



Institut d'histoire
Espace Tilo-Frey 1
2000 Neuchâtel

LA DÉMOCRATIE DU CROIRE

Une histoire régressive de la généalogie politique du protestantisme
et des républiques entre Suisse et France (XVIII^e et XIX^e – XVI^e siècles)

Thèse présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines
pour l'obtention du grade de docteur ès lettres par

Marc Aberle

Jury :

Olivier Christin, directeur de thèse, professeur, Université de Neuchâtel
Marion Fontaine, maître de conférences, Université d'Avignon
Béla Kapossy, professeur, Université de Lausanne
Paul-Alexis Mellet, professeur, Université de Genève
Loris Petris, professeur, Université de Neuchâtel
Valentine Zuber, directrice d'études, EPHE Paris

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Olivier Christin, directeur de thèse, professeur, Université de Neuchâtel ; Mme Marion Fontaine, maître de conférences, Université d'Avignon ; M. Bela Kapossy, professeur, Université de Lausanne ; M. Paul-Alexis Mellet, professeur, Université de Genève ; M. Loris Petris, professeur, Université de Neuchâtel ; Mme Valentine Zuber, directrice d'études, EPHE, Paris autorise l'impression de la thèse présentée par M. Marc Aberle en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 23 juin 2021


Le doyen
Pierre Alain Mariaux

Résumé

Cette thèse explore la filiation prétendue entre Réforme et démocratie. Formulée dans un temps long, encore repérable de nos jours, cette généalogie politique entre une religion et des régimes politiques est problématique dès lors qu'elle est détachée des contextes de production dans laquelle elle est exprimée. La recherche entreprend ainsi de retourner la perspective et de livrer un nouvel éclairage sur ce lieu commun. La méthode régressive adoptée confronte deux grands moments qui ont contribué à cristalliser cette relation, largement forgée entre France et Suisse, d'où le calvinisme s'est construit puis faiblement implanté. La première partie traite d'un moment contemporain lors duquel des accusations polémiques contre les protestants sont intégrées à des réflexions sur la manière de faire société, de la diriger et d'orienter les mœurs des habitants. Le premier chapitre isole les calomnies d'hommes d'Église tentant d'alerter la couronne du caractère prétendument républicain de protestants considérés comme étrangers. Ces soi-disant preuves à charge sont actualisées lors de la Révolution et de la sécularisation de la société, comme le montre le second chapitre en traitant de l'opposition et de la réflexion de conservateurs et de libéraux à propos des religions qui s'accorderaient aux régimes libres. Face à cet héritage problématique, les protestants délivrent des répliques nuancées et fouillées, qui favorisent l'évocation de la Réforme en tant qu'origine imaginaire, mais aussi une lecture critique du passé protestant au XVI^e siècle, ainsi que le souligne le troisième chapitre. Les votes sur la religion en Suisse sont alors identifiés pour heurter de front des valeurs reconnues au fondement des régimes politiques républicains. Le quatrième chapitre fait la bascule vers le XVI^e siècle et la seconde partie, moderne, de cette recherche. Ces votations et leur perception en Suisse comme en France sont évoquées, ainsi que le ressenti parfois anxieux face aux canaux par lesquels progresse la foi réformée. Un cinquième chapitre entreprend de repérer la trace d'une sensibilité républicaine dans l'ecclésiologie réformée, afin de nuancer l'idée que les calvinistes seraient les seuls dépositaires d'une tendance à se représenter l'Église en tant que démocratie. Déconsidérée d'un point de vue pratique, cette police aristotélicienne devient une arme discursive lancée contre ses adversaires. Le sixième chapitre s'ouvre sur ces accusations et sur l'étude humaniste des formes de gouvernements, notamment par des huguenots. Ces derniers inscrivent tous les régimes dans un ordre divin voulu de Dieu, dissociant par-là Réforme et subversion. À la fin du siècle, en Suisse comme en France, les réformés apparaissent comme de fins connaisseurs de la nature des régimes politiques, sans postuler que les gouvernants devraient davantage dépendre du peuple que de Dieu.

Mots-clés : protestantisme, démocratie, république, filiation, régimes, communauté

Abstract

This thesis explores the alleged connection between Reformation and democracy. Formulated over a long period of time and still recognizable today, this political genealogy between religions and political regimes is problematic, particularly when it is detached from historical contexts. This research is carried out to challenge this perspective in order to shed new light on this widely accepted argument. The regressive method is adopted to confront two great moments that allegedly helped crystallise this connection, largely forged between France and Switzerland, from which Calvinism emerged, but failed to spread totally. The first part deals with the contemporary period in which polemical accusations against the Protestants are integrated into the criticisms on the way societies are made, how they are governed, and the way in which the mores of the inhabitants are oriented. The first chapter examines the accusations of clergymen who sought to alert the crown to the allegedly republican character of Protestants as foreigners. The second chapter deals with the opposition and reflection of conservatives and liberals about religions that would fit to the free regimes. Faced with this problematic heritage, where the secularisation of society during the French Revolution contributed to radicalise these considerations, the Protestants offered nuanced and detailed responses, which favored the evocation of the Reformation as an imagined origin, but also a critical reading of the Protestant past in the 16th century, as the third chapter underlines. Since the votes on religion in Switzerland are then identified to clash head-on with values recognized as the foundation of republican political regimes, the modern part of this dissertation, and the fourth chapter, turns to the 16th century. These votes and their perception in Switzerland as well as in France are analysed, as well as the occasional anxiety about the channels through which the reformed faith progresses. The fifth chapter attempts to identify the traces of a democratic or republican sensibility in Reformed ecclesiology, in order to qualify the idea that Calvinists are the sole depositaries of a tendency to represent the Church as a democracy. Widely discredited from a practical point of view, this Aristotelian police force becomes a discursive weapon launched against its opponents. The sixth chapter thus opens with these accusations and the humanistic study of the forms of government, especially by the Huguenots. The latter inscribes all regimes in a divine order ordained by God, thus dissociating reform and subversion. At the end of the 16th century, in Switzerland as in France, the reformed appeared to be keenly aware of the nature of political regimes, and claimed that even in democracies, God and the divine order is the frame of reference, not the people.

Keywords: protestantism, democracy, republic, filiation, policy, community

Remerciements

Au terme de cinq années de recherches, il est temps de se retourner sur l'accomplissement d'une véritable aventure et de se remémorer ceux qui, au long d'une entreprise solitaire, ont aidé, soutenu, encadré, motivé, encouragé, côtoyé, parfois subi et supporté.

Mon directeur de thèse tout d'abord, Olivier Christin, qui m'a accordé sa confiance et avec qui j'ai pu échanger lors de rencontres stimulantes et encourageantes dans l'élaboration de cette thèse originale, sortant parfois des sentiers battus : merci pour cette collaboration et cette érudition scientifique sur laquelle j'ai pu m'appuyer. Je pense aussi à ceux qui, quelques années plus tôt, m'ont fortifié dans la volonté de me lancer dans une recherche de ce type, Irène Herrmann et Francesca Chiesi. Toute ma gratitude va également aux membres de mon jury de thèse, Marion Fontaine, Béla Kapossy, Paul-Alexis Mellet, Loris Petris et Valentine Zuber, dont les remarques avisées et la lecture d'une longue thèse auront permis de m'améliorer.

Merci à tous les collègues de la FLSH à Neuchâtel, où j'ai pu faire l'expérience de ce que l'on appelle *faire école*, au sens littéral. Avec des relectures et des conseils avisés, ils m'ont été précieux : Eléna Guillemard bien sûr, compère de destinée de recherche à six mois d'écart, dont l'enthousiasme m'a souvent incité à persévérer. Catherine Herr-Laporte, pour son entrain et sa gentillesse. Marion Deschamp lors de mes premiers mois à Neuchâtel et Ramazan lors des derniers. Fabrice Flückiger et Nicolas Balzamo, pour leurs remarques critiques et fondées. Mes pensées vont également à Coraline Guyot, avec qui j'ai pu partager les aléas de la fin de cette thèse.

Mes ami.e.s ont eu leur rôle dans ce processus : Marc, Élodie, Bernard, Yannick, Yoann, Camille, Guillaume, Mathieu, Julien, Jean-Philippe et tous ceux que j'oublie. Toute ma reconnaissance va également à ma famille, qui m'a soutenu tout au long de mes études et de mon intérêt pour l'histoire. Mes parents tout d'abord, Claude et Bettina, dont la générosité n'est pas descriptible par quelques lignes bien trop brèves. Je souhaite leur écrire toute la chance d'avoir pu bénéficier de leur bienveillance, de leur présence de tous les instants et de leur prévenance. Merci à mon frère Frédéric, avec qui je partage la curiosité et qui est à l'écoute, à Patrick, Ramona et Marion, attaches vers lesquelles il est toujours été possible de se tourner. J'ai une pensée particulièrement émue pour mes grands-parents, Ruedi et Sonya. Ma grand-mère d'abord, qui m'a toujours témoigné son intérêt pour mes études, son plaisir de me savoir épanoui dans ce travail solitaire qui, comme elle me l'a souvent dit, a suscité surprise autant qu'emballement. Et tout naturellement, Ruedi. Au moment où j'écris ces lignes, cela fait maintenant un jour qu'il me regarde peut-être, au côté de ce qu'il se plaisait à désigner comme

son ange-gardien. Le destin si particulier de cet homme, qui m'a tant marqué et bouleversé, a sensiblement contribué à me donner l'envie de faire de l'histoire mon métier.

Cet intérêt pour l'histoire, j'ai pu le partager avec Victor Monnier, dont je garde un souvenir ému. Je pense également à Abraham et Barthélemy à Cartigny, ceux avec qui j'ai pu partager des moments de relâche nécessaires à se déconnecter, parfois, d'une recherche prenante et stimulante. Merci à Valérie Frommel-Monnier, pour m'avoir tant soutenu et accompagné, à qui j'ai toujours pu me livrer et qui m'a relu comme elle le faisait pour Victor. Je suis redevable à toutes ces personnes, qui m'ont tant aidé dans cette aventure.

C'est l'une d'entre elles qui mérite toutefois que je lui adresse ces dernières lignes et que je lui manifeste toute ma reconnaissance. Elle m'a concrètement et quotidiennement côtoyé, pour m'offrir un soutien moral essentiel, sans lequel rien n'aurait été possible. Elle refusera de le reconnaître, compte tenu de sa modestie. À ma compagne, devenue mon épouse, Éléonore, je n'exprimerai jamais assez ma gratitude et mon affection. Ces lignes sont pour elles et témoignent de ma joie de pouvoir, très bientôt, ouvrir ensemble un nouveau chapitre de notre vie en commun.

Abréviations

Actensammlung	Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte
AEG	Archives d'État Genève
Correspondance	Correspondance des réformateurs
EA	Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede
DHS	Dictionnaire historique de la Suisse
MRMCS	Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée
SDS	Sources du droit suisse
StA BE	Staatsarchiv Bern
StA ZH	Staatsarchiv Zurich
Z	Huldrych Zwingli sämtliche Werke

Table des matières

Remerciements	5
Abréviations	6
Introduction générale.....	11
PREMIERE PARTIE (EPOQUE CONTEMPORAINE)	39
Introduction de la première partie	39
Chapitre 1 – L’ancien monde juge le nouveau	43
a. Les prémices d’un divorce.....	46
Un clergé discuté et disputé.....	48
Rebelles par principes, républicains par système ?.....	61
Un patriotisme areligieux.....	69
b. L’autorité en garde	78
La couronne sur un volcan.....	79
Des systèmes exogènes.....	83
Les nouveaux législateurs	92
c. Une révolution absolue	99
Necker, actuation des principes philosophiques	100
Le clergé en révolution	109
Une ecclésiologie bouleversante.....	116
Les écarts d’une piété nouvelle.....	122
Chapitre 2 – Une société dégénérée ou régénérée ?	131
a. Unité et diversité dans la littérature de l’exil.....	135
Une société à reconstituer	136
L’agressivité des républiques condamnées.....	147
Du retour naturel à l’unité.....	155
b. Forger l’esprit de la <i>res publica</i>	164
La république sans les républicains	166
Liberté, autorité, subjectivité	179
La fin de l’homme chrétien ?.....	188
c. Ranimer la piété	195
L’alliance retrouvée	196
Réveiller la spiritualité.....	199
Restauration et abjuration chez Charles-Louis de Haller	205
Chapitre 3 – Le protestantisme et le siècle	219
a. Une règle de vie moderne	222
Le sacerdoce ou la Bible.....	222
La croyance passée au creuset de l’examen.....	232
Une voie médiane	241

b. L'âge d'or ?	255
Guizot, un moment protestant.....	256
La liberté sans l'égalité	264
L'ami du siècle.....	276
c. La France protestante ? Un héritage problématique	290
Un seul christianisme à deux facettes	292
Quelle religion du futur ?.....	301
Pluralisme et paganisme dans le passé protestant.....	313
Conclusion de la première partie	337
SECONDE PARTIE (EPOQUE MODERNE).....	341
Introduction de la seconde partie.....	341
Chapitre 4 – Communes, communautés et communion	349
a. À l'appel de Zwingli : de pieux Confédérés	352
La Parole impérieuse.....	354
Des devoirs des maîtres d'école.....	367
Colporter l'Évangile comme bien commun.....	381
Les mécanismes de la révélation.....	394
b. Entre ligues et royaume	411
S'unir autour de l'Évangile.....	414
Pierre Viret, une vocation entre Suisse et France	427
Lutter pour s'éclairer.....	441
Dans la communauté temporelle et la communion des saints :	
un consentement public et commun.....	451
c. Recevoir la bonne nouvelle en France.....	461
Soutenir la vérité	463
Établir la justice de Dieu dans le royaume.....	469
Ligués pour quelle liberté ? Mettre un mot sur le basculement	478
Chapitre 5 – Rompre avec Rome et revenir à Jérusalem	489
a. Église invisible, administration visible.....	490
La Parole au centre des assemblées de corps et d'esprit.....	491
Gouverner l'Église visible	501
L'équilibre de la république chrétienne et des sociétés séculières	516
b. L'autorité des autorités	530
Une défense accidentelle des régimes idéaux.....	530
Le garde-fou consistorial	541
Religion publique et magistrat.....	550
c. Sur une ligne de crête	558
Le piège du débat interne.....	559
Conjurer la pluralité : la méfiance de l'ignorance	564
Entre conservation et subversion	570

Chapitre 6 – Croire en Dieu, avoir foi en la république.....	577
a. Briser l’entraînement	579
Forger les autels de confusion.....	580
La justice du monarque contre les terreaux du gouvernement populaire	590
La piété plurielle des villes païennes	600
Reboul juge ses juges : la satire au service de la polémique	604
Piété et justice contre la Cause. Les deux volets de la controverse	608
b. Contre les tièdes	615
La Ligue, remède aux ligues.....	617
Politique comparée et rejet de la démocratie des Suisses	623
Subversion politique et changement de religion : ne pas choisir.....	626
De la difficile dissociation de la cause religieuse et des ambitions temporelles	629
Que le pouvoir d’un seul compense la méchanceté de tous : l’opprobre commun du gouvernement populaire.....	635
c. Les saintes polices	643
Neutralisation et naturalisation des trois polices	644
Sous la loi de Dieu.....	652
Les révoltes conservatrices des bons bergers de chaque police.....	656
Des véritables vertus de noblesse	662
Balayer les préjugés, ne rien innover : trois polices immuables.....	668
Conclusion de la seconde partie	675
Conclusion générale	681
Bibliographie	693
Annexes	773

Introduction générale

Les mots, souvent, vivent à l'inverse des serpents : ils changent non de peau mais de contenu¹.

Le protestantisme et la démocratie désignent-ils les mêmes réalités à toutes les périodes ? Ces termes reposent-ils sur des concepts invariables, qui traverseraient sans mutation les époques ? En tant que réunions religieuses ou politiques, ces deux substantifs cultivent-ils une relation privilégiée ? Existe-t-il un lien de causalité entre la Réforme du XVI^e siècle et l'établissement des libertés modernes aux XVIII^e et XIX^e siècles ? En 1917, un monument inauguré à Genève semble bien l'affirmer. Il atteste de la prégnance de l'idée d'une filiation entre protestantisme et démocratie. « Infatigable promoteur » du *Mur des Réformateurs*², l'historien Charles Borgeaud, l'explique dans un texte où il rend un hommage simultané au calvinisme et à un républicanisme défini de manière large :

après Calvin, le calvinisme, révolté contre l'incurie sanglante d'un Charles IX, complice du massacre de ses sujets huguenots, a proclamé, par la plume de Théodore de Bèze et de François Hotman, le principe de la souveraineté du peuple. Là est la part de Genève dans la formation de l'Etat moderne. La démocratie y apparaît comme la face politique de la Réforme³.

La démocratie et la souveraineté populaire d'une part ; d'autre part, la Réforme et le calvinisme comme révolte spirituelle et coup d'envoi de l'émergence de l'État moderne. Dans la représentation que Borgeaud se fait de la Réforme ecclésiastique du XVI^e siècle, schisme inédit et réussi, le protestantisme et la démocratie sont les deux faces d'une même médaille où se retrouvent des concepts centraux, tels que la contestation du tyran, la subjectivité et le droit individuel de résistance, le principe juridique de souveraineté, la raison d'État autonome et la modernité.

En 1909, lors de la pose de la première pierre du *Monument international de la Réformation*, le conseiller d'État Henri Fazy dresse un constat enchanté de la Réforme. Elle est le « plus grand mouvement d'émancipation spirituelle et morale qui se soit jamais produit dans le monde », ses conséquences se ressentiraient encore au début du XX^e siècle : « C'est pour cela que nous pouvons le dire sans aucune réserve, la Réforme a sauvé la liberté en Europe »⁴. Le politicien genevois exprime un jugement positif réitéré, en 2017, par Angela Merkel célébrant

¹ Jean Pouillon, « Archéologismes », *Nouvelle revue de psychanalyse, Varia*, 1986, n° 34, p. 271.

² Valentine Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme. Le christianisme face aux libertés modernes*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 149.

³ Charles Borgeaud, *L'adoption de la Réforme par le peuple de Genève, 1536. Exposé historique présenté au temple de Saint-Gervais le 21 mai 1923, à l'occasion du premier service commémoratif du plébiscite de Réformation*, Genève, Atar, 1923, p. 34. Voir également *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1930 ; Luc Weibel, *Le monument*, Genève, Zoé, 1994. Voir annexes fig. 14.

⁴ Guillaume Fatio, *Monument international de la Réformation à Genève*, Genève, Atar, 1909, p. 17.

les 500 ans de la publication des 95 thèses à Wittenberg. Fille de pasteur, la chancelière allemande voit dans la révolte de Luther un renouvellement religieux qui repense la place de l'humanité et affranchit des hiérarchies, mettant chacun devant ses propres responsabilités⁵. Tout en appelant à ne pas tracer de ligne directe entre la Réforme et la démocratie, elle décrit la protestation du XVI^e siècle comme le déclenchement d'un processus libérateur sur lequel s'est bâti l'ordre démocratique moderne⁶. Elle y repère le début d'une autonomisation entre Églises, États et sociétés, que théorise la philosophie des Lumières et que les révolutions atlantiques auraient mis en pratique, dissociant la citoyenneté de l'appartenance confessionnelle⁷.

En 2017, le jubilé de la Réforme célèbre un héritage social et politique similaire à celui que veulent souligner, entre 1909 et 1917, les membres du comité d'étude du *Monument international de la Réformation*. Avec moins de précautions qu'Angela Merkel, l'association de l'édifice se tourne vers des États qui « relèvent plus ou moins directement de la Réformation de Calvin et ont contracté envers elle une dette de reconnaissance »⁸. Le programme iconographique doit par conséquent rappeler, « d'une manière durable et populaire », « l'influence exercée sur le monde moderne par la Réforme calvinienne »⁹. Il s'agit moins de célébrer un homme qu'une idée inscrite dans la longue durée, « les semences de la loi et de la liberté » que le calvinisme aurait répandues dans son sillage dès l'adoption du « pur Évangile » à Genève. L'édifice a donc non seulement vocation à célébrer le fondateur d'une Église, mais il est aussi un « manifeste politique monumental »¹⁰.

Pour Michael Walzer, qui décrit le calvinisme en tant que « système organisé d'idées », Calvin *est* sa doctrine : son personnage est indissociable des idées qu'il forge comme théoricien d'une idéologie pouvant s'adapter à un éventail large de situations économiques et sociales¹¹. Par conséquent, pour de nombreux historiens, l'action de Calvin est plus celle d'une pensée que d'un homme privé. Dans une notice rédigée pour une biographie de Guillaume Farel, Charles Borgeaud fait de la réunion du Conseil général de Genève, le 21 mai 1536, le « premier acte de

⁵ « Rede von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel zum 500. Jahrestag der Reformation in der Lutherstadt Wittenberg am 31. Oktober 2017 », *Bulletin der Bundesregierung*, 2017, 106-1, p. 1 sq.

⁶ « Auf diesem Verständnis vom Menschen baut im Grunde jegliche demokratische Ordnung auf. Auch wenn natürlich keine direkte Linie von der Reformation zur Demokratie und zu einem Verfassungsstaat, wie wir ihn heute kennen, gezogen werden kann, erwies sich die Reformation mit dem ihr zugrunde liegenden Freiheitsverständnis als treibende Kraft im fortwährenden Prozess gesellschaftlicher und politischer Erneuerung ». *Ibid.*, p. 2.

⁷ Valentine Zuber, *La laïcité en débats : au-delà des idées reçues*, 2^e éd., Paris, Le Cavalier Bleu, 2020, p. 12.

⁸ G. Fatio, *Monument international de la Réformation*, op. cit., p. 10. François Dermange, « Calvin aux origines de la démocratie ? », *Études théologiques et religieuses*, 2008, vol. 83, n° 3, p. 351 sq.

⁹ G. Fatio, *Monument international de la Réformation*, op. cit., p. 12.

¹⁰ V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 149 sqq.

¹¹ Michael Walzer, *La révolution des saints : éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Belin, 1987, p. 39.

souveraineté du peuple »¹², d'une généalogie qui court de ce moment aux révolutions libérales du XIX^e siècle, en passant par les révoltes des huguenots français, des gueux hollandais, des puritains anglais et des colons américains.

Outre les réformateurs, le monument intègre ainsi « les hommes d'épée, les hommes d'Etat qui ont préparé ou assuré à l'Europe le triomphe des libertés modernes sur l'absolutisme des temps passés »¹³. Gaspard de Coligny, Guillaume le Taciturne, Oliver Cromwell, Roger Williams, tous seraient les « fils de Calvin », tous posèrent les jalons de la modernité politique et sociale, preuves de l'influence extra-ecclésiastique, intramondaine et intellectuelle du calvinisme. Borgeaud et les membres de la commission qui accompagne l'édification du *Mur des Réformateurs* ne laissent pas de place au doute : malgré la récente séparation de l'Église et de l'État, la Réforme et les confessions protestantes qui en découlent ont leur part dans la réalisation de la souveraineté populaire, affirmation qui prend le poids de l'évidence historiographique¹⁴.

Ces individus ne sont pas seuls à cultiver cette filiation devenue véritable lieu commun et persistante idée reçue¹⁵. La monumentale biographie d'Émile Doumergue fait de Calvin le fondateur de la république, qu'elle soit perceptible dans une monarchie parlementaire à l'anglaise ou dans le régime représentatif de la III^e République¹⁶. On pourrait multiplier les mentions d'auteurs qui attribuent au courant idéologique ouvert avec Calvin une « impulsion décisive à ce qui deviendra la démocratie moderne »¹⁷, ainsi que le montre un texte d'Eugène Choisy. Peu importe qu'elle n'ait été, au départ, qu'une contestation dans l'Église et que Calvin ait subordonné le politique à la révélation divine, ce pasteur, professeur d'histoire et fondateur du Musée historique de la Réformation, confère à l'ecclésiologie calvinienne la capacité de créer un équilibre à la relation entre liberté individuelle et autorité publique :

Ainsi, par son principe de la souveraineté de Dieu, le calvinisme a limité les pouvoirs du gouvernement politique et il a soumis celui-ci à l'autorité de la loi divine ; il a mis à la base de

¹² C. Borgeaud, *L'adoption de la Réforme par le peuple de Genève*, op. cit., p. 27 sq.

¹³ G. Fatio, *Monument international de la Réformation*, op. cit., p. 16.

¹⁴ En France, une loi du 9 décembre 1905 sépare l'Église et l'État alors qu'à Genève, deux ans plus tard, la suppression du budget des cultes mène à une situation analogue. Cela n'empêche pas Borgeaud de donner à la Genève protestante et calviniste ce caractère d'incubateur de l'État démocratique moderne. C. Borgeaud, *L'adoption de la Réforme par le peuple de Genève*, op. cit., p. 27 sqq. ; V. Zuber, *La laïcité en débats*, op. cit.

¹⁵ Sur la « perpétuation du mythe » chez de nombreux auteurs du XX^e siècle, voir V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 158 sqq.

¹⁶ Émile Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, 7 vol., Lausanne, Bridel, 1899-1927 ; Eugène Choisy, *L'État chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, Eggimann, 1902.

¹⁷ Mario Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne » dans Martin Ernst Hirzel et Martin Sallmann (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Église et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 291. Voir également le recueil d'Ansgar Klein et Olaf Zimmermann (éd.), *Impulse der Reformation : Der zivilgesellschaftliche Diskurs*, Wiesbaden, Springer, 2017.

l'Etat l'équité et le droit naturel et, invoquant la Bible comme source des principes du droit et de la législation, il a statué la souveraineté du peuple, il a fondé la démocratie et la liberté politique¹⁸.

Vers la même époque, dans l'univers germanophone, Ernst Troeltsch traite du rôle du protestantisme dans l'émergence de la modernité et apporte quelques nuances à ces affirmations tranchées¹⁹. Il rappelle que Calvin est loin de se réclamer de la démocratie, que l'« ancien et authentique protestantisme luthérien et calviniste [est] entièrement circonscrit par la culture ecclésiastique du Moyen Âge »²⁰. Malgré tout, le sociologue fait de Calvin, et surtout de ses successeurs, des découvreurs des libertés modernes *malgré eux*. Traitant de la perception de la double nature de l'Église par les calvinistes puis par les puritains, Michael Walzer souligne que, si l'Église visible et invisible s'interpénètrent partiellement dans la pensée des réformés, le protestantisme calvinien accroît « l'écart qui sépare le visible de l'invisible, et la morale du salut »²¹. Dans le zwinglianisme, puis dans le calvinisme, l'Église invisible n'a de réalité tangible que dans la mesure où « l'énergie du croyant est publiquement disciplinée, canalisée, à travers les formes de l'Église visible »²². Cette insistance sur les réalités charnelles, plus importante que dans un luthéranisme porté sur les questions de salut et de renoncement au monde, favorise par conséquent la légitimation des faits terrestres, inscrits dans une dialectique complexe avec les voies célestes, mystérieuses et impénétrables.

Pour Walzer, tout en étant sacralisée, cette approche encourage la mise en valeur de l'activité humaine dans la doctrine réformée, et ce bien que l'État soit au service de la religion que Calvin et ses disciples prétendent véritables (ce qui conduit d'autres auteurs à faire du réformateur un théocrate davantage qu'un démocrate)²³. À partir de cet horizon théologico-politique – c'est l'intuition d'Ernst Troeltsch au début du XX^e siècle – « les éléments constitutifs d'une certaine modernité, indissociables de l'éthos démocratique » se seraient dégagés de manière médiate, sans lien de causalité, par des influences indépendantes et entrecroisées²⁴. Ces nuances permettent à Troeltsch de souligner que les concepts de modernité et de protestantisme ne peuvent être traités comme des données ahistoriques qui consacraient la liberté, sans prendre en compte des contextes spécifiques de production. Il n'en reste pas moins que, malgré

¹⁸ E. Choisy, *L'État chrétien calviniste*, op. cit., p. 499-500.

¹⁹ Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, trad. par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1991 [1911].

²⁰ Franck Lessay, « Éthique protestante et ethos démocratique », *Cités*, 2002, vol. 4, n° 12, p. 65.

²¹ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 42.

²² *Ibid.*, p. 42.

²³ F. Dermange, « Calvin, aux origines de la démocratie ? », art. cit. ; V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 143 *sqq.*

²⁴ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 42 ; E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, op. cit., p. 129 *sq.*

l'ambiguïté des effets du protestantisme sur le monde au XX^e siècle, Troeltsch conserve le principe d'une interaction, d'une manière ou d'une autre.

Autre sociologue allemand proche de Troeltsch, Max Weber fait le même constat dans le cadre du développement économique. Son ouvrage célèbre et canonique, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, pose que le calvinisme porte avec lui une rationalité qui semble fonder « historiquement le caractère propre de la démocratie contemporaine chez les peuples influencés par le puritanisme, en contraste avec celle des peuples d'esprit latin »²⁵. Le constat de « l'affinité élective » entre protestantisme et démocratie – contributions indirectes au « processus de démocratisation dans la mesure où ils furent à la fois le produit et le promoteur de la modernité », conditions de « l'émergence de la démocratie libérale moderne » – accède à la postérité, voire même au rang de mythe²⁶. La pensée de Weber influence tellement la recherche qu'Harold J. Berman en fait « le saint patron des théories sociales au XX^e siècle »²⁷.

Cela n'empêche pas plusieurs auteurs, avant même l'étude de Berman, de contester cette filiation. Certains s'abstiennent d'affirmer trop promptement le rôle de la Réforme et des confessions protestantes dans l'émergence des États modernes. C'est le cas d'Émile Boutmy, qui refuse de voir dans la liberté religieuse les prémices des droits de l'homme²⁸. Il préfère expliquer l'établissement des droits individuels avec l'esprit des Lumières comme moteur laïc, français et philosophique, non la liberté de conscience et les doctrines protestantes²⁹. Boutmy conteste ainsi l'approche de Georg Jellinek, qui fait de la liberté de conscience une espèce d'héritage laissé au monde moderne par la Réforme. Chez lui, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* est l'aboutissement de luttes commencées dès la rupture avec l'Église romaine et portées par le protestantisme, « ferment de la modernisation théologico-politique des sociétés occidentales »³⁰.

Alors que Weber observe dans le calvinisme un critère essentiel de l'émergence du capitalisme, d'autres donnent à la Réforme d'autres effets. Le luthéranisme serait ainsi « un

²⁵ Cité par F. Lessay, « Éthique protestante et ethos démocratique », art. cit., p. 68. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

²⁶ Yves Bizeul, « Protestantisme et démocratie », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 2012, vol. 92, n° 1, p. 36 ; V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 154-161.

²⁷ Harold J. Berman, *Droit et révolution : l'impact des réformes protestantes sur la tradition juridique occidentale*, Paris, Fayard, 2011, p. 65.

²⁸ Pour une restitution précise de ces débats, voir V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 94-140 ; Diethelm Klippel, « La polémique entre Jellinek et Boutmy : une controverse scientifique ou un conflit de nationalismes ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 1995, n° 1, p. 79-94.

²⁹ V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 10.

³⁰ Valentine Zuber, « Histoire intellectuelle des droits humains », *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses*, 2014, 121, p. 318 ; V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, p. 109-115 ; Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 41.

pionnier de la critique du capitalisme »³¹. Reprenant les positions de Louis Blanc, Jean Jaurès, auteur d'une thèse sur les origines du socialisme allemand, fait de Luther une figure socialiste, opposée à l'esprit étroit et individualiste du calvinisme bourgeois³². Avant de reculer face aux conséquences imprévues de sa doctrine et de donner le pouvoir ecclésiastique aux princes d'Allemagne, Luther aurait été le premier à préparer « la base de la Révolution française, avec les principes de Liberté, Égalité et Fraternité »³³. En effet, la liberté moderne et séculière s'esquisserait au travers de la gratuité de la grâce et de l'inefficacité des hommes à concourir à leur propre salut. La notion de sacerdoce universel – capacité de tous à exercer le ministère et équité de répréhension devant Dieu – sous-tendrait une égalité propice à l'établissement ultérieur d'une citoyenneté qui aplanit les privilèges. En envisageant de renouer avec la véritable Église, Luther aurait réhabilité le message de fraternité que Jaurès entrevoit, à la suite de plusieurs penseurs pré-socialistes ou républicains, dans le christianisme primitif³⁴. La Révolution française aurait elle-même été une révolution chrétienne et sociale, dans le sens où elle est une restauration de l'authentique révélation de Jésus-Christ, thèse défendue par Pierre Leroux tout au long du XIX^e siècle³⁵.

Du côté des libéraux français et anglo-saxons, sensibles à une appropriation nationaliste des grandes figures historiques, la montée de l'autoritarisme germanique préside à une dissociation des effets induits par le calvinisme et de ceux du luthéranisme, ce dernier étant sévèrement critiqué. Alors que le calvinisme aurait apporté sa contribution indirecte et décisive « à la translation du lieu de pouvoir et à son évidement, favorisant l'éclosion de la démocratie et d'un libéralisme politique »³⁶, plusieurs observateurs s'en prennent au principe d'obéissance absolue au pouvoir politique du luthéranisme, qu'ils jugent trop prompt à interpréter strictement l'Épître aux Romains³⁷.

³¹ Gilles Candar, « Jaurès face à Luther et Marx, de la Réforme religieuse à la révolution sociale ? Lectures critiques et réemplois », *Cahiers Jaurès*, 2019, n° 231-232, p. 26.

³² Jean Jaurès, *Les origines du socialisme allemand*, trad. par Adrien Veber, Paris, Les écrivains réunis, 1927 ; Henri Dubief, « Jean Jaurès et Martin Luther », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (BSHPF)*, 1983, vol. 129, p. 345-356 ; Marion Deschamp et Marc Aberle, « Le legs politique de Luther chez les penseurs républicains français du XIX^e siècle : un héritage discuté », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2017, n° 45, p. 89-120.

³³ G. Candar, « Jaurès face à Luther et Marx », art. cit., p. 24.

³⁴ Hubert Bost, « Protestantisme et démocratie », *conférence prononcée devant l'Académie des Sciences morales et politiques* (version électronique) ; Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 36.

³⁵ Pierre Leroux, *Cours de phrénologie*, Genève, Slatkine reprints, 1995 [1853].

³⁶ Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 42.

³⁷ Hubert Bost, « Calvin lecteur de Romains 13 », dans Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet (éd.), *Actes du 7^e colloque Jean Boisset*, Montpellier, Sauramps, 1993, p. 140-161 ; Hubert Bost, « L'autorité en protestantisme : des intuitions de la Réforme aux débats contemporains », dans Bernard van Meenen (éd.), *De l'autorité*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2007.

En 1936, trois ans après l'accession au pouvoir des nationaux-socialistes allemands, Charles Mercier se livre à un exercice critique de « l'esprit des temps nouveau, que l'on considère généralement comme procédant de la Réformation »³⁸. Prêtre catholique, Mercier affirme que les racines de la civilisation moderne se trouvent au Moyen Âge, dans le cadre de l'Église romaine, « société visible et universelle, d'institution divine, aux destinées de laquelle préside la Papauté ». Les principes de Luther, mais aussi ceux de Calvin, auraient « contribué grandement à engendrer cet esprit d'individualisme et d'indépendance absolue qui constitue le vice de la démocratie radicale moderne »³⁹.

Leurs dogmes seraient contraires à un ordre conservé par la papauté et directement opposés aux lois naturelles d'une nation telle que la France, ennemie de l'Allemagne au moins depuis les guerres de 1870 et de 1914-1918, avec la progression du nationalisme français en toile de fond⁴⁰. Dans une diatribe contre Farel, Victor Carrière souligne que Berne a fait de la Suisse romande le « berceau du protestantisme français » : « par là encore se trouvent confirmées les origines étrangères de la Réforme française »⁴¹. D'autres font encore moins de nuances, ainsi que le signale le théologien Maurice Neeser. Dans un article de 1928, il reproche au maurassien Noël Vesper, un pasteur proche de l'*Action française*, de poser un « double dilemme assez souvent formulé dans certains milieux de nos jours : ou bien le catholicisme et la monarchie, et par eux, l'ordre social ; ou bien le protestantisme et la démocratie, et, par eux le désordre »⁴².

Dans le cas du luthéranisme et de sa relation problématique à l'autorité, Charles Mercier blâme cette théorie, qui dissoudrait les liens spirituels entre les hommes et qui ferait le lit des régimes autoritaires, un « droit divin du pouvoir établi [qui] favorise incontestablement l'absolutisme »⁴³. Entraîné par la logique de ses principes, Luther aurait tellement dissocié les domaines spirituels et mondains qu'il laisse à l'autorité séculière la possibilité des pires crimes. Puisque sa doctrine commande l'obéissance la plus stricte, les fidèles ne s'en indignent pas, dans leur incapacité de s'opposer « à l'État qui prit la forme d'une sacralisation du politique et qui a ouvert la voie aux futures religions politiques »⁴⁴. C'est donc aussi ce culte de l'autorité,

³⁸ Charles Mercier, « Luther et la démocratie », *Revue philosophique de Louvain*, 1936, vol. 51, p. 321.

³⁹ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁰ V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 10.

⁴¹ Victor Carrière, « Guillaume Farel propagandiste de la Réformation », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1934, vol. 20, n° 86, p. 31.

⁴² Maurice Neeser, « Protestantisme et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, 1928, vol. 16, p. 205.

⁴³ C. Mercier, « Luther et la démocratie », art. cit., p. 345.

⁴⁴ Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 42.

qui culmine déjà sous le Deuxième Reich, qui conduit Troeltsch à différencier les deux confessions⁴⁵.

Observateur de la montée des totalitarismes vers 1930, un jeune Raymond Aron constate l'échec des démocraties libérales face aux phénomènes de sacralisation politique, dans l'Allemagne nazie d'abord, puis dans la Russie soviétique⁴⁶. Son recueil d'articles, *Croire en la démocratie*, oppose le principe des libertés individuelles, redécouvert par les protestants et par les calvinistes en particulier, aux régimes qu'il croit réitérer la liberté des Anciens contre celle des Modernes, lorsque le poids de la collectivité se surimpose à la subjectivité⁴⁷. Aron estime que les gouvernements libéraux capitulent face aux totalitarismes, redoutant « l'unanimité d'une nation luttant pour sa liberté », analogue à « l'uniformité qui impose la pensée et le despotisme d'un homme ou d'un parti [...] Entretenir la foi dans les idées de la démocratie répond donc à une authentique nécessité [...] Et, si l'on peut gagner la guerre sans croire à la démocratie, on ne gagnera pas la paix si l'on ne croit pas en elle »⁴⁸. Cette faillite morale des démocraties serait due à la perte de substance des idées sur lesquelles elles s'étaient bâties, inaptes à répliquer au « pouvoir tout-puissant [qui] anéantit les libertés des citoyens, traque les individus jusque dans l'intimité »⁴⁹.

Éditeur de *La Révolution* d'Edgar Quinet, Claude Lefort estime lui aussi, dans les années 1980, que les observateurs ont des leçons à tirer des tentatives totalitaires de création de nouvelles sociétés organicistes et de l'incapacité du rationalisme à « saisir le lien entre le déchaînement de l'individualisme et de la compétition économique avec l'attraction du collectivisme fasciste ou communiste »⁵⁰. Sa réédition de l'œuvre de Quinet, célèbre au XIX^e siècle puis tombé dans l'oubli, dépoussière l'effort de ce républicain déçu de sonder les causes de l'échec de la Révolution française. La redécouverte de ses textes deviendrait ainsi un moyen de penser et repenser le politique avec une sensibilité pour l'historique, affirme Lefort⁵¹.

À partir des années 1850, exilé à la suite du coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte et de la fondation du Second Empire, Quinet « critique la Révolution au nom de la Révolution »⁵².

⁴⁵ Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris, Fayard, 2012, p. 1090 *sqq.*

⁴⁶ Raymond Aron, *Croire en la démocratie, 1933-1944*, textes édités et présentés par Vincent Duclert, notes de Christian Bachelier, Paris, Fayard, Pluriel, 2017, p. 63.

⁴⁷ Olivier Meuwly, « La liberté des anciens et la liberté des modernes », dans Olivier Meuwly (éd.), *Liberté et société : Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Genève, Droz, 2002, p. 31-39 ; Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

⁴⁸ R. Aron, *Croire en la démocratie*, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁹ Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1986, p. 11.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

⁵² Edgar Quinet, *La Révolution. Préface de Claude Lefort*, Paris, Belin, 1987, p. 7.

Il s'en prend autant à la tradition historiographique libérale qu'à celle, plus autoritaire, de la gauche sociale. S'interrogeant sur le retournement fondamental de la liberté en servitude, l'écrivain regrette que le projet révolutionnaire ait été faussé dès son origine. En effet, un despotisme en aurait chassé un autre : condamnant de concert le « révolutionnarisme jacobin » et le « bonapartisme », l'auteur de *La Révolution* affirme que tous les idéologues qui tenteraient de prôner la violence pour établir leur ordre, en faisant fi des libertés individuelles, lèsent les véritables principes qui rendent possible une révolution réussie⁵³. Or, cette compromission de l'authentique liberté avec l'autorité, tangible pendant la Terreur, Quinet en décèle les ferments et origines intellectuelles dans le caractère spirituel et religieux de la Révolution.

Détestant toute idolâtrie, qui contraste avec son intransigeant civisme républicain, Quinet reproche aux jacobins et aux socialistes de vénérer soit la Révolution, soit l'humanité, aux bonapartistes de placer leurs espoirs dans un seul homme⁵⁴. Cette tendance à l'idolâtrie serait une menace directe à la « valeur inconditionnée de la liberté individuelle » et découlerait de la « timidité d'esprit » des révolutionnaires⁵⁵. Ces derniers n'auraient pas osé rompre avec les cadres spirituels et mentaux, rupture que Quinet juge décisive à la réussite des révolutions modernes : « La Révolution, il la voit écartelée entre l'ambition d'une innovation radicale et la peur de trancher les liens les plus anciens, les plus secrets, les plus serrés de la croyance, ceux du catholicisme. L'esprit de la Révolution se débat avec son double »⁵⁶. La perpétuation du culte catholique en France aurait donc été le manquement central des révolutionnaires. Laissant subsister le ferment des despotismes futurs, Quinet, dont la mère est calviniste, leur reproche le maintien du catholicisme, qui engagea les hommes de l'époque à conserver la foi en une transcendance contraire aux libertés individuelles.

De l'avis de Quinet, les révolutions réussies, celles où la véritable démocratie perdure, sont à chercher du côté des États-Unis, de la Scandinavie, de la Hollande, de la Suisse et de l'Angleterre. En bref, dans des États protestants. L'établissement de ces républiques serait directement dû aux prémices spirituelles de la liberté de conscience, héritage de la Réforme. Avant eux, Quinet évoque l'approche de Georg Jellinek, d'Ernst Troeltsch, d'Émile Doumergue et de nombreux auteurs, issus d'une école de pensée qui relate l'évolution de la liberté avec la Réforme comme point de départ. En n'osant pas définitivement rompre avec le catholicisme, il regrette un échec prévisible dès les premiers temps de la Révolution et aperçoit

⁵³ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 12 et 23.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

l'alternance du despotisme et de la liberté luttant contre les sociétés organiques, sous leur forme jacobine ou bonapartiste. Républicain et laïc, Quinet n'appelle pas à l'adoption du protestantisme en France. Il n'en idéalise pas moins la confession protestante, car il voit la Réforme comme « l'origine de l'émancipation de l'individu » et lui offre le rôle enviable d'incubateur moral de la liberté⁵⁷.

À n'en pas douter, pour ces penseurs, la Réforme est une matrice symbolique incontournable, qu'ils intègrent à une « réflexion sur la temporalité historique ». Ils en dégagent un « temps de la révolution et le temps de la pétrification »⁵⁸. Alors qu'une révolution procède à un changement et des innovations, elle crée dans le même temps des institutions qui contribuent à paralyser les croyances et pratiques humaines, à tout cristalliser en l'état, faisant perdre aux hommes leur pouvoir d'agir. Ponctuellement, des événements révolutionnaires permettraient de contester ces forces d'inertie qui étouffent l'esprit humain, d'exiger « de rejoindre le mouvement du commencement »⁵⁹. La Réforme, au même titre que la Révolution, aurait été une de ces manifestations d'un cycle de longue durée, qui tranche avec la vision progressiste que Quinet reproche aux historiens libéraux, trop prompts à lire l'histoire comme une marche continue vers le progrès⁶⁰. Harold J. Berman fait de même lorsqu'il appelle à réintégrer l'étude de la tradition juridique occidentale dans une temporalité qui relativise les théories positivistes faisant de la seule Réforme la mère de la modernité, tout en insistant sur l'importance des systèmes chrétiens de croyances dans les grands phénomènes révolutionnaires (au nombre de 6) qu'il isole dans une histoire millénaire et cyclique⁶¹.

Michael Walzer, dans son ouvrage sur les origines du radicalisme politique, partage cette approche⁶². Il le fait en nuanciant le « modèle de Max Weber », dont la mauvaise lecture faite par des chercheurs ne gardant que les idéaux-types réduit la révolution spirituelle du XVI^e siècle à son action directe dans l'établissement de la modernité⁶³. Walzer reproche à Weber de suggérer qu'il n'y aurait qu'une seule société capitaliste et qu'une seule révolution de type

⁵⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁰ Aude Déruelle, « La « marche du progrès ». Autour d'une métaphore », *Arts et savoirs*, 2019, n° 12, 2019.

⁶¹ H.J. Berman, *Droit et révolution*, *op. cit.*, p. 33 *sqq.* Berman nuance ainsi le caractère unique et laïc de la Révolution française, puisqu'elle serait une révolution dont l'origine est elle-aussi religieuse, au même titre que celles qui l'ont précédées et qui la suivent. Il s'agit des fractures suscitées par la réforme grégorienne (le pouvoir du pape compense celui des rois), par la réforme luthérienne, par la réforme calviniste anglaise, par la révolution américaine, française et, enfin, la révolution bolchévique. Voir la synthèse faite par V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 167-172.

⁶² Sur ces moments de crise propices à une réflexion sur la société avec la perspective du lien entre protestantisme et démocratie, voir Jacques Ellul, « Les sources chrétiennes de la démocratie » dans *La démocratie pluraliste*, Paris, Economica, 1981, p. 201-223.

⁶³ M. Walzer, *La révolution des saints*, *op. cit.*, p. 11 et 34.

bourgeois, créatrice de notre modernité. Il se propose plutôt d'intégrer la réflexion sur le radicalisme à l'hypothèse qu'elle est le résultat de crises de modernisation, perceptibles à divers moments du passé⁶⁴. La *Révolution des saints* entreprend par conséquent d'affiner le modèle et fait une étude de cas d'individus radicalisés au sein du puritanisme anglais, propice à des généralisations. C'est lors de ces événements que, comme l'écrit Berman, des changements suscitent des évolutions sémantiques issues de compromis entre « certaines visions utopiques des premiers révolutionnaires et certaines traditions contre lesquelles ils s'étaient initialement insurgés. Chacune des Révolutions a transformé la tradition occidentale du droit, mais, en fin de compte, chacune est restée ancrée dans cette tradition »⁶⁵.

Entre continuité et transformation, les phénomènes révolutionnaires cultivent une relation étroite au fait religieux et, si Walzer reproche à Weber l'unicité de son approche, il n'en estime pas moins que la discipline des auteurs de la Révolution anglaise est un pendant à l'ascétisme calviniste mis en lumière par le sociologue allemand. Le radicalisme serait donc aussi un résultat « de la théorie calviniste de l'activité mondaine, avant même que le protestantisme ait insufflé son réalisme religieux dans l'ordre économique »⁶⁶.

Produit d'un contexte historique bien spécifique, le saint puritain est le récipiendaire d'une époque lors de laquelle des individus sont rendus perméables à une stricte discipline idéologique. Au XVI^e siècle, Walzer décèle plusieurs conditions à cette mutation des calvinistes vers les radicalisés, car leur idéologie façonne une nouvelle conception du monde, libératrice du passéisme politique au travers d'une vaste réflexion sur la notion de conscience individuelle⁶⁷. Ce faisant, « les calvinistes ont déplacé le centre de la pensée politique du prince au saint (ou à un groupe de saints), et ont construit une justification théorique de l'action politique indépendante »⁶⁸.

En traitant de la subjectivité, Walzer rapproche le saint du citoyen. Il postule que, pour la première fois, des individus privés s'intègrent dans l'ordre politique et le contestent potentiellement. Sa recherche s'inscrit dans la vision moins progressive que cyclique de l'histoire, directement liée à un renouvellement, dès 1945, des « analyses produites par les penseurs du XIX^e siècle [qui] ont certes diversement contribué à l'élaboration de la pensée

⁶⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁵ H.J. Berman, *Droit et révolution*, *op. cit.*, p. 72 et 612 *sqq.* Nous partageons la définition que Berman fait de la révolution, « changement fondamental, rapide, aux effets durables, dans le système politique et social d'une société, affectant fondamentalement la population elle-même dans ses attitudes, son caractère, son système de croyances ». *Id.*, p. 32.

⁶⁶ M. Walzer, *La révolution des saints*, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 15.

politique contemporaine ». Celles-ci sont alors réévaluées « par les penseurs les plus contemporains qui discutent de leur pertinence dans un monde marqué par la fin des grandes idéologies »⁶⁹. Berman, Walzer et Lefort congédient la foi que les historiens précédents avaient dans le progrès continu et appellent à étudier le radicalisme calviniste en le réintégrant à son contexte, à voir dans cette ascèse le produit d'une crise de modernisation davantage que le fruit et la matrice de la modernité en tant que concept construit⁷⁰. Ce faisant, l'historiographie anglo-saxonne contribue à revisiter le mythe et à relativiser « l'apport protestant à l'histoire de la modernité »⁷¹, bien que sa persistance suscite des querelles académiques qui ne sont pas sans rappeler les débats entre Boutmy et Jellinek. On le remarque par exemple dans une recension sévère que Catherine Maire fait de l'ouvrage d'un collègue américain sur l'origine religieuse et protestante de la Révolution française. L'historienne déplore un biais identitaire, *whig* et américain dans l'approche de Dale Van Kley⁷². Ce dernier, autre spécialiste du jansénisme, maintient sa thèse de l'origine religieuse d'une Révolution prenant un caractère largement antireligieux, contre l'approche de Maire, qu'il juge excluante⁷³. Ce cas atteste des oppositions violentes que peut encore susciter la quête des origines des libertés modernes, entre la volonté de certains de conserver le rôle certes médiat qu'aurait joué la révolution religieuse dans l'établissement de la modernité, qui bute sur le rejet des idéaux-types trop rigides ou sur le refus catégorique d'établir un lien, même distendu⁷⁴.

C'est à une réévaluation objective et pondérée du modèle webérien que s'attelle donc Michael Walzer, l'un des chercheurs à contribuer aux apports anglo-saxons dans la critique du mythe. Il élargit son angle problématique en soulignant que, face aux recompositions de l'histoire lors d'effondrements systémiques, les individus se soumettent potentiellement à d'autres formes de disciplines idéologiques, qui changent le contenu des mots. Si Walzer le dépeint pour le calvinisme et le puritanisme de la première modernité, il sous-entend que sa réflexion a également cours pour la discipline idéologique jacobine ou bolchévique. Sa démarche recoupe donc celle de Berman, car elle dénie son unicité à la Révolution française, l'intégrant à un faisceau plus large de phénomènes révolutionnaires, tout en dévoilant

⁶⁹ V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 10. « Il a fallu attendre la remise en question de l'idéologie du progrès continu, l'affirmation d'un « retour du religieux », brandi comme un épouvantail. et enfin le déclin ressenti des valeurs républicaines dans la seconde moitié du XX^e siècle pour que ce débat soit enfin réévalué et que ses attendus soient rediscutés, grâce à l'apport d'une historiographie renouvelée ».

⁷⁰ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 34.

⁷¹ V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 162.

⁷² *Ibid.*, p. 163.

⁷³ *Ibid.*, p. 164-165.

⁷⁴ Sur la mauvaise lecture de Weber, voir H.J. Berman, *Droit et révolution*, op. cit., p. 66 sqq.

l'influence qu'une historiographie protestante a eue sur les analyses contemporaines du fait religieux et politique.

Ces études nous rappellent les risques induits par une enquête qui ferait l'impasse de la précision et qui postulerait que les idéologies flottent de manière diachronique, sans que les hommes travestissent les mots, que leurs actions modifient leur sens. Les contradictions et paradoxes des calvinistes, « qui évoluent prudemment entre l'ancien et le nouveau », sont aussi l'une des raisons aux généalogies multiples à l'origine desquelles ils se trouvent⁷⁵. Sous la pression de changements sociaux très rapides ou des persécutions, leurs propositions intellectuelles rompent certes avec l'ordre établi, mais elles se voient aussitôt nuancées par leurs propres auteurs, apeurés par leur hardiesse. Cet état de fait, Walzer en décèle la cause dans « l'interaction entre des hommes intéressés et réalistes et des idées et symboles abstraits »⁷⁶. Pour former leur « arsenal idéologique », où des lieux communs voisinent des expressions neuves, ces protagonistes, acteurs et auteurs de l'histoire, se tournent vers des textes anciens et les réinterprètent en fonction de leurs visées activistes :

Les idéologies passent par un processus de mutation et de développement qui constitue un aspect de l'histoire politique et sociale en même temps qu'il est un élément de l'histoire des idées. Les hommes agissent, et ils expliquent leurs actes en termes idéologiques. Ils s'organisent, et s'expliquent les uns aux autres leurs organisations. Ce faisant, ils ne cessent de transformer le langage, les images et les concepts qui leur servent de moyen d'expression⁷⁷.

Le calvinisme est un exemple de cette « harmonie incertaine ». En tant qu'idéologie, il crée les conditions d'un bouleversement, mais en appelle simultanément à conserver un ordre primitif, pas à élaborer « une utopie d'édification et de discipline morale ou une grande justification d'un ordre politique innovant »⁷⁸. Si le calvinisme est tant étudié par des sociologues et historiens des révolutions, c'est qu'il est un « instantané de l'organisation pratique et sociale du monde, qu'il théorise pour délivrer un schéma organisationnel », un miroir grossissant des mutations fragiles des sociétés de la première modernité⁷⁹. Cette intuition est partagée par l'historien Patrick Cabanel, qui voit dans le protestantisme français un observatoire de phénomènes sociaux en constante recomposition⁸⁰. S'il ne postule pas de relation formelle entre idée républicaine et calvinisme, Cabanel décèle certaines conjonctions différées entre démocratie et religion réformée.

⁷⁵ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 83.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁰ Patrick Cabanel, « Christianismes et démocratie » dans Patrick Cabanel et Jean-Marc Février (éd.), *Questions de démocratie*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 207-237.

De la même manière, Walzer prend la casuistique calviniste et son incroyable production documentaire comme une loupe à partir de laquelle il mesure l'évolution des concepts et leur inscription dans un contexte de contestation des cadres traditionnels. On le remarque dans son analyse de la mutation du mot de réforme, dont la définition par les protestants des premières générations n'est plus la même que celle des puritains, auteurs de la Révolution anglaise. Pour Luther ou Calvin, le terme de réforme signifie la restauration d'un état originel qui, paradoxalement, suscite des changements radicaux, en dépit « du culte de la coutume et des précédents »⁸¹. Le mot change progressivement de nature, pour s'associer à une notion de révolution qui accompagne la conviction des protagonistes de percevoir dans le cours de l'histoire le signe d'une progression continue, celle qui berce la pensée des acteurs et intellectuels du XIX^e et du XX^e siècle⁸².

Au XVI^e comme au XIX^e siècle, des notions sémantiques sont décriées dès lors que les cadres de la société sont mis à l'épreuve. Si des auteurs traitent ainsi conjointement de la Réforme et de la Révolution, c'est qu'ils tentent, dans les deux cas, de se tourner vers l'histoire, à la recherche d'un esprit nouveau qui leur permettrait d'expliquer les bouleversements qu'ils sont en train de vivre. Cette recherche des textes résulte d'une forme d'obsession des origines intellectuelles, qui étreint des acteurs de l'histoire en fonction de ses mutations et des objectifs qu'ils poursuivent⁸³. Or, de telles entreprises doivent passer par une recontextualisation minutieuse, sans quoi les faisceaux d'idées étudiés ne seraient plus compréhensibles⁸⁴. Certes, une crise conduit Doumergue à donner au calvinisme, en 1917, le rôle enviable d'offrir « toutes les solutions démocratiques et conservatrices dont l'Europe a besoin pour sa reconstitution »⁸⁵. Mais une approche contextuelle de l'histoire des idées, théorisée par Quentin Skinner, doit permettre de mieux saisir les raisons de l'évocation invariable de ce lieu commun⁸⁶.

En effet, lorsqu'il aperçoit dans le « plébiscite de Réformation » de Genève et dans le calvinisme le « berceau de la démocratie moderne »⁸⁷, Charles Borgeaud ne lit-il pas l'histoire par sa fin ? Ne prend-il pas le risque de traiter de concepts sans faire référence à leur contexte de production ? Ne se hasarde-t-il pas au péril de la téléologie ? La présente recherche relit certains débats quant à la définition de ces liens et délivre un travail conceptuel sur la

⁸¹ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 26.

⁸² V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 10.

⁸³ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁴ Nicolas Brisset, « Qu'est-ce qu'un contexte ? Quentin Skinner et l'histoire des idées », *Oeconomia*, 2020, 10-3, p. 581-592.

⁸⁵ E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps. La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*, vol. 7, Genève, Slatkine reprints, p. VIII.

⁸⁶ Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009.

⁸⁷ Charles Borgeaud, *L'adoption de la Réforme par le peuple de Genève, 1536*, op. cit., p. 30.

profondeur historique des notions qui ont engagé des protagonistes à souligner le rôle du protestantisme dans l'établissement des démocraties et républiques. Dans un article où il traite de la notion de blasphème, Olivier Christin rappelle les dangers de « succomber à l'illusion nominaliste d'un objet ou d'une catégorie « blasphème » stable à travers les siècles, les genres et les hommes »⁸⁸. Dans le cas de la démocratie, l'apparition du terme dans des « textes de natures et d'époques différentes », tels ceux de Luther et Calvin, « ne veut pas dire qu'il désigne invariablement la même chose et a fortiori les mêmes propos »⁸⁹. Comme la notion de blasphème, de celle de droits individuels, de subjectivité, de souveraineté ou de laïcité, celle de démocratie n'est « jamais un acquis définitif, elle ne cesse de se transformer »⁹⁰. Considérer la Réforme en tant que point de départ du monde moderne rend par conséquent nécessaire de trouver des méthodes qui permettraient de mesurer comment les termes de protestantisme, de modernité, de démocratie ou de république évoluent au fil du temps.

Certes, Jean Calvin parle de démocratie, Martin Luther de liberté, Théodore de Bèze de souveraineté. « Maître de l'équivoque », auteur d'une œuvre qui « possède cette grande vertu politique qu'est l'ambiguïté », Calvin applique une formidable « énergie aux problèmes de l'organisation ecclésiastique ». Engagé dans la voie de « l'innovation systématique », dans une réflexion sur l'Église qui remplacera Rome et la manière cela laquelle s'opère ce changement, il est logique que Calvin se soit penché sur la nature et les fonctions du gouvernement dans la sphère civile et ecclésiastique⁹¹. Il est donc compréhensible qu'il soit évoqué, positivement ou négativement, dans des études sur le gouvernement. Or, comme le souligne Hubert Bost, Calvin « n'a nullement l'intention de servir de caution à quiconque prétendrait contester la légitimité de la monarchie française », refusant même tout principe de porosité « entre le gouvernement de la vraie Église et celui de l'État »⁹². Sa conception de la démocratie est pleine de méfiance envers les qualités que nous lui prêtons en tant que régime sécularisé et moderne, car Calvin et ses contemporains sont terrorisés par la perspective d'une anarchie qu'ils assimilent à un régime où le peuple – ignorant de nature selon eux – serait souverain et déciderait collectivement⁹³.

⁸⁸ Olivier Christin, « Sur la condamnation du blasphème (xvi^e-xvii^e siècles), *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1994, vol. 80, n° 204, p. 44.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ V. Zuber, *La laïcité en débats*, *op. cit.*, p. 11.

⁹¹ M. Walzer, *La révolution des saints*, *op. cit.*, p. 40-41.

⁹² Hubert Bost, « De la « vraie Eglise » et du « gouvernement civil » : la démocratie serait-elle contagieuse ? », dans Jacques Varet (éd.), *Calvin : naissance d'une pensée*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2012, p. 72-73.

⁹³ *Ibid.*, p. 71.

Si l'ecclésiologie calvinienne peut donc favoriser une « culture démocratique » au sein des Églises, que cette dernière pourrait avoir eu, à terme, un impact politique⁹⁴, il s'en faut de beaucoup pour que le réformateur se réclame d'une démocratie dans son sens actuel. Hubert Bost insiste sur les témoignages de soumission à l'autorité royale des calvinistes, malgré une « tension dialectique » fondamentale qui parcourt toute la production littéraire protestante : le paradoxe entre un *pôle Romains 13* (« Soyez soumis aux autorités ») et un *pôle Acte 5, 29* (« il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes »)⁹⁵. Parallèlement à leur réflexion sur l'organisation de l'Église nouvelle, les réformés français se confrontent à ces paradoxes.

Par conséquent, en se questionnant sur le caractère républicain du calvinisme, Patrick Cabanel prolonge l'idée d'un lien « médiatisé »⁹⁶, favorisé par le fonctionnement interne des Églises réformées où l'historien décèle une certaine inclination au modèle républicain : « Délibération, représentation, responsabilité, suffrage à plusieurs degrés, les institutions et l'esprit qui font la démocratie se retrouvent dans la vie des Églises calvinistes »⁹⁷. Or, ici encore et Cabanel le précise, ce qui est « particulièrement net » au XIX^e siècle, avec l'élection des consistoires et conseils presbytéraux au suffrage censitaire puis universel masculin, ne l'est pas au XVI^e siècle.

Lors de la première modernité, les modalités de l'élection ne sont pas les mêmes. Des concepts tels que la représentation, le suffrage ou la responsabilité individuelle sont loin de désigner des visions et divisions du monde similaires, à plusieurs siècles d'écart. Cela n'empêche toutefois pas Patrick Cabanel de conserver l'idée d'une communication, certes très indirecte, entre la culture républicaine des Églises et une prédisposition des fidèles calvinistes au régime républicain moderne. L'historien reprend le postulat wébérien de certaines « affinités entre *motifs* religieux et *tissu* matériel et politique de nos sociétés »⁹⁸, se refusant à tracer un lien de cause à effet, trop simpliste et mécanique, mais sans s'interdire de congédier l'absence d'une liaison :

C'est bien là que se trouve la clef : le lien authentique entre le calvinisme et la république n'est pas de l'ordre de la matrice, de la cause à l'effet, mais du *transfert*. Les contenus changent, et même radicalement (de la Bible à l'indépendance ou à la Révolution), mais la forme demeure : la culture de la dispute, de l'alignement et du comptage des arguments, de la liberté de parole, de lecture, de débat et de critique. Parlera-t-on de sécularisation des intérêts ? Je crois qu'il faut rester en deçà, dans le domaine de la technique de la parole et de la pensée. L'Église a servi, bien malgré

⁹⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁹⁵ Hubert Bost, « Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution », *Anglophonia*, 2005, vol. 17, n° 1, p. 14.

⁹⁶ Patrick Cabanel, « Le calvinisme est-il républicain ? », *Anglophonia*, 2005, vol. 17, n° 1, p. 474.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 476.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 479.

elle, de lieu d'apprentissage et de formation permanente : on élit son pasteur, on discute son sermon ? On pourra dès lors élire son prince, discuter son discours ou sa loi⁹⁹.

Quant au contenu, Cabanel affirme que le XVI^e siècle est très éloigné de la sécularisation, que l'espace public n'est pas autonome, qu'il ne saurait être question de postuler que la société républicaine moderne puisse sortir directement d'un moule protestant. Quant à la forme toutefois, dans l'Église ou dans l'État, il décèle des approches culturelles semblables entre Églises protestantes et sociétés politiques modernes, prolongeant la notion qui permettait à Max Weber d'exprimer la complexité de cette relation, cette « très belle et un peu obscure (d'où son charme et sa profondeur) expression d'affinités électives (*Wahlverwandtschaft*), empruntée à Goethe »¹⁰⁰.

L'ambition de cette thèse est donc d'explorer la profondeur historique du protestantisme et de la démocratie, de s'inscrire dans la continuité de la phrase de l'ethnologue Jean Pouillon et d'offrir un éclairage nouveau à ce fait discuté jusqu'aujourd'hui. Ouvrant cette introduction, la métaphore des mots vivants à l'inverse des serpents, qui changent de contenu mais non de peau, doit rappeler les précautions à prendre lorsque l'on traite de l'évolution historique du langage et de notions telles que le protestantisme et la démocratie. En effet, comment définir cet objet que l'on désigne par protestantisme ? Au XVI^e siècle, la notion n'existe pas : pour indiquer les partisans de confessions chrétiennes issues de la Réforme entamée vers 1517, on utilise des termes variables, tels que protestants, évangéliques, religionnaires, voire, sur un ton dépréciatif, le nom des doctrines établies à la suite des chefs de ce que les catholiques romains perçoivent comme des sectes, luthériennes, zwingliennes, calvinistes ou anglicanes¹⁰¹. Ce n'est qu'entre le XVIII^e et le XIX^e siècle que le concept de protestantisme devient un substantif opposé au catholicisme, qui regroupe les divers courants consécutifs aux protestations de Luther ou de Calvin¹⁰². Et il serait encore possible, à l'époque contemporaine, de distinguer plusieurs branches du protestantisme, telles que le protestantisme traditionnel, orthodoxe, évangélique ou éclairé¹⁰³.

Cette clarification sémantique permet de poser une première limite à ce travail. Si l'on traite du protestantisme en général, notamment dans une partie contemporaine, notre attention

⁹⁹ *Ibid.*, p. 477.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 478.

¹⁰¹ Thomas Kaufmann, *Histoire de la Réformation : mentalités, religion, société*, Genève, Labor et Fides, 2014 ; Thomas Kaufmann, « Comment écrit-on une histoire de la Réforme ? Réflexions historiographiques et théologiques », *Études théologiques et religieuses*, 2015, vol. 90, n° 1, p. 31-50.

¹⁰² P. Cabanel, *Histoire des protestants en France*, *op. cit.* ; Jean Baubérot et Marianne Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants : une minorité en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris, Ellipses, 2016.

¹⁰³ Maria-Cristina Pitassi, « Théologie genevoise du XVIII^e siècle et libéralisme. Généalogie ou mythologie? », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2013, vol. 93, p. 519-536.

se porte principalement sur le calvinisme et le zwinglianisme, les deux branches principales du protestantisme réformé implanté en Suisse et en France, les deux espaces sélectionnés pour l'enquête. Ces deux confessions se distinguent du luthéranisme sur des aspects doctrinaux, mais ce sont surtout les divergences structurelles et ecclésiologiques sur lesquelles nous nous arrêterons. Certes, la question de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie peut avoir des répercussions sur la manière d'organiser les Églises restaurées dans leur prétendue pureté. Toutefois, c'est davantage du contexte d'établissement du zwinglianisme et du calvinisme que l'on traitera, pour mesurer leur effet sur une organisation ecclésiastique pensée dans le cadre d'une Réforme humaniste, urbaine et communautaire, éloignée de la Réforme princière de Martin Luther¹⁰⁴. Depuis les années 1970, des spécialistes d'histoire du droit et des institutions ont retracé la position des communes rurales et urbaines dans l'organisation socio-politique de la première modernité. Portés à la Réforme, ces travaux permettent de nuancer la thèse de l'individualisme protestant pour réhabiliter la composante communautaire des confessions réformées.

Dans les années 1980, Peter Blickle forge ainsi le concept de communalisme afin de rappeler le rôle moteur joué, au XVI^e siècle, par les communautés d'habitants dans l'adoption de la Réforme, cette dernière étant elle-même le produit de « la communalisation de l'Église et [de] la reconfiguration de la *Gemeinde* politique en *Gemeinde* chrétienne [...] Ce phénomène est encore plus marqué lors de la seconde Réforme : les communautés ecclésiastiques fondées par Zwingli et Calvin furent dotées de structures analogues à celles des communes politiques »¹⁰⁵. S'il est légitime de souligner « un lien de causalité réciproque entre la sanctification de la commune politique et la politisation de la paroisse chrétienne », il faut se garder de voir dans ces cas les prémices du républicanisme moderne, puisque l'établissement des États contemporains s'est largement opéré au détriment de l'autonomie des communes. L'approche de Blickle est donc stimulante, mais la démocratie dont traite le communalisme diffère des représentations actuelles du « gouvernement populaire », conditionnées par le programme des révolutions atlantiques.

¹⁰⁴ Bernd Moeller (éd.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh, G. Mohn, 1978 ; Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

¹⁰⁵ Claudia Ulbrich, « *Gemeinde* : commune, paroisse », dans Philippe Büttgen et Christophe Duhamelle (éd.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 393-409 ; Peter Blickle, « Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland » dans Helmut Georg Koenigsberger (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988 ; Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München, Oldenbourg, 1987 ; Robert W. Scribner, « Communalism : Universal Category or ideological Construct? A Debate in the Historiography of early modern Germany and Switzerland », *The Historical Journal*, 1994, 37, 1, p. 199-207.

Dans la lignée de la métaphore suggestive du serpent de Jean Pouillon, il résulte en conséquence que les termes de démocratie et de république sont tout aussi problématiques que celui de protestantisme. Au XVI^e siècle, des républiques existent, notamment en Suisse¹⁰⁶. Elles sont des corps politiques composés de « membres égaux en droit », qui désignent des représentants pour administrer les affaires courantes¹⁰⁷. Dans l'Ancienne Confédération suisse, ces républiques peuvent être urbaines ou communautaires et sont liées par des conventions qui ne les obligent pas absolument les unes aux autres. De plus, ces entités fondent elles-mêmes leurs libertés dans l'obédience à un seigneur supérieur, puisque leurs privilèges sont octroyés par l'Empereur. Il s'en faut de beaucoup pour que ces républiques impliquent la démocratie, qu'elles combattent la plupart du temps : la souveraineté populaire moderne, le pouvoir du peuple et par le peuple, est en effet une invention des révolutions des XVIII^e et XIX^e siècles, bien que ces dernières affirment trouver leur origine dans l'Antiquité ou la Renaissance¹⁰⁸. Cette thèse permettra ainsi de démontrer que le concept de république et celui de démocratie ne sont ni des synonymes, ni des données ahistoriques : ils peuvent dissimuler la captation de privilèges par une minorité, l'écrasement des droits individuels par la volonté générale, désigner la notion plus neutre d'État en tant que chose publique, mais ils sont aussi des notions construites, réinterprétées et chargées idéologiquement, à divers moments de l'histoire.

Le survol historique et historiographique qui scande cette introduction nous rappelle l'importance des précautions à prendre quant à l'historicité des concepts, parfois négligée par des observateurs qui, simultanément, sont acteurs d'une histoire, qui poursuivent l'ambition d'établir ou de combattre la république. Les exemples de Jean Jaurès, d'Edgar Quinet, d'Ernst Troeltsch, de Max Weber ou de Charles Borgeaud ont permis de le montrer : l'interrogation est ancienne et majeure, le lien souvent postulé et affirmé par des penseurs qui s'opposent souvent directement. Or, ils se rejoignent pour tracer communément, et à des degrés variables, cette généalogie. Dans un article suggestif où il dresse une synthèse de l'approche que plusieurs historiens se font de la Réforme, du protestantisme et de leurs rapports avec la démocratie et les régimes républicains, Mario Turchetti tente de séparer les historiens favorables des

¹⁰⁶ André Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft » dans Peter Blickle (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 103-142 ; Eric Gojosso, *Le concept de république en France (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Aix-en-Provence, Presses univ. d'Aix-Marseille, 1998.

¹⁰⁷ Thomas Maissen, « République », *DHS* ; Andreas Würzler, « « The League of the Discordant Members » : or How the Old Swiss Confederation Operated and How it Managed to Survive for so Long » dans André Holenstein, Thomas Maissen et Maarten Prak (éd.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, University Press, 2008, p. 29-50.

¹⁰⁸ Thomas Maissen, « Inventing the Sovereign Republic : Imperial Structures, French Challenges, Dutch Models and the Early Modern Swiss Confederation » dans Thomas Maissen, André Holenstein et Maarten Prak (éd.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, University Press, 2008, p. 125-150.

détracteurs et des mitigés¹⁰⁹. Il compte Hans Baron, Helmut Georg Koenigsberger et, avant eux, Weber et Troeltsch, dans le groupe des penseurs favorables, qui tranchent avec un Charles Mercier ou un Victor Carrière.

Finalement, une constellation d'auteurs aux positionnements moyens et modérés envisage d'éviter le piège des questions « mal posées »¹¹⁰. À cet égard, il souligne à raison l'importance des réflexions lancées par plusieurs chercheurs anglo-saxons, tels que Robert M. Kingdon, Robert D. Lindner, John T. McNeill ou William Monter¹¹¹. Kingdon, et plusieurs historiens français à sa suite, insistent sur les risques que prendrait une histoire intellectuelle et conceptuelle qui pencherait trop vers la diachronie, qui verrait en Calvin un précurseur en abordant le problème non en historien, mais en philosophe¹¹². C'est de ces courants, qui tentent l'impartialité tout en reconnaissant que toute histoire a sa part de subjectivité et d'analyse influencée par le présent, que se réclame cette étude¹¹³.

Comme le font Patrick Cabanel, Hubert Bost, et Paul Viallaneix et Jean Baubérot avant eux, Kingdon et Lindner rappellent que l'usage de procédures électives dans les consistoires et synodes réformés du XVI^e siècle peut certes constituer « une étape décisive vers un gouvernement ecclésiastique représentatif »¹¹⁴, mais que ces élections cooptées se rapprochent plutôt d'une espèce d'aristocratie pratiquée dans les républiques d'Ancien Régime, ou encore que tous les réformés refusent catégoriquement de préconiser l'adoption d'un modèle démocratique dans la société civile. Affirmer une « porosité entre l'ecclésiologie réformée » et l'établissement de la démocratie séculière reviendrait à faire des calvinistes des messianistes

¹⁰⁹ Mario Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne » dans Martin Ernst Hirzel et Martin Sallmann (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Église et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 296-298 ; V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 165 sq.

¹¹⁰ M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 295.

¹¹¹ Hans Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », *Church History*, 1939, vol. 8, n° 1, p. 30-42 ; Winthrop S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », *Church History*, 1946, vol. 15, n° 3, p. 177-194 ; Helmut Georg Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century », *The Journal of Modern History*, 1955, vol. 27, n° 4, p. 335-351 ; Robert M. Kingdon, « Calvinism and Democracy : Some Political Implications of Debates on French Reformed Church Government, 1562-1572 », *The American Historical Review*, 1964, vol. 69, n° 2, p. 393-401.

¹¹² M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 294 ; V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 166.

¹¹³ P. Cabanel, « Le calvinisme est-il républicain ? », art. cit. ; Hubert Bost, « Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution » art. cit, p. 13-24 ; Yves Krumenacker, « La démocratie chez Calvin et ses héritiers », *La Revue réformée*, 2010, p. 95-108 ; Thomas Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? Le choix religieux comme une situation de crise », *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 2015, vol. 42, p. 94-110.

¹¹⁴ Robert M. Kingdon, « Calvin et la démocratie », dans Paul Viallaneix (éd.), *Réforme et Révolutions. Aux origines de la démocratie moderne*, Millau, Presses du Languedoc, 1990, p. 54 ; Robert M. Kingdon, « Calvinisme et démocratie », *Annuaire de l'EPHE*, 1988, 97, p. 392-394 ; M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 294.

radicalisés, validant les stratégies argumentatives des controversistes catholiques des XVI^e et XVII^e siècles, prompts à « dénoncer le protestantisme comme un ferment de sédition »¹¹⁵.

Mario Turchetti, Jean Baubérot, Hubert Bost, Valentine Zuber et Patrick Cabanel appellent dès lors à combiner l'analyse diachronique et synchronique, dans l'espoir de répondre à une question complexe en évitant l'ornière de l'anachronisme ou de la téléologie¹¹⁶. Cette thèse veut compléter cette approche en exploitant diverses méthodes, qui nous permettront de déconstruire le mythe. En effet, le simple fait que le problème fasse toujours débat aujourd'hui prouve que l'idée d'une filiation court encore, qu'elle est alimentée de préjugés qui ne proviennent pas uniquement de littérature académique et résulte de son évocation répétée dans le passé. En se replongeant dans l'histoire de cette évidence historiographique, on remonte certains fils de ces généalogies pour comprendre pourquoi, chez ses détracteurs et ses promoteurs, le protestantisme a représenté une entrée privilégiée pour discuter des notions perçues comme modernes¹¹⁷.

Les raisons qui pourraient expliquer la permanence du mythe sont donc multiples. On pourrait trouver un premier élément de réponse dans une espèce de réflexe philologique de ces acteurs de l'histoire¹¹⁸. Confrontés à des mutations et bouleversements fondamentaux, ces individus reprennent des textes canoniques, qu'ils réinterprètent et déforment selon le schéma dégagé par Michael Walzer. À ce titre, le protestantisme et les documents qu'il a produits offriraient un observatoire stimulant, en tant que miroir grossissant d'enjeux qui traversent certes les époques, mais qui ne le font pas sans altération. Le droit, la justice, la subjectivité, le contrat, la souveraineté ou la participation à la vie publique : tous ces éléments sont questionnés par des acteurs de la Réforme et des guerres de Religion, qui leur donnent des réponses inscrites dans leurs propres représentations et visions du monde¹¹⁹. Quelques siècles plus tard, des penseurs exhument ces textes et y voient des justifications potentielles à leurs objectifs spécifiques ou, au contraire, des menaces à leur capital symbolique¹²⁰.

¹¹⁵ H. Bost, « De la « vraie Eglise » et du gouvernement civil », art. cit., p. 67.

¹¹⁶ Jean Baubérot, « Protestantisme et Révolution » dans Michel Péronnet (éd.), *Protestantisme et Révolution. Actes du 6^e colloque Jean Boisset*, Montpellier, Sauramps, 1990.

¹¹⁷ Hansjörg Siegenthaler, « Supranationalität, Nationalismus und regionale Autonomie : Erfahrungen des schweizerischen Bundesstaates, Perspektiven der europäischen Gemeinschaft », *Traverse. Revue d'histoire*, 1994, n° 3, p. 117-143 ; Antoine Compagnon, *Les antimodernes : de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005 ; Pierre Hassner, « Conflit des civilisations ou dialectique de la modernité ? », *Revue Défense Nationale*, 2020, vol. 827, n° 2, p. 111-114 ; Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Gallimard, 2010.

¹¹⁸ H.J Berman, *Droit et révolution*, op. cit., p. 23.

¹¹⁹ Quentin Skinner, *Visions of politics*, 3 vol., Cambridge, University Press, 2002.

¹²⁰ Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985.

Détracteurs et laudateurs du rôle social et politique du protestantisme constituent conjointement un répertoire sur la longue durée, qu'ils travestissent et reprennent, contribuant à sédimer des couches d'analyse dont nous sommes nous-mêmes les récipiendaires. Critiquer cette filiation prétendue doit ainsi montrer que ce que l'on perçoit en tant que réalité et lieu commun est avant tout le fruit de représentations construites, nées de mythologies qui, nonobstant leur « valeur de vérité », peuvent parfaitement réussir à « s'imposer à la croyance collective et à créer, par leur vertu mobilisatrice, les conditions de leur propre réalisation »¹²¹. Pierre Bourdieu l'évoque dans le cas de l'identité, largement issue des classifications qu'en font des chercheurs qui inventent les critères pour « faire le groupe en lui imposant des principes de vision et de division commun »¹²².

Dans notre cas, l'histoire de la généalogie du protestantisme et de régimes républicains et démocratiques est grandement tributaire de ses conditions de formulation et du profil des auteurs qui la façonnent. En effet, ils cherchent à catégoriser des éléments qui leur permettent de dénoncer une altérité nécessaire à leur combat intellectuel. Loin de se revendiquer de la démocratie, des protestants ou philoprottestants finissent par accepter cet héritage. Ils en clarifient la portée et contribuent au développement « d'une philosophie proprement protestante de l'histoire, trop souvent négligée selon nous par les penseurs contemporains français du politique »¹²³. Comme l'indique Valentine Zuber, ces auteurs ont eu un impact considérable sur l'analyse faite de la Réforme, puisque l'interprétation de Max Weber et d'Ernst Troeltsch se retrouve sous la plume de Germaine de Staël, d'Edgar Quinet ou de Jules Michelet : « Par leur action ou leur réflexion intellectuelle, les protestants français ont créé un véritable mythe, celui de l'origine éminemment religieuse et protestante des droits de l'homme et de la démocratie moderne, par l'intermédiaire de la Réforme »¹²⁴.

Cette édification du lien entre protestantisme et démocratie comme bastion imprenable de la recherche académique, certes réévaluée dès 1945, n'en reste pas moins marquée par l'influence de ces écoles de pensée. Elle est non moins favorisée par le refus déclaré du catholicisme de s'emparer de ces questionnements, restant muré dans une prétendue affinité avec la monarchie tracée par les thuriféraires de cette dernière, mais aussi par les anticléricaux

¹²¹ Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1980, vol. 35, p. 68.

¹²² *Ibid.*, p. 66.

¹²³ V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 9.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 11. Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992.

des XIX^e et XX^e siècles¹²⁵. Faire une histoire de la généalogie politique du protestantisme et des républiques, c'est aussi prendre les écrits de ces intellectuels du XIX^e siècle pour des observatoires de la formation des identités politiques et religieuses, puisque ces écrivains « ne peuvent dissocier la politique révolutionnaire de ses racines (et/ou de sa forme) religieuse »¹²⁶. C'est aussi se pencher sur les relations entre Église et État, même fantasmées et faussement présentées comme des évidences. Diverses méthodes nous permettront de lever une partie du voile sur ces malentendus, recodages et réappropriations qui n'empêchent pas des relations de se tracer.

Nous prenons tout d'abord le parti d'en faire une histoire généalogique. À divers moments du passé, le protestantisme contribue à nourrir un débat sur les régimes politiques et les rapports entre pouvoirs et individus. Des protagonistes qui s'opposent de front concourent alors conjointement à forger cette mise en relation, qui déguise les malentendus et incompréhensions à l'origine de ces généalogies multiples, associant pêle-mêle au protestantisme luthérien et calviniste des « forces nationalistes, individualistes, capitalistes et sécularistes »¹²⁷. Le protestantisme est pris comme porte d'entrée pour interroger des concepts, suscitant les controverses entre acteurs qui écrivent et réécrivent l'histoire pour servir leur propre militantisme¹²⁸. Afin de questionner et contester cette évidence, deux moments d'effondrement des cadres de pensée sont sélectionnés. En tant que temps d'épreuve, ces deux périodes conditionnent une nouvelle langue politique, d'où les mots de démocratie ou de protestantisme conservent leur enveloppe, mais changent de sens.

Un premier moment est constitué par la fracture religieuse du XVI^e siècle. Redécouvertes avec les auteurs grecs et latins, les catégories humanistes d'Aristote sont éprouvées lorsque les acteurs se demandent si un roi peut avoir une autre foi que ses sujets, si des élites devenues protestantes peuvent s'intégrer à une aristocratie chargée de l'administration des régimes séculiers, alors que la disparition de l'homogénéité de la croyance pose la question de ce qu'est un peuple¹²⁹. Dans l'intervalle qui sépare la révolte de Luther de l'édit de Nantes, dans plusieurs espaces européens, ces catégories sont repensées et recodées à mesure que des penseurs et

¹²⁵ V. Zuber, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, op. cit., p. 12.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁷ H.J. Berman, *Droit et révolution*, op. cit., p. 64 sq.

¹²⁸ Haim Burstin, *Une révolution à l'œuvre. Le faubourg Saint-Marcel (1789-1794)*, Seyssel, Champ Vallon, 1995 ; Jérémie Foa, « Les acteurs des guerres de Religion furent-ils des protagonistes ? », *Politix*, 2015, n° 112, p. 111-130.

¹²⁹ Alain Badiou, Judith Butler, Georges Didi-Huberman (éd.), *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique, 2013 ; Jean-Marie Paul (éd.), *Le peuple, mythe et réalité*, Rennes, Presses universitaires, 2007 ; Guy Hermet, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989 ; Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

acteurs se les réapproprient¹³⁰. L'autre moment de recomposition d'une synthèse est constitué par le choc des révolutions atlantiques, lorsque des notions telles que « libertés » ne recouvrent plus le concept universel de « liberté »¹³¹. La Révolution américaine, puis la Révolution française, s'intègrent à une vision du monde où le rationalisme déiste défie les religions établies, suscitant des développements sur l'influence des confessions dans le processus révolutionnaire. Pour plusieurs auteurs, loin de souscrire à une vision laïque du militantisme politique, c'est à la religion de compenser les risques d'une démocratie radicale, expérimentée lors de la Terreur. La filiation entre protestantisme et démocratie trouve ainsi une origine contemporaine dans les aléas des révolutions modernes.

Ces deux moments sont les fils conducteurs d'une recherche en deux parties. Or, pour étudier ce malentendu établi dans une histoire au long cours, nous prenons le parti de renverser la perspective et de faire une histoire régressive. Plutôt que d'examiner la constitution progressive de ce lieu commun, selon une histoire linéaire, nous nous approprions l'idée de faire une histoire à rebours, telle que Marc Bloch puis Nathan Wachtel l'évoquent. Cela permet de parer au risque d'écrire une histoire par sa fin et de mettre en présence les écarts qui séparent les mots de démocratie et de protestantisme aux deux périodes sélectionnées : la démocratie désigne ainsi une première partie contemporaine, alors que la seconde partie moderne s'attache au croire que les protagonistes ne peuvent concevoir que dans son homogénéité, révélant des perceptions différentes de la démocratie, en comparaison des nôtres.

Dans *Le retour des ancêtres*, Nathan Wachtel interroge l'identité des Indiens Chipayas, traités de barbares par d'autres ethnies. Sur le ton de l'insulte, leurs voisins les désignent comme les rebuts d'une humanité primordiale, image traditionnelle de « peuple fossilisé » que plusieurs ethnologues ont prise pour argent comptant¹³². Or, Wachtel se demande quelle est la part de construction de cette forte identité chipaya et se questionne sur la pertinence de constater, chez eux, une identité continue et invariable sur quatre siècles, « comme la lumière des étoiles mortes, les vestiges d'une culture partout ailleurs disparue »¹³³. Pour éviter de « projeter schématiquement le présent sur le passé », il étudie la genèse du modèle de société des Chipayas et réfléchit son objet par une histoire régressive que recommandait Marc Bloch : « C'est à partir

¹³⁰ Mary-Nelly Fouligny et Marie Roig-Miranda, (éd.), *Aristote : transmissions et ruptures*, Nancy, Université de Lorraine, 2017.

¹³¹ Thomas Maissen, « Bedrohte Souveränität : Schweizer Städte um 1800 » dans Peter Blickle et Andreas Schmauder (éd.), *Das Ende der Reichsstadtherrlichkeit. Die Mediatisierung der oberschwäbischen Reichsstädte im europäischen Kontext*, Pfendorf, 2003, p. 197-218.

¹³² Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XIXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990, p. 13-14.

¹³³ *Ibid.*, p. 18.

de ce qui, du passé, est vivant dans le présent, que l'on entreprend de reconstituer le film du devenir, avec ses répétitions, ses latences, ses lacunes et ses novations »¹³⁴.

Ainsi que l'indique Wachtel, nous ne nous proposons pas de dérouler le film à l'envers, mais de dévoiler des étapes qui permettent de rendre compte de la construction de notre propre objet de recherche avec une démarche réflexive. Cette introduction part donc du présent et se met en quête de ce passé, « tantôt perdu, tantôt perpétué »¹³⁵, pour montrer certains des sédiments à l'origine d'une mémoire collective prompte à relier le protestantisme à la démocratie. Prendre l'histoire à rebours nous autorise à restituer la pluralité des durées et des événements qui ont contribué à constituer cette généalogie construite, parfois fantasmée, qui n'en est pas moins devenue réelle dans les imaginaires. À la suite de Marc Bloch, la méthode régressive justifie de faire œuvre d'historien moderniste cherchant, par la combinaison d'une approche contemporaine et moderne, à interroger « les catégories mentales du passé, plutôt que de les déclarer en vertu de ses catégories, à lui, confuses ou absurdes »¹³⁶.

L'histoire régressive nous permet de souligner que notre problématique n'est pas de dire que les auteurs qui esquissent une généalogie ont raison ou tort de le faire, mais d'opposer deux parties qui, à parts égales, dévoilent les temps d'épreuve qui conditionnent le tracé de telles filiations¹³⁷. On évite ainsi de faire une histoire d'instantanés mis bout à bout, les deux pans de l'enquête étant opposés pour montrer le hiatus entre des mots refabriqués dans leur contenu, tout en conservant leur enveloppe. La démocratie du croire : le titre de la recherche annonce cette binarité. Elle s'ouvre avec la réflexion contemporaine sur les régimes séculiers et la relation de ces hommes à l'Église, qui se confrontent simultanément à la problématique que pose, lors de la première modernité, l'apparition du pluralisme religieux. Le XVI^e siècle est l'objet de la seconde partie, qui se plonge dans les représentations de textes traitant de la loi, du droit, de la subjectivité, du sacerdoce, du contrat, de la souveraineté ou du peuple : autant d'itinéraires possibles pour discuter, à rebours, de cette évidence.

Ces questionnements peuvent survenir à d'autres moments de l'histoire : on l'a évoqué pour la Première Guerre mondiale et pour la montée des totalitarismes¹³⁸. Ils peuvent apparaître lors de la réforme grégorienne, de la III^e République, de la Révolution anglaise, lors des

¹³⁴ *Ibid.*, p. 19. Voir également Nathan Wachtel, *Des archives aux terrains. Essais d'anthropologie historique*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2014 ; William F. Hanks, « Présent passé, passé présent : les enjeux de l'histoire régressive », *Les actes du colloque du musée du quai Branly Jacques Chirac*, 2016, 7.

¹³⁵ N. Wachtel, *Le retour des ancêtres*, op. cit., p. 21.

¹³⁶ Marc Bloch, « Liberté et servitude », p. 87, cité dans Marc Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, nouv. éd., vol. 1, Paris, Armand Colin, 1960, p. 26.

¹³⁷ Romain Bertrand, *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2011.

¹³⁸ R. Aron, *Croire en la démocratie*, op. cit.

controverses entre Bossuet et Jurieu, consécutives à la révocation de l'édit de Nantes¹³⁹. Nous choisissons toutefois deux époques qui nous semblent agir comme loupe pour mesurer l'évolution des langages politico-religieux et les stratégies sous-tendant à la persistance du mythe, afin de faire une histoire intellectuelle puisant à trois sources. Les travaux de Quentin Skinner et ses réflexions sur les idées en contexte doivent permettre de souligner comment la langue politique fonctionne à un moment donné, mais pas à un autre, et d'apprécier les conditions d'émergence d'une langue politique créatrice d'une nouvelle synthèse, aux deux temps de crise étudiés¹⁴⁰. Dans la lignée de Skinner, il s'agit moins de mettre « exclusivement en valeur les principaux théoriciens que la matrice sociale et intellectuelle générale dont sont issus leurs travaux »¹⁴¹, de s'appuyer sur des textes relus afin de dévoiler leurs idéologies et les généalogies qu'ils contribuent, par ricochet, à fonder.

Dans un second temps, notre approche se réclame de travaux d'historiens seiziémistes français qui ont insisté sur des problématiques renouvelées quant à l'étude des sources de la première modernité. Ils y retracent l'importance des imaginaires et des représentations dans la constitution des identités et altérités¹⁴². Denis Crouzet mobilise ainsi d'importants corpus de documents imprimés afin de rendre compte des inconscients, des vagues d'angoisses eschatologiques qui peuvent saisir les créateurs d'une masse inédite d'imprimés lorsque la chrétienté se divise et que les êtres humains font l'expérience de nouvelles organisations et liturgies¹⁴³. À cet égard, notre corpus de sources privilégie des textes vernaculaires, largement imprimés et diffusés en raison de la crise subie alors, tout en insistant sur la valorisation d'auteurs mineurs et à la marge, dont la qualité des écrits est variable.

¹³⁹ Chrystel Bernat, « Prêcher contre Rome au temps de la Révocation : Babylone, figure archétypale de la polémique anticatholique dans l'homilétique protestante du second XVII^e siècle », *Études Épistémè*, 2020, 38 ; Hubert Bost, *Théologie et histoire. Au croisement des discours*, Paris, Genève, Cerf, Labor et Fides, 1999 ; Yves Krumenacker, « La généalogie imaginaire de la Réforme protestante », *Revue historique*, 2006, n° 638, p. 259-289.

¹⁴⁰ Quentin Skinner et Martin van Gelderen (éd.), *Freedom and the Construction of Europe*, Cambridge, University Press, 2013 ; Martin van Gelderen et Quentin Skinner (éd.), *Republicanism : A shared European Heritage*, Cambridge, University Press, 2002 ; Jean-Fabien Spitz, *La Liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

¹⁴¹ Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 9 ; Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 8 vol., Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

¹⁴² Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997 ; Jean Delumeau et Thierry Waneffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses universitaires de France, 2008 ; Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990 ; Tatiana Debbagi Baranova, *A coups de libelles. Une culture politique au temps des guerres de Religion*, Genève, Droz, 2012 ; Tatiana Debbagi Baranova, « Les guerres de Religion : guerres de médisance ? », dans Sylvie Mougin (éd.), *La Médisance*, Reims, publications du centre d'étude du patrimoine linguistique et ethnologique de la Champagne-Ardenne, 2005, p. 465-487.

¹⁴³ Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de Religion*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

Il s'agit donc de mesurer la circulation des idées et des acteurs à l'aune d'une histoire intellectuelle qui tente, par le biais des imprimés, d'observer les préconceptions des protagonistes par une histoire des idées à mi-niveau, qui se place entre une micro-histoire des pratiques et celle des grandes doctrines. Pour la première partie, on s'intéressera à des libelles, articles de presse et traités politiques. Quant à la deuxième partie, l'attention se porte sur des recueils de sources, recès, miroirs princiers, mais aussi sur des traités théologiques qui ne font pas l'économie de la mention des diverses formes de « police », l'expression ancienne désignant l'État public. Par ce biais, on tente de saisir l'entre-deux des représentations, se plaçant à un degré intermédiaire pour sonder quelles ont pu être, aux deux moments étudiés, les conceptions et préconceptions des acteurs face aux défis suscités par les recompositions de l'histoire.

Une troisième source est constituée de travaux de philosophie, d'histoire du droit et d'anthropologie politique et religieuse, qui prend la Suisse et ses relations à la France en tant qu'observatoire¹⁴⁴. Cet angle suisse nous semble largement sous-estimé, alors même que la circulation intense entre ces deux espaces complices est centrale au tracé de ces généalogies. Ainsi, la connaissance de l'histoire suisse, dans la lignée des travaux de François Walter, Irène Herrmann, Thomas Maissen et André Holenstein, offre un point d'entrée remarquable pour questionner cette filiation à nouveaux frais¹⁴⁵. Aux deux périodes traitées, la Confédération propose un concentré de complexité philosophique et juridique, d'où peuvent se comprendre les notions au fondement de traditions ecclésiologiques, de modes de prise de décision, d'une culture politique subtile et passionnante, retraduite et déformée vers d'autres contextes.

La France est ainsi sélectionnée comme espace de réception de cette réflexion lancée en Suisse, qui fait ensuite l'objet d'une critique depuis le royaume voisin. Outre la relation dialectique entre les deux périodes qui scandent les deux parties de la recherche, l'étude de l'influence de textes et pratiques germaniques sur l'espace francophone doit aussi permettre de jauger les stratégies à l'œuvre lors de l'évocation des liens entre protestantisme et démocratie. Chaque partie s'articule autour de trois chapitres. Le premier chapitre porte sur les débats qui, en France, avant et pendant la Révolution, réactivent la mention du caractère prétendument républicain des calvinistes, par des acteurs inquiets de la disparition de l'alliance de la

¹⁴⁴ *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007.

¹⁴⁵ François Walter, *Histoire de la Suisse*, 5 vol., Neuchâtel, Alphil, 2009-2010 ; Irène Herrmann, *Les cicatrices du passé. Essai sur le gestion des conflits en Suisse (1798-1918)*, Bern, New York, Berlin, Peter Lang, 2006 ; Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz*, Baden, Hier + Jetzt, 2010 ; André Holenstein, Thomas Maissen et Maarten Prak (éd.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, University Press, 2008 ; André Holenstein, *Au cœur de l'Europe : une histoire de la Suisse entre ouverture et repli*, Lausanne, Antipodes, 2018.

monarchie et du catholicisme. Le deuxième chapitre constate l'élargissement des calomnies lancées par des clercs dans des traités monarchistes, auxquels des historiens libéraux répondent de manière circonstancée. Leurs réflexions influencent durablement les analyses ultérieures, comme le montre le troisième chapitre, qui évoque la tentative de plusieurs protestants de dissocier la démocratie radicale d'une république modérée et protestante qu'il appellent de leurs vœux.

Ouvrant la seconde partie, le quatrième chapitre remonte aux sources dont traitent les analystes contemporains. Il prend les votations sur la religion comme itinéraire possible pour percevoir les représentations que les acteurs se font de leur société. Or, puisque les calvinistes sont attaqués pour promouvoir la démocratie, le cinquième chapitre s'arrête sur les raisons ecclésiologiques qui pourraient expliquer cette calomnie apparue dès les débuts de la Réforme. Finalement, le sixième chapitre permettra de souligner que certaines audaces peuvent traverser la frontière confessionnelle, que le radicalisme passe aisément du côté catholique au cas où des partisans intransigeants de la papauté se retrouvent dans une position de faiblesse vis-à-vis de la couronne. Ces situations président à une justification des régimes séculiers dans l'ordonnement chrétien du monde, qui dévoile le hiatus qui sépare les perceptions des républiques, des démocraties et des Églises entre les deux périodes traitées.

Au moyen de ces retournements méthodologiques et de l'exploitation de ces sources, on tentera non pas de lier nos parties par une causalité immédiate, mais de comprendre ce que les contemporains du XIX^e siècle peuvent penser lire au XVI^e siècle, malgré les notions qui les distinguent de leurs prédécesseurs. En faisant une histoire régressive d'un malentendu, cette thèse montre que l'évidence historiographique arrivée jusqu'à nous est le fait de mutations conceptuelles à faire valoir afin, comme le disait Jean Pouillon, de témoigner que les mots vivent bel et bien à l'inverse des serpents.

PREMIÈRE PARTIE (ÉPOQUE CONTEMPORAINE)

Introduction de la première partie

En 1856, quelques années après le coup d'État de Napoléon III, Jules Michelet s'enthousiasme de la découverte de l'existence d'une petite république forgée par les huguenots du Midi, après le massacre de la Saint-Barthélemy. Dans ce volume de l'*Histoire de France*, le républicain emploie un évident double discours. Davantage qu'un récit neutre et objectif, il fait de son texte une tribune contre des chroniqueurs catholiques et royalistes, tels Jean-Baptiste Capefigue ou Louis de Bonald¹. Michelet les accuse d'avoir « traité le protestantisme avec grande sévérité »². Pourtant, il admet un jugement que Bonald formulait des années auparavant, sur un ton dépréciatif : l'essence du protestantisme serait « *la liberté, la démocratie, le principe antimonarchique* ». Michelet y souscrit et précise que cette religion ne compte presque aucun noble parmi ses martyrs, mais des marchands, robins, artisans et bourgeois. Le protestantisme serait-il jacobin, ainsi que Joseph de Maistre l'affirmait en 1798 ? C'est la « judicieuse assimilation » qu'il démontre, évoquant le « besoin que nous avons de rapprochements et de comparaisons ».

Selon lui, la révolte des calvinistes en 1573 n'était pas un avant-goût du fédéralisme girondin de 1793. Pour prouver que les protestants sont jacobins davantage que libéraux, Michelet soutient que c'est la véritable démocratie qui apparaît alors dans le sud de la France, pas une imitation de la monarchie parlementaire anglaise : « Que vois-je au seizième siècle ? *Que le protestantisme seul nous donne la République*, dont la Ligue fera toute à l'heure la contrefaçon, la grotesque caricature. Je dis qu'il donne la République, l'idée et la chose et le mot »³. De la part de l'ancien suppléant de François Guizot à la Sorbonne, la référence fait écho au combat des républicains et socialistes pour l'établissement de la véritable démocratie et du suffrage universel.

Michelet affirme que c'est du protestantisme que le mot de *république*, « appliqué jusque-là à tous les gouvernements, va devenir le nom propre du gouvernement collectif ». La révolution religieuse permet donc la mutation de la notion, incarnée dans la chose, soit les États provinciaux qui tracent « le plan d'une constitution républicaine »⁴. La théorie idéologique éclate pour sa part dans « un livre de génie » que l'historien compare au *Contrat Social* de

¹ Jean-Baptiste Capefigue, *Histoire de la Réforme, de la Ligue et du règne de Henri IV*, vol. 2, Paris, Dufey, 1834.

² Jules Michelet, *Histoire de France au seizième siècle. La Ligue et Henri IV*, Paris, Chamero, 1856, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

Rousseau : le *Franco-Gallia* d'un juriste protestant « d'humanité, de raison et d'examen », François Hotman⁵. En 1856, il pose des diagnostics similaires à ceux des promoteurs genevois du *Mur des Réformateurs* qui, tel Borgeaud, évoquent les doctrines de Théodore de Bèze et François Hotman. Or, en 1917, Émile Doumergue voit dans le calvinisme la solution démocratique et conservatrice dont aurait besoin l'Europe :

Or ce qui est vrai de l'Eglise n'est pas moins vrai de l'Etat. Les Etats sont en crise encore plus que les Eglises. Qu'on le veuille ou non, la constitution des Etats dépend de la constitution des Eglises, ou, si l'on préfère, la constitution des Pouvoirs temporels dépend de la constitution des Pouvoirs spirituels. Et ici encore, et plus encore peut-être, le Calvinisme, avec sa foi chrétienne et son génie gréco-latin, offre toutes les solutions démocratiques et conservatrices dont l'Europe a besoin pour sa reconstitution. C'est le Calvinisme qui a le plus énergiquement prêché le Droit moderne, le vrai Droit naturel, avec toute sa logique comme avec toutes ses garanties. C'est du Calvinisme qu'est en réalité issue la Révolution américaine, d'abord, puis la Révolution française, avec ses grands principes de 89⁶.

Les principes de 1789 et non ceux de 1792 : Doumergue parle bien de la monarchie parlementaire, pas de la république jacobine. Le pasteur dévoile ainsi la relation ambivalente de son Église à l'héritage politique de la Réforme : libérale oui, jacobine non, affirme un Doumergue qui espère trouver la synthèse entre ordre et liberté au moyen du calvinisme traditionnel. Tout au long du XIX^e siècle, des protestants ont donc tenu à clarifier la généalogie prêtée à leur confession et à son rôle dans l'établissement de la liberté et de l'examen, c'est-à-dire la critique des pouvoirs constitués.

Pour les penseurs contemporains, la confrontation avec la Réforme est bel et bien un incontournable, car elle prolonge une réflexion sur la dialectique entre liberté individuelle et autorité publique. Contempteurs et promoteurs du protestantisme trouvent, au XVI^e siècle, d'importantes prémices spirituelles aux évolutions et combats de leur propre époque, notamment parce que la contestation de Luther et Calvin fait écho à l'anticléricisme, sous le Second Empire puis sous la III^e République. Michelet, Quinet, Doumergue et Borgeaud sont ainsi les héritiers d'écoles de pensée qui se sont affrontées quant aux origines religieuses des nouveaux régimes, contribuant à ce que l'on perçoit ici comme une évidence.

Il faut remonter aux racines de ces réflexions et exposer les raisons qui président aux premières formulations contemporaines d'une filiation. L'objectif de la première partie est de présenter les arguments des partisans et des opposants au protestantisme, de même que la réponse que reçoit le tracé de ces généalogies par des membres des Églises réformées, eux aussi

⁵ *Ibid.*, p. 34. Voir également Jules Michelet, *Mémoires de Luther écrits par lui-même, traduits et mis en ordre par M. Michelet*, vol. 2, Paris, Librairie classique de L. Hachette, 1835, p. 163 *sqq.*

⁶ E. Doumergue, *Jean Calvin*, *op. cit.*, vol. 7, p. VIII.

sujets aux innovations des XVIII^e et XIX^e siècles. Ces bouleversements sont inséparables de la césure fondamentale en laquelle consiste la Révolution de 1789. Toutes les convulsions ultérieures la prennent comme référence, afin de s'en réclamer, de lui résister ou de la nuancer. Or, les mesures ecclésiastiques adoptées à la Révolution prennent aussi racine dans des débats qui la précèdent et qui s'actualisent avec elle.

Le premier chapitre débute donc aux alentours de 1750, pour évoquer les prémices d'un divorce entre le clergé catholique et le reste de la société civile, qui se consomme lors de la radicalisation des parties en présence. Dans la France d'après 1685, la question de la minorité religieuse, que la couronne se refuse à reconnaître, canalise des controverses sur le capital économique, social et politique que les protestants pourraient amener au royaume. Pour sauvegarder leur alliance avec le trône, des membres du clergé se réapproprient des controverses anciennes pour forcer les protestants à demeurer prisonniers d'une image séditeuse, qui en fait des opposants à toute forme d'autorité⁷. Dans la monarchie absolue, cela revient à octroyer aux huguenots des tendances républicaines, parfois reprises par des philosophes qui tentent d'établir des typologies des gouvernements et des religions qui leur conviennent. Alliée aux philosophes des Lumières dans un combat pour la tolérance, la minorité réformée doit préciser quant à sa relation à la royauté, afin de se délivrer de cette image d'une hérésie corruptrice des régimes monarchiques.

Malgré ces efforts, les innovations engagées dès 1789 suscitent le redoublement des calomnies envers une confession perçue comme étrangère, le ministre Necker personnifiant une révolution dont les privilégiés craignent qu'elle remette en cause les fondements mystiques de la royauté. Avec l'abolition de cette dernière, des penseurs exilés intègrent ces préjugés à des développements sur des sociétés qu'ils appellent à reconstituer dans leur homogénéité. Pour des monarchistes espérant restaurer l'ancien monde, le protestantisme ne pourrait représenter une solution conservatrice, ainsi que le montre le deuxième chapitre. Selon plusieurs réactionnaires, qui refusent toute modernité, l'unité de la société ne peut s'accorder à la diversité qu'ils imputent au protestantisme, dont ils font l'allié spirituel incontournable des régimes jacobins et libéraux qu'ils assimilent.

Chez des penseurs libéraux et modérés, le rapprochement du protestantisme aux régimes parlementaires et censitaires est assumé. Ils y voient la synthèse possible entre le monde ancien et le nouveau, qui repose sur les libertés individuelles. Si cette synthèse est défiée au cours de la Restauration, le troisième chapitre montre qu'elle tend à s'établir, dans la première moitié du

⁷ B. Dompnier, *Le venin de l'hérésie*, op. cit.

XIX^e siècle, au sein d'une idéologie libérale considérant cette religion comme solution d'avenir pour brider les écarts de la démocratie et pour préserver une société hiérarchique et inégalitaire, fondée sur les mérites et les capacités. Cette voie médiane, tenue par le protestant François Guizot, est contestée par une aile gauche républicaine. Le troisième chapitre souligne ainsi le refus de cette pensée radicale de faire de la monarchie de Juillet et des régimes régénérés les garants de l'égalité qu'elle appelle de ses vœux. L'invention du socialisme ajoute une dimension à cette réflexion sur le rôle du protestantisme sur les sociétés perçues comme modernes, que ces protagonistes tentent fragilement d'établir.

Au milieu du siècle, à l'aube d'un nouveau cycle révolutionnaire, les raisonnements sur la religion du futur posent la question de la conservation des Églises traditionnelles ou, au contraire, de l'invention de nouvelles spiritualités garantes des liens au sein de sociétés nationales allant s'individualisant. L'histoire devient alors une référence constante pour chacune de ces constellations d'auteurs, qui y cherchent des réponses et des illustrations à leurs raisonnements. À cet égard, plusieurs d'entre eux pointent les écarts qui séparent leurs représentations de la démocratie de celles des protestants du XVI^e siècle, qui leur paraissent incapables de concevoir la notion même de liberté individuelle. C'est cette confrontation critique à l'histoire qui a bercé les écrivains du début du XX^e siècle et c'est elle qui nous autorisera, à la fin de cette partie, à basculer vers notre propre analyse du XVI^e siècle.

CHAPITRE 1 – L'ANCIEN MONDE JUGE LE NOUVEAU

Lors de la Révolution française, le rôle du protestantisme dans les épisodes révolutionnaires paraît s'implémenter captieusement aux débats sur la situation du clergé catholique dans la société. Cette confession est mise en évidence dans un but polémique, lors des féroces controverses entre partisans des idées nouvelles et opposants aux changements. Certaines caricatures, compilées par le virulent journaliste nîmois Jacques Boyer-Brun, l'esquissent¹. L'une des plus connues et parlantes, analysée par l'historienne Céline Borello, représente le député Rabaut Saint-Étienne, son corps de serpent caché par sa robe pastorale, en train de raboter des éléments de la Constitution². Les copeaux synthétisent les calomnies subies par les protestants, que symbolise le pasteur nîmois élu aux États-Généraux : « Vive les Jacobins », « Point de Roi », « République fédératives », « Massacre de Nismes », « Massacre de Montauban », « Destruction des Pretres », « Desarmement des Catholiques », ou encore « Hypocrisie protestante »³. Comme on le remarque dans d'autres caricatures du recueil, et alors même que le protestantisme en France se place encore loin d'un militantisme assumé et se relève timidement de la forte répression ayant suivi son interdiction en 1685, surgit la représentation d'une adhésion des huguenots au patriotisme révolutionnaire⁴.

Pourquoi donc ces images, alors que les protestants sont très minoritaires dans un royaume en révolution ? Pour quelles raisons les huguenots subissent-ils l'accusation de profiter des troubles politiques et religieux pour mettre à exécution un projet républicain ? La véhémence des oppositions quant au statut du clergé catholique joue à plein, et certaines mesures de sécularisation favorisent l'actualisation d'accusations d'ores et déjà formulées. En outre, certaines attitudes des révolutionnaires par rapport à la religion majoritaire favorisent la stigmatisation d'une altérité religieuse, par des individus inquiets de la perte de leur capital social et symbolique. Souvent membres du haut-clergé, ils radicalisent leur discours en miroir

¹ Jacques-Marie Boyer-Brun, *Histoire des caricatures de la révolte des Français, par M. Boyer de Nîmes, auteur du Journal du peuple*, Paris, impr. du Journal du peuple, 1792.

² Céline Borello, « Les sources d'une altérité religieuse en Révolution : Rabaut Saint-Étienne ou la radicalisation des représentations protestantes », *Annales historiques de la Révolution française*, 2014, n° 378, p. 29-49.

³ Voir annexes fig. 4 et J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures, op. cit.*, p. 163 *sqq.* On utilise ici le terme de protestants dans le sens générique qui en est alors fait et désigne autant les calvinistes que les luthériens.

⁴ Avec l'édit de Fontainebleau de 1685, Louis XIV révoque les clauses de l'édit de Nantes de 1598, faisant aboutir le durcissement de la politique royale à l'égard de la minorité huguenote, son « étouffement » progressif. L'exil et les conversions ont contribué à réduire drastiquement la part des protestants du royaume, qui ne seraient plus que 600 000 en 1760, sur une population de 27 millions d'habitants en 1787. Patrick Cabanel les estime à 750 000 en 1685, soit près de 4% des 20 millions de Français avant la révocation. Cf. J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants, op. cit.*, p. 252 ; Philippe Joutard, *La révocation de l'Édit de Nantes ou les faiblesses d'un État*, Paris, Gallimard, 2018 ; Patrick Cabanel, *Les protestants et la République: de 1870 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 2000, p. 18.

des décisions de l'Assemblée vis-à-vis du premier ordre du royaume. Or, cette posture discursive participe aussi d'un phénomène au plus long cours, étalé sur toute la durée du XVIII^e siècle. La vive réaction de certains clercs représente un aboutissement, au moment où se consomme le divorce entre clergé traditionnel et une certaine frange de la société française, de cette nation « fille aînée de l'Église » catholique romaine⁵. Tout se passe alors comme si la Révolution agissait comme période d'achèvement en même temps que moment fondateur, comme fruit de processus « faits de ruptures mais aussi de continuités »⁶ : elle établit d'une part des valeurs défendues par la philosophie des Lumières et parachève la « quête de reconnaissance » de la minorité proscrite⁷.

Elle fonde aussi, d'autre part et sur ces mêmes bases, une nouvelle manière de concevoir la société religieuse et politique, un rapport complexe avec le fait religieux, l'élaboration de nouveaux codes sociaux dans lesquels certains acteurs peinent à se reconnaître⁸. Ce phénomène conditionne l'amalgame que tracent des hommes d'Église, qui estiment que le protestantisme possède sa part de responsabilité dans le déclenchement de la Révolution puis dans la consolidation des acquis de cette dernière. Toujours à mi-chemin entre dénonciations calomnieuses et craintes sincères, un opposant à la suppression des privilèges du clergé le synthétise en 1792 :

Ne savaient-ils pas qu'il existe en France un puissant parti formé des incrédules et des protestants, qui poursuit avec fureur le criminel projet de substituer à la religion catholique, amie de la monarchie, la calvinisme plus propre au gouvernement républicain, dont les bases sont déjà établies dans la nouvelle constitution de l'état ? En effet, on n'a plus qu'un pas à faire (je veux dire abolir le sacrifice de la messe) et rien ne manquera au triomphe des protestants⁹.

⁵ Patrick Cabanel, « Catholicisme, protestantisme et laïcité : Réflexion sur la trace religieuse dans l'histoire contemporaine de la France », *Modern & Contemporary France*, 2002, vol. 10, n° 1. Alors que les rois de France bénéficient de ce titre depuis l'époque médiévale, l'expression est due au prêtre dominicain Henri Lacordaire, dans les années 1840. Bernard Barbiche, « Depuis quand la France est-elle la fille aînée de l'Église ? », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 2015, vol. 2008, n° 1, p. 163-175.

⁶ Yves Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial » », *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, n° 109, p. 5 ; Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, University Press, 1990.

⁷ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit. p. 211. Sur les Lumières, Cf. Ulrich Im Hof, *Les Lumières en Europe*, Paris, Seuil, 1993 ; Ulrich Im Hof, *Aufklärung in der Schweiz*, Bern, Francke, 1970 ; Ulrich Im Hof, « Lumières », *DHS*, 8, p. 77-82. L'auteur indique que la période des Lumières, que l'on peut grossièrement périodiser de la fin du XVII^e siècle à l'éclatement des révolutions modernes, se caractérise par « la conviction qu'il revenait à la raison humaine autonome de trancher en dernière instance entre le vrai et le faux. C'est pourquoi toutes les connaissances acquises devaient être soumises à la critique rationnelle ». Une proposition qui tranche avec les cadres de pensées dogmatiques des périodes précédentes.

⁸ On se trouve à ce titre au croisement entre anthropologie et histoire, dans une « histoire sociale des cultures religieuses ». Pour une vue d'ensemble de ces approches, dans la longue durée, voir Christian Grosse, « Le « tournant culturel » de l'histoire « religieuse » et « ecclésiastique » », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2013, vol. 26, n° 2, p. 75-94.

⁹ Anonyme, *Les Français devenus protestants sans le savoir, ou parallèle de la religion protestante et de la nouvelle religion de France*, Paris, Lallemand, 1792, p. 28-29.

Il est évidemment difficile de trier la part de l'argument diffamateur et de la réalité vécue. Néanmoins, comment en arrive-t-on à un tel raccourci ? Ce rapprochement n'est en effet pas isolé. Il s'inscrit dans une vaste production de pamphlets, également répertoriés par Céline Borello¹⁰, qui participent d'un sentiment posant que les alertes exprimées lors des décennies précédentes se ressentiraient alors concrètement. Il est ainsi nécessaire de rendre compte des prémices qui conduisent à ce qui s'apparente à une rupture entre une société davantage sécularisée et le clergé ressentant cette évolution. Ce déchirement découle directement de la « vitalité des débats religieux et intellectuels en France et en Europe », en amont de la Révolution de 1789, et permet de nuancer son unicité, le partage périodique qu'elle incarne entre époque moderne et contemporaine¹¹. À propos de ses développements religieux, ce bouleversement ne s'opère pas *sui generis*. Il fait aussi aboutir des exigences pensées, élaborées, constituées au cours d'une longue période de gestation. D'importants ressorts argumentatifs d'une filiation entre protestantisme et démocratie se forment alors, ancrés dans l'opposition aux valeurs de régimes politiques qui émergent graduellement.

Il s'agit de suivre les expressions les plus précoces de cette généalogie discursive, qui réapparaît dès les débats sur la tolérance et suit les vicissitudes des révolutions. Dans un second temps, avec le raidissement de la situation et certaines mesures que la couronne prend vis-à-vis d'une minorité censée ne pas exister, des hommes d'Églises redoublent d'alertes et de diffamations. Afin de détourner le pouvoir civil de souscrire à une diversité religieuse qui leur semblerait nuire à l'homogénéité politique et confessionnelle d'un État qu'ils fondent sur l'alliance du trône et de l'autel, ils prétendent défendre la monarchie et s'en prennent autant aux systèmes qu'ils jugent contraires au naturel français qu'à certaines figures qui personnifient ces représentations polémiques. À cet égard, Rabaut Saint-Étienne, pasteur devenu député, ou le banquier genevois et ministre des finances Jacques Necker concentrent les critiques des opposants à un nouveau régime. En tant que protestants, ils subiraient une tendance à tout réformer, à tout bouleverser, à favoriser une régénération ou une révolution d'un royaume – très chrétien dans le sens de très catholique – qu'ils peineraient à comprendre. Pour terminer, avec

¹⁰ Céline Borello a répertorié de nombreux textes stigmatisant les protestants au moment de la Révolution, qui sont souvent, s'ils ne restent pas anonymes, l'œuvre de membres du haut-clergé. Par exemple avec la violente diatribe anti-calviniste de Martin-François Thiébault, *Discussion de cette proposition de M. de Custine : La liberté de l'exercice public de toutes les religions doit être prononcée dans l'Assemblée nationale. Par son Co-député M. Thiébault, Curé de Sainte Croix à Metz*, Metz, Collignon, 1789. Relevons aussi un ouvrage au titre incisif et évocateur : *La grande question, ou les jureurs devenus huguenots*, 2^e éd., Paris, Crapart, 1792. Cf. C. Borello, « Les sources d'une altérité religieuse en Révolution », art. cit., p. 42.

¹¹ Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France*, op. cit., p. 867 ; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2003 ; Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 2011.

la radicalisation de la Révolution et la déchristianisation entamée simultanément à la chute de la monarchie, les craintes évoquées au cours du siècle prennent une actualité redoutable.

Entrés en révolution, subissant eux-mêmes une réforme cléricale pilotée par une Assemblée dont ils réprouvent la légitimité, plusieurs hommes d'Église redoublent de calomnies pour mobiliser en défaveur d'une Révolution perçue comme l'œuvre du malin. La Constitution civile du clergé et les changements ecclésiologiques quant à la structure de l'Église favorisent les rapprochements entre protestantisme et idée républicaine. Parallèlement, louvoyant entre la radicalité des clercs et l'anticléricalisme des patriotes, certains modérés appellent à réfréner les mesures ayant trait à la religion. Il s'agit de ne pas s'aliéner le soutien de l'Église catholique romaine, mais aussi d'éviter certaines analogies que les protestants eux-mêmes veulent de nuancer, conformément à des objectifs de reconnaissance et de dissociation des sphères politiques et religieuses.

La remise en question d'un fondement de la société favorise l'enracinement précoce d'une représentation. On le montre ici en trois temps, en pointant les éléments d'un programme théorique calomniateur, qui prend les protestants de France comme altérité nécessaire à la conservation de l'alliance du trône et de l'autel. Ce dernier avait envisagé de sensibiliser l'opinion contre tout système perçu comme contraire à un ordre voulu de Dieu, se plaçant du côté de l'opposition aux réformes. Cette toile de fond explique que, lors de la radicalisation de la Révolution et la table rase ecclésiologique qu'elle opère, l'image en trompe l'œil d'un protestantisme républicain tende à se généraliser.

a. Les prémices d'un divorce

On prendra dans un premier temps deux éléments antérieurs au temps des révolutions comme indicateurs, afin de saisir la prégnance de cette représentation du protestantisme chez certains auteurs. Premièrement, on s'arrêtera sur la relation privilégiée entre le clergé et la royauté, cette alliance ébranlée lors des épisodes révolutionnaires¹². Ces derniers bouleversent un pilier essentiel de la monarchie de droit divin. La déstabilisation du clergé catholique favorise ainsi le raidissement de ses positionnements et la reprise d'arguments idéologiques déjà évoqués plus tôt, vis-à-vis de cet ennemi héréditaire et historique que serait le protestantisme français, selon les ecclésiastiques catholiques.

¹² Michel Péronnet, « Les Assemblées du clergé et les protestants », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, p. 142 ; Bourlon, *Les assemblées du clergé et le protestantisme*, Paris, Bloud, 1909.

Le durcissement du discours clérical est aussi dû aux réactions du clergé face aux écrits philosophiques et aux valeurs des Lumières touchant à des thématiques spirituelles, telles que la liberté de conscience ou la tolérance religieuse. Centrales aux révolutionnaires, ces valeurs se révèlent particulièrement problématiques. De vives oppositions, antérieures à 1789, débouchent sur l'intransigeance de certains membres du clergé catholique par rapport à ces notions. Ils répondent à l'anticléricalisme virulent de la plupart des philosophes français qui, au contraire de leurs homologues d'autres contrées d'Europe, reprochent systématiquement à l'Église catholique romaine son obscurantisme¹³. Au contraire, le protestantisme du XVIII^e siècle ne subit pas, ou moins, ces accusations.

En France, les conditions de formulation de ces dernières sont inédites : ce débat antérieur touche inévitablement à la condition de la minorité protestante du royaume le plus peuplé d'Europe, sans pour autant qu'il n'ait, selon toute apparence, été le fruit d'un activisme mené de front par les protestants¹⁴. Dans le cadre d'une querelle vaste et généralisée, relative à la liberté de conscience et à la tolérance, quelques développements timides sur le caractère politique du calvinisme se repèrent. Tout en participant discrètement à la controverse, les représentants principaux du protestantisme hexagonal, suisse et européen se bornent à adopter une posture politique éloignée de toute forme de désobéissance active au pouvoir royal ou de militantisme républicain ostensible. Conformément à une posture de *prédication soumise* aux puissances, ce sont plutôt les opposants ou des acteurs extérieurs au protestantisme qui formulent des jugements liant la religion issue d'une prétendue révolution religieuse aux troubles menaçant les monarchies du XVIII^e siècle.

¹³ Les références sur la question du lien entre Lumières et liberté de conscience sont nombreuses. Dale van Kley a notamment étudié les soutènements religieux de la Révolution française, ou encore les liens entre jansénisme et patriotisme révolutionnaire. Cf. Dale K. van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française : 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002 ; *La tolérance, république de l'esprit : actes du colloque « Liberté de conscience, conscience des libertés » tenu à Toulouse du 26 au 28 novembre 1987*, Paris, Les Bergers et les mages, 1988 ; Mario Turchetti, *A la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience*, Genève, Droz, 1994. Par extension, l'opposition des philosophes français à l'Église traditionnelle a également été traitée. Cf. Mark Curran, *Atheism, religion and Enlightenment in pre-revolutionary Europe*, Woodbridge, The Boydell Press, 2012 ; Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 3^e éd., Paris, De Boeck, 2002 ; Geoffrey Adams, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Toleration*, Waterloo Ont., Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006.

¹⁴ Sur la relation de la minorité protestante à la couronne aux XVII^e et XVIII^e siècles, cf. Hubert Bost, « Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution », art. cit., p. 13-24 ; Hugues Daussey, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », *Nouvelle Revue du XVI^e siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 49-69.

Un clergé discuté et disputé

Pour se représenter la virulence des attaques que formulent des membres du clergé, il s'agit de redire le rôle essentiel joué par ce dernier dans la monarchie de France. Cette position est décriée lorsque plusieurs « affaires » révèlent la condition précaire de la minorité protestante dans le royaume : elles sensibilisent l'opinion pour une reconnaissance légale et contribuent à favoriser l'anticléricalisme des philosophes français¹⁵. Ces derniers, impliqués dans le débat sur la tolérance et l'obtention d'un édit royal favorable aux protestants, concourent au positionnement rigide des clercs catholiques par rapport à l'évolution du statut du protestantisme français, de la philosophie, des changements qu'ils pensent percevoir dans le monde social¹⁶. Ces éléments qui conditionnent les prises de positions relatives aux relations entre Église et État et ont leur part dans l'élaboration précoce d'importants jalons d'une prétendue filiation entre protestantisme et démocratie. Ils se réactualisent subitement avec l'éclatement de la Révolution et sont développés au cours des décennies suivantes.

En tant qu'acteur incontournable de la société française d'Ancien Régime¹⁷, le clergé, seul ordre du royaume à être organisé à son échelle par ses assemblées, représente un appui essentiel de la royauté de droit divin¹⁸. Riche propriétaire foncier, doté d'un revenu conséquent par le biais des dîmes, il négocie le don gratuit versé à la royauté lors des assemblées du clergé, celui-ci étant exempté d'impôt royal. Il dispose donc d'un capital financier conséquent, mais surtout d'un capital symbolique puissant par son « monopole religieux catholique sur la vie et la mort des sujets du roi », détenu grâce à la tenue d'un état civil à l'échelle paroissiale ou son droit de regard sur l'enseignement¹⁹. L'Église catholique est en définitive un soutien politique majeur à la monarchie de droit divin, par l'onction qu'elle octroie au monarque lors de son sacre : les pouvoirs du roi proviennent ainsi de Dieu, l'Église de France lui conférant ces

¹⁵ Hubert Bost, « De la secte à l'église. La quête de légitimité dans le protestantisme méridional au XVIII^e siècle », *Rives méditerranéennes*, 2002, n° 10, p. 6. Nous utilisons ici la notion publique dans le sens de Jürgen Habermas, qui l'a définie comme l'*Öffentlichkeit*, soit un « espace, politique et social, dans lequel règnent la liberté d'expression et la concurrence des idées. Cet espace permet au citoyen de se faire une opinion, de participer à la chose publique et d'exercer une surveillance sur les personnes chargées de la conduite de l'État ». Kurt Imhof, Martin Kraft, « Opinion publique », *DHS*, 9, p. 409-410 ; Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 2012 ; Hans-Ulrich Jost, « Zum Konzept der Öffentlichkeit in der Geschichte des 19. Jahrhunderts », *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 1996, vol. 46, p. 43-59 ; G. Adams, *The Huguenots and French Opinion*, *op. cit.*

¹⁶ Olivier Christin, « Comment se représente-t-on le monde social ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2004, vol. 154, n° 4, p. 3-9.

¹⁷ Sur le concept d'Ancien Régime, cf. Olivier Christin, « Ancien Régime. Pour une approche comparatiste du vocabulaire historiographique », *Mots. Les langages du politique*, 2008, n° 87, p. 13-26.

¹⁸ Sur les rapports très étroits entre clergé et monarchie de France, cf. Benoist Pierre, *La monarchie ecclésiale. Le clergé de cour en France à l'époque moderne*, Seyssel, Champ Vallon, 2013 ; Bernard Barbiche, *Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

¹⁹ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, *op. cit.*, p. 250.

derniers en tant qu'intermédiaire sacré, tout en l'enjoignant à combattre l'hérésie, promesse formulée lors de son sacre par le souverain.

Ces éléments permettent de souligner la relation organique entre catholicisme et royauté depuis la révocation de l'édit de Nantes²⁰ : le catholicisme est la religion de l'écrasante majorité des Français et l'un des relais essentiels à la gestion du royaume. Le souverain est lui-même partie prenante de l'administration du clergé en nommant les membres du haut-clergé grâce aux libertés gallicanes²¹. Comme composante privilégiée de la société d'ordres, le clergé appuie donc un pouvoir royal qui sollicite les ecclésiastiques et construit sa représentation du pouvoir en tant que défenseur de la foi catholique²². Le rapport entre ces deux pôles peut sembler consubstantiel, malgré l'indépendance large du souverain par rapport à la papauté. Cet élément est une toile de fond importante pour appréhender le bouleversement qui s'opère progressivement, dès 1789 au moins. Cet ensemble combinant monarchie de droit divin et Église catholique romaine paraît se en effet détricoter à la faveur de décisions vécues comme des affronts par les députés du clergé²³.

Plus concrètement, dès la fin des années 1750, le clergé catholique subit des critiques de plus en plus vives quant à son organisation ecclésiastique, sa soumission au pouvoir extérieur de la papauté ou ses privilèges par rapport aux autres ordres. Si ces reproches émanent de vastes pans de la société, allant de conseillers royaux à des milieux parlementaires et jansénistes²⁴,

²⁰ Rappelons ici que Louis XIV considère que la révocation de l'édit promulgué par son grand-père serait due au fait que « la meilleure & la plus grande partie de nos Sujets de ladite R. P. R. ont embrassé la Catholique », l'autorisant à abandonner un édit devenu par conséquent inutile. L'article VIII enjoint aux parents demeurés dans la religion réformée lors de l'adoption de l'édit, sous peine d'amende, que leurs enfants soient « élevez en la Religion Catholique, Apostolique & Romaine, à quoy nous enjoignons bien expressement aux Juges des lieux de tenir la main ». Louis XIV, *Édit du Roy portant défenses de faire aucun exercice public de la Religion prétendue réformée dans son Royaume. Registré en la Chambre des vacations le 22 octobre 1685*, Paris, François Muguet, Imprimeur ordinaire du Roy & de son Parlement, 1685, p. 4-8 ; Elisabeth Labrousse, *La révocation de l'Édit de Nantes : une foi, une loi, un roi ?*, Paris, Payot, 1990 ; P. Joutard, *La révocation de l'Édit de Nantes, op. cit.*

²¹ Le gallicanisme désigne la volonté des souverains français de bénéficier d'une indépendance par rapport à la papauté dans la gouvernance de l'Église et la désignation des membres du haut-clergé (archevêques, évêques, abbés). Le roi conserve un contrôle sur l'Église de France et n'en réfère au pape que pour son pouvoir spirituel et l'investiture canonique des candidats présentés par le roi, relations définies par le Concordat de Bologne de 1516. Cf. Nicolas Sild, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, Bayonne, Institut universitaire Varenne, 2016 ; D.K. van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française, op. cit.* ; Catherine Maire, « Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française. Deux modèles en discussion », *Le Débat*, 2011, n° 130, p. 133-153.

²² L'expression désigne ici la répartition sociale dans l'Europe moderne, divisée hiérarchiquement entre ordres (clergé, noblesse, tiers état). Franziska Loetz, « Société d'ordres », *DHS* 11, p. 690-691.

²³ Geoffrey Adams en donne une bonne synthèse lorsqu'il identifie une remise en question du « fondement mystique du pouvoir royal ». Geoffrey Adams, « Monarchistes ou Républicains ? », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, p. 92. Ces affirmations font évidemment penser à la théorie des deux corps du roi formulée par Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au moyen âge*, Paris, Gallimard, 1989.

²⁴ Les analyses de ce mouvement complexe foisonnent. Nous nous bornerons ici à indiquer que le jansénisme clérical, porté par des figures telles que Pasquier Quesnel puis Jean Soanen, se mue en mouvement de résistance parlementaire à l'absolutisme royal et à l'ultramontanisme. Des avocats liés au parlement de Paris en sont les principaux meneurs, tels Louis Adrien Le Paige et Gabriel-Nicolas Maultrot. Les conflits entre jansénistes et

c'est l'intransigeance de ses dogmes qui suscitent les reproches des philosophes des Lumières. Ils font intervenir des valeurs touchant au sort du protestantisme français. À ce titre, leurs offensives portent en priorité sur la question de la tolérance, qui connaît alors une évolution inédite de sa signification au travers d'affaires juridiques emblématiques et abondamment commentées. La tolérance, qui était jusqu'ici considérée comme un pis-aller peu souhaitable dans un État du fait des divisions et guerres civiles que causeraient la cohabitation de deux confessions, devient « une valeur morale et politique, couplée à la liberté de conscience »²⁵.

Patrick Cabanel identifie parfaitement ce retournement de sens, passant de la souffrance résignée de l'altérité religieuse à son acception moderne, celle d'un assentiment universel de toute minorité religieuse, et de la neutralité étatique à son envers²⁶. L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert en est la parfaite illustration, notamment l'article sur la tolérance rédigé par un pasteur genevois acquis aux Lumières²⁷. C'est par conséquent l'incapacité du clergé à s'aligner sur ces valeurs modernes que lui reprochent les philosophes et les « cercle éclairés » de l'Europe.

Sans surprise, les réflexions sur la tolérance mettent en exergue la situation sans précédent du protestantisme français. Néanmoins, la minorité protestante paraît profiter indirectement du débat des Lumières, n'étant pas seule à revendiquer une reconnaissance légale. Religion clandestine en France depuis 1685, dont l'existence même est reniée, les « prétendus réformés » peuvent difficilement bénéficier d'une parole publique qui porterait autant que celle des philosophes²⁸. En outre, le fait qu'il soit impossible, pour des pasteurs interdits de sol français, de prendre fermement position dans l'opinion constitue un obstacle supplémentaire.

ultramontains se repèrent notamment dans les débats sur les jésuites, qui débouchent, en 1762-1763, sur l'interdiction de l'ordre et la fermeture de ses collèges. Louis XIV donne un bon aperçu du combat anti-absolutiste des parlementaires en allant jusqu'à qualifier le jansénisme de « secte républicaine ». Jean-Christian Petitfils, *Louis XV*, Paris, Perrin, 2014 ; Monique Cottret, *Histoire du jansénisme. XVII-XIX^e siècle*, Paris, Perrin, 2016 ; Jean-Pierre Chantin, *Le jansénisme: entre hérésie imaginaire et résistance catholique*, Paris, Cerf, 1996.

²⁵ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 243. Sur l'usage malaisé de la « notion de liberté de religion, autant que celle de liberté de pensée et de conscience », M. Turchetti, *A la racine de toutes les libertés*, op. cit., p. 626-639.

²⁶ P. Cabanel, *Histoire des protestants en France*, op. cit., p. 888 ; Danièle Tosato-Rigo, « Tolérance religieuse », DHS. Antoine Capet et Jean-Paul Pichardie (éd.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, [Mont-Saint-Aignan], Université de Rouen, 1999 ; Michel Péronnet (éd.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI^e et XVIII^e siècles: bicentenaire de l'édit des non catholiques (novembre 1787)*, Montpellier, Université de Montpellier III, 1988.

²⁷ Jean-Edme Romilly est un pasteur genevois lié aux philosophes Rousseau, Voltaire, Diderot et d'Alembert, pour qui il rédige des articles de l'*Encyclopédie*, dont celui sur la tolérance. Jacques Proust, « Le protestantisme dans l'*Encyclopédie* », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, p. 53-66.

²⁸ Très tôt, les synodes expriment le besoin de disposer d'un représentant à Paris dans le but d'y exercer une influence sur les personnages proches de la cour royale. Formulé dès les années 1760, le projet n'est mis en œuvre qu'en 1786, lorsque Rabaut Saint-Étienne s'installe à Paris et y négocie officieusement l'octroi d'un statut pour la minorité. Cf. Hubert Bost, « De la secte à l'église », art. cit., p. 7.

Au cours des affaires opposant les partisans des Lumières à un clergé catholique perçu comme archaïque et réfractaire au progrès, les voix qui portent le plus sont celles d'acteurs souhaitant dépasser les frontières religieuses afin de considérer les membres des minorités religieuses – en l'occurrence juives et protestantes – comme des citoyens à part entière²⁹. Les influences de la part des milieux protestants sur ces progrès ne sont pas inexistantes, mais ce combat des idées à une échelle européenne s'intègre plutôt dans une taxinomie de la forme de gouvernement et des confessions qu'il leur conviennent.

Ce débat ne peut donc pas se réduire à la seule France, puisque les réfugiés évoluent à cheval entre ces contextes et que des États protestants, dont des cantons suisses, contribuent à reconstruire clandestinement le culte réformé en France. Le cas du royaume et de sa politique religieuse prend donc sa portée globale dans cette littérature de l'exil, et parce qu'il éprouve tangiblement des valeurs définies comme universelles : le royaume de France aurait pris du retard économique, politique et social par rapport à d'autres États, en raison même de la révocation de l'édit de Nantes³⁰. Ce vaste échange d'idées se reflète dans la publication d'ouvrages anonymes, imprimés hors de France³¹, tels que la *Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des protestans de France et sur les avantages qui en résulteroient pour le royaume*, parfois attribuée au pasteur Antoine Court réfugié à Lausanne, ou encore de *l'Asiatique tolérant* du cévenol Laurent de la Beaumelle, passé par Genève³².

Les principaux penseurs du protestantisme au XVIII^e siècle agissent par conséquent prioritairement en sous-main, par ces textes programmatiques et des réseaux de sociabilité tels

²⁹ Jean-François Sirinelli, « L'intellectuel entre sociologie et histoire », *Le Débat*, 1994, vol. 79, n° 2, p. 36 ; Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, 2^e éd. mise à jour, Paris, Armand Colin, 1992.

³⁰ Sur le concept d'épreuve, cf. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

³¹ La Suisse et Genève restent des centres importants de l'imprimerie en Europe, car les règles de censures y sont plus souples que dans le royaume. Toutefois, la présence d'un résident de France à Genève et l'alliance des cantons suisses avec le roi conduisent les magistrats à exercer un certain droit de regard sur le contenu des publications. La Hollande et l'Angleterre deviennent par conséquent d'autres centres d'impression de livres, censurés par la France ou mis à l'Index par la papauté. Eugène Hatin, *Les gazettes de Hollande et la presse clandestine aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Pincebourde, 1865 ; Jean-Pierre Perret, *Les imprimeries d'Yverdon au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Genève, Paris, Slatkine, 1981 ; Michel Schlup et al. (éd.), *L'édition neuchâteloise au siècle des Lumières : la Société typographique de Neuchâtel (1769-1789)*, Hauterive, Attinger, 2004 ; Jean-Daniel Candaux, Bernard Lescaze (éd.), *Cinq siècles d'imprimerie genevoise: actes du Colloque international sur l'histoire de l'imprimerie et du livre à Genève, 27-30 avril 1978*, Genève, Société d'histoire et d'archéologie, 1980 ; Gilles Feyel, « Presse et publicité en France (XVIII^e et XIX^e siècles), *Revue historique*, 2003, n° 628, p. 837-868.

³² [Antoine Court], *Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des Protestans de France et sur les avantages qui en résulteroient pour le royaume*, [Lausanne], [Jean Zimmerli], 1756. Plusieurs éditions existent pour l'année 1756, dont celle éditée depuis Lausanne, siège d'un séminaire formant des pasteurs au Désert. Claude Lauriol, « L'Asiatique tolérant ou le Traité sur la tolérance de La Beaumelle (1748) », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 75-82.

que les salons ou la franc-maçonnerie³³. Il se présentent ainsi, à la faveur de ces liens extrêmement étroits avec la Suisse, comme des « traducteurs, des importateurs, des passeurs d'idées et d'influences, à un moment crucial de la modernisation de leur pays »³⁴.

C'est sans qu'elle ait été provoquée de front par la littérature protestante, mais du fait de phénomènes concomitants – oppositions parlementaires à l'absolutisme royal, progression du gallicanisme, affaires relatives à la minorité religieuse et sensibilisation des conseillers royaux favorisant la réflexion philosophique sur la tolérance – que la question protestante opère un retour dans l'actualité politique du royaume et redevient un sujet de controverses entre personnalités politiques, philosophes et clergé catholique³⁵. Les circonstances politiques jouent à plein et la littérature du Refuge les exploite pour formuler des recommandations pratiques reprises par des philosophes.

Sans s'arrêter sur les détails d'un événement traité par l'historiographie, l'affaire Calas est emblématique des bénéfices indirects que les protestants reçoivent des efforts de la philosophie quant aux minorités et à la reconnaissance d'une tolérance universelle. Si plusieurs cas de durcissement de la répression envers les protestants ponctuent cette période, l'écho européen que suscite ce fait divers le profile comme incarnation de l'opposition entre théorie des Lumières et intolérance de la société d'Ancien Régime. En octobre 1761, alors que plusieurs événements impliquant des protestants secouent la région toulousaine³⁶, la découverte du cadavre de Marc-Antoine Calas et l'enquête qui lui succède exacerbent les ressentiments

³³ Sur les cadres supra-confessionnels favorables à la circulation des idées et les sociabilités nouvelles qui se consolident au XVIII^e siècle, cf. Pierre-Yves Beaurepaire, « La « fabrique » de la sociabilité », *Dix-huitième siècle*, 2014, n° 46, p. 85-105 ; Pierre-Yves Beaurepaire, *L'espace des francs-maçons Une sociabilité européenne au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015 ; Antoine Lilti, *Le monde des salons : sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005 ; Antoine Lilti, « Sociabilité mondaine, sociabilité des élites ? », *Hypothèses*, 2001, vol. 4, n° 1, p. 99-107. Sur la Suisse, Ulrich Im Hof, *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, München, C.H. Beck, 1982 ; Ulrich im Hof, « Die Helvetische Gesellschaft im Kontext der Sozietätsbewegung des 18. Jahrhunderts Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung », dans Klaus Garber et Heinz Wismann (éd.), *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition*, vol. 2, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996, p. 1527-1549 ; Rolf Graber, *Bürgerliche Öffentlichkeit und spätabolutistischer Staat. Sozietätenbewegung und Konfliktkonjunktur in Zürich, 1746-1780*, Zürich, Chronos, 1993 ; Emil Erne, Thomas Gull, « Sociétés », *DHS*, 11, p. 698-703 ; « Franc-maçonnerie », *DHS* 5, p. 148-150. Daniel Ligou, « Franc-maçonnerie et protestantisme », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 41-51.

³⁴ P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 59. Si l'historien mentionne ici la Troisième République, la généralisation est parfaitement valable pour les périodes précédentes.

³⁵ Léonard Burnand (éd.), *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)*, Paris, Honoré Champion, 2010.

³⁶ Les trois frères Grenier, protestants, ont été exécutés un mois avant l'affaire Calas en raison de leur tentative de libération du pasteur Rochette, qui prêchait clandestinement dans le sud de la France. À Castres, l'affaire Sirven survient à la même période. La mort de la jeune Élisabeth Sirven, après sa disparition du logis familial, est attribuée à sa famille qui n'aurait pas accepté son prétendu souhait de se convertir au catholicisme. À l'appel de ses proches réfugiés à Lausanne, Voltaire s'empare du cas et réhabilite les Sirven. Dominique Inchauspé, *L'intellectuel fourvoyé : Voltaire et l'affaire Sirven, 1762-1778*, Paris, Albin Michel, 2004 ; Jacques Van den Heuvel, *L'affaire Sirven*, Paris, Gallimard, 2015.

catholiques envers la population protestante de la ville. Les investigations menées par la municipalité puis par le parlement de Toulouse tendent en effet à accuser le père du défunt, Jean Calas, d'avoir assassiné son fils après avoir appris que ce dernier envisageait d'abjurer sa foi protestante.

Le flou qui entoure la découverte de la victime, dont on ne sait si elle a été assassinée ou si elle s'est suicidée, ainsi que les dépositions contradictoires de la famille du défunt en font un cas judiciaire complexe. Dans une atmosphère de fanatisme catholique et de processions organisées par le clergé toulousain célébrant Marc-Antoine Calas comme martyr, l'affaire entraîne le parlement à condamner Jean Calas à mort pour parricide, puis à l'exécuter en mars 1762. Or l'implication de Voltaire transforme cette affaire locale en évènement de portée européenne, voire universelle, car le philosophe, qui pointe certes les manquements de la justice, attaque en priorité le fanatisme religieux qui aurait conduit à ce jugement sévère. Paru en 1763, son *Traité sur la tolérance* entreprend de permettre la révision du procès et la réhabilitation de la mémoire de Jean Calas, mais procède également, voire surtout, à un plaidoyer en faveur de la tolérance et à une accusation virulente de l'intolérance religieuse symbolisée ici par le clergé catholique³⁷.

Si Voltaire s'est en partie inspiré de l'ouvrage d'Antoine Court précédemment cité, il envisage moins son combat comme une défense spécifique du protestantisme français que comme une apologie de la tolérance universelle : la situation de la minorité calviniste du royaume n'est ainsi qu'un prétexte à une intention plus globale, bien qu'elle profite des retombées positives de l'engagement du célèbre philosophe³⁸. Le Conseil du roi a en effet cassé le jugement du parlement de Toulouse en 1764 et l'affaire est rejugée à Paris en 1765, aboutissant à la réhabilitation de la famille Calas. La prise de parole de Voltaire permet donc de sensibiliser une opinion attentive à la situation de la religion minoritaire, même si les protestants de France envisagent avant tout une tolérance spécifique à leur confession. Seul compterait l'octroi de la liberté de culte et la possibilité d'être reconnus à l'état civil, comme l'édit de Nantes le permettait.

On remarque cette divergence dans une autre œuvre de Voltaire, le *Siècle de Louis XIV*, où le philosophe s'en prend à nouveau au fanatisme religieux catholique, qui aurait « ravagé la terre » par son « esprit dogmatique ». Voltaire lui oppose un prétendu ethos protestant se

³⁷ [Voltaire], *Traité sur la tolérance*, [Genève?], s.n., 1763. Marie-Hélène Cotoni, Nicolas Cronk (éd.), *Études sur le « Traité sur la tolérance » de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 174-190 ; Anne Richardot, « Voix du fanatisme, voix de la raison », *Lectures de Voltaire : le « Traité sur la tolérance »*, 1999, p. 123-134.

³⁸ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 243.

rapprochant, comme par miroir, de « l'esprit républicain qui anima les premières églises »³⁹.

Cet esprit aurait été réhabilité

par luthér, par zwingli, par Calvin [qui] tendaient pour la plupart à détruire l'autorité épiscopale & même la puissance monarchique. c'est une des principales causes secrètes, qui firent recevoir ces dogmes dans le nord de l'Allemagne [ou même] en suède & en danemarck, país où les peuples étaient libres sous des rois. [...] la suisse n'eut pas de peine à les recevoir, parce qu'elle était république. elles furent sur le point d'être établies à venise par la même raison ; & elles y eussent pris racine, si venise n'eût pas été voisine de rome, & peut-être si le gouvernement n'eût pas craint la démocratie, qui était le grand but des prédicans [...] genève devint un état populaire, en devenant calviniste⁴⁰.

Cette étroite mise en relation du protestantisme et d'une idée républicaine de liberté, opposée à l'autorité aveugle de la monarchie absolue et de la papauté, compose un chapitre de l'ouvrage et se retrouve chez Condorcet ou Montesquieu. Elle peut mettre en péril les efforts des protestants français qui, comme Antoine Court puis Rabaut Saint-Étienne, cherchent à obtenir une reconnaissance juridique par le biais d'un édit royal et cultivent par conséquent leur déférence à l'égard de la couronne⁴¹. Il ne fait pas de doute que de tels rapprochements suscitent des frictions entre philosophes et protestants : alliés de circonstance, leur combat vise néanmoins des effets différents, surtout lorsque Voltaire affirme que le protestantisme est un « parti naturellement ennemi des rois »⁴².

³⁹ Sur cet ethos, « façon originale de vivre et de voir les choses », cf. Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, *ABC du protestantisme: mots-clés, lieux, noms*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 7. Graham Gargett, « Voltaire, les protestants et le protestantisme, avant et dans le Traité sur la tolérance », *Études sur le « Traité sur la tolérance » de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 23-33 ; Jean Baubérot, « Réforme et esprit républicain » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 18-19. Voir, pour le concept, Bernard Fusulier, « Le concept d'ethos. De ses usages classiques à un usage renouvelé », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2011, vol. 42, n° 1, p. 97-109.

⁴⁰ [Voltaire], *Le siècle de Louis XIV. Publié Par M. de Francheville [Joseph du Fresne]*, vol. 2, Berlin, Henning, 1751. p. 225-226. Le chapitre 32 de ce second volume traite du calvinisme et développe la théorie des climats mettant en relation calvinisme et esprit républicain. *Ibid.*, p. 224-227. Les *Réflexions d'un citoyen catholique sur les lois de France relatives aux Protestans* sont attribuées à Condorcet par l'un des éditeurs de ses œuvres complètes, mais elles portent le nom de Voltaire dès la seconde édition imprimée à Maastricht en 1778. [Nicolas de Condorcet?], *Réflexions d'un citoyen catholique, sur les loix de France relatives aux Protestans. Par M. de Voltaire*, Maestricht, s.n., 1778. Celles-ci sont contenues dans un *Recueil de pièces sur l'état des Protestans en France* publiées anonymement à Londres, également attribuées à Condorcet dans ses œuvres complètes, bien que cette affirmation soit sujette à caution. [Nicolas de Condorcet?], *Recueil de pièces sur l'état des Protestans en France*, Londres [Paris?], Dodsley, 1781.

⁴¹ Dès 1744, il est ordonné aux pasteurs de procéder au minimum une fois par an à un sermon sur le devoir de soumission au magistrat. J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 225.

⁴² John Dunning Woodbridge, « An Unnatural Alliance for Religious Toleration : The Philosophes and the Outlawed Pastors of the Church of the Desert », *Church History*, 1973, vol. 42, n° 4, p. 505-523. L'historiographie tend à attribuer l'œuvre à un philosophe, mais elle pourrait aussi être écrite par un ou plusieurs protestants. À la manière du *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des protestans de France*, souvent attribué au procureur du parlement d'Aix, Ripert de Montclar, alors que Patrick Cabanel pose qu'il aurait été rédigé par un groupe de protestants parisiens. P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 893.

Malgré ces rapprochements audacieux, la mobilisation des philosophes et l'activisme plus discret des pasteurs permettent une évolution de la politique royale en faveur de la minorité, deuxième élément à l'origine d'un regain de haine catholique vis-à-vis du protestantisme français. Au moment de ces grands procès, il est sous le coup d'un « régime de tolérance tacite, précaire car sans base légale »⁴³. Certes, la rigueur de la justice royale varie : aux dures répressions des années 1685-1715 ont succédé des périodes d'affaiblissement de la répression d'abord sous la Régence, puis sous Louis XV et Louis XVI. Ainsi, malgré quelques soubresauts répressifs, dont les affaires Calas et Sirven, sont les plus saillantes, la situation s'est considérablement apaisée lors de la guerre de Sept Ans, entre 1756 et 1763.

Le régime d'ignorance volontaire de la part des autorités militaires et juridiques et les libelles de Voltaire marquent le début de ce que Patrick Cabanel identifie comme les « progrès des tolérances de principe et de fait »⁴⁴. Légalement toutefois, les protestants sont toujours censés ne pas exister en France. La situation de la minorité protestante est assurément précaire et, surtout, réprouvée par la philosophie des Lumières. Par le biais des procès impliquant des protestants, cette dernière gagnée certains conseillers royaux au projet d'une reconnaissance de l'existence légale de la minorité⁴⁵.

Des initiatives mises en œuvre par des membres de la noblesse d'État et ministres royaux entreprennent, dans les années précédant immédiatement le début de la Révolution, d'octroyer un état-civil aux protestants, en application de préceptes de droit naturel⁴⁶. Malesherbes, ministre du roi en 1775 puis dès 1787, est le rédacteur d'un mémoire en faveur du mariage civil

⁴³ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 240.

⁴⁴ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 868.

⁴⁵ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 211. L'hétérogénéité est de mise, puisque la répression varie en fonction des contextes géopolitiques, Marie Durand étant par exemple prisonnière jusqu'en 1768 pour avoir hébergé une assemblée protestante en 1730. P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 27.

⁴⁶ Le droit naturel moderne est défini conformément à une vision naturelle de l'univers, où l'homme, bénéficie de droits fondamentaux et est soumis à des devoirs, inscrits dans la nature. En mettant en avant une raison pouvant expliquer logiquement les phénomènes, en insistant sur des droits imprescriptibles et naturels à l'espèce humaine, dont la liberté de conscience, la réflexion sur le *jus naturali* remet en question certains des cadres traditionnels de la société d'ordres. La Suisse occidentale joue un rôle essentiel dans la transmission de doctrines définies par Hugo Grotius, Samuel Pufendorf ou Emer de Vattel, notamment par le biais des Académies de Lausanne et de Genève. Le cas du mariage des protestants devient alors un cas-pratique mettant à l'épreuve ce droit. Sur le droit naturel, cf. Alfred Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire: droit, individu et pouvoir, de l'Ecole du Droit naturel à l'Ecole du Droit historique*, Paris, Presses universitaires de France, 1991 ; Florence Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution: 1789-1795-1802*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 ; Ferdinand Elsener, *Die Schweizer Rechtsschulen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert: unter besonderer Berücksichtigung des Privatrechts : die kantonalen Kodifikationen bis zum schweizerischen Zivilgesetzbuch*, Zürich, Schulthess Polygraphischer Verlag, 1975 ; Alfred Dufour, « Droit naturel », *DHS*, 4, p. 166-168 ; T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 144.

des protestants, en 1785⁴⁷. Il n'innove pas, puisque cette revendication était formulée depuis le milieu du siècle. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les conseils que Malesherbes a reçu du pasteur nîmois Rabaut Saint-Étienne, qui publie dès 1784 un ouvrage allant dans ce sens et est actif à Paris dès 1786⁴⁸. Le contexte général favorise une telle entreprise: la royauté est désormais sensible à ce qui est progressivement perçu comme la nécessité, humaine et humaniste, de reconnaître le droit des sujets protestants du royaume au mariage, comme le souligne Louis XVI lorsque que son clergé l'interpelle sur cette décision⁴⁹.

Ces velléités se concrétisent le 19 novembre 1787. L'*Édit du roi concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique* leur reconnaît le droit de se marier devant un curé, considéré comme officier d'état civil. D'apparence modeste, cette concession à la minorité permet aux protestants de sortir de la clandestinité, malgré la déception des protestants qui espéraient que la création de cet état-civil protestant serait accompagnée de la reconnaissance de la liberté de culte⁵⁰. Si la signature de l'édit sur les non-catholiques rend compte de l'atmosphère générale favorable – celle d'une ouverture plus large aux valeurs véhiculées par les Lumières – elle est contrebalancée par le raidissement qu'il cause au sein de certains parlements royaux. Surtout la méfiance extrême exprimée depuis le milieu du XVIII^e siècle au sein du clergé catholique se renforce. Sensibles, certains de ses membres, comme le jésuite Jacques-Julien Bonnaud, identifient l'adoption de l'édit au retour d'un « danger » protestant. Il critique la concession faite à la minorité religieuse et reprend des alertes et argumentaires que le clergé énonce au cours de la période précédant l'adoption de l'édit⁵¹.

Cette défiance est fortifiée par l'évolution dogmatique du protestantisme réformé d'Europe, dans lequel s'insère le protestantisme français. Il est passé d'une orthodoxie stricte à une foi plus raisonnée et intériorisée, sans non plus remettre en cause les mystères au fondement

⁴⁷ L'auteur s'est largement inspirés de textes rédigés dans les années 1770, avant de les publier plus tard. Ce mémoire est en outre l'œuvre d'un groupe réuni autour de Malesherbes, dont le pasteur Rabaut Saint-Étienne fait partie. Cf. G. Adams, « Monarchistes ou Républicains ? », art. cit., p. 91.

⁴⁸ [Jean Paul Rabaut Saint-Etienne], *Le Roi doit modifier les loix portées contre les protestans. Démonstration. Avantage que la France tirerait de cette Modification*, Londres, s.n., 1784.

⁴⁹ Le roi affirme que « le clergé rend hommage à mes vues humaines et religieuses qui ont dicté mon édit sur les non-catholiques : en leur accordant l'état civil j'ai eu soin de maintenir l'unité du culte public dans le royaume. La foi que j'ai reçue de mon père sera toujours la foi nationale et dominante dans mes États. » *Procès-verbal* de l'assemblée du clergé de 1788, séance du 27 juillet. Cité par M. Péronnet, « Les Assemblées du clergé et les protestants », art. cit., p. 149.

⁵⁰ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 910 ; André Dupont, *Rabaut Saint-Étienne, 1743-1793. Un protestant défenseur de la liberté religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. IX-X.

⁵¹ Yves Krumenacker, *Des protestants au siècle des Lumières : le modèle lyonnais*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2002, p. 228 ; Jacques-Julien Bonnaud?, *Discours à lire au Conseil en présence du roi, par un ministre patriote, sur le projet d'accorder l'état civil aux protestants.*, 2 vol., s.l., s.n., 1787.

de la croyance chrétienne⁵². Lors des controverses liées aux affaires judiciaires de la minorité, le clergé catholique n'a pas manqué de pointer l'affadissement de la religiosité protestante. Comme preuve de l'invalidité de ses dogmes et de son évolution ils imputent aux représentants protestants d'avoir adopté certaines des valeurs des Lumières, qu'ils jugent contraires à l'esprit religieux.

À ce titre, des rapprochements formulés par des philosophes peuvent à nouveau jouer en la défaveur des théologiens réformés qui chercheraient à attester l'enracinement de leur confession dans la tradition chrétienne. Quelques années avant l'affaire Calas, l'article de l'*Encyclopédie* portant sur Genève est publié par Jean le Rond d'Alembert. Cette notice porte moins sur la réalité qu'il est une tribune politique pour s'opposer à l'intransigeance du clergé français. Dans une intention similaire à celle de Voltaire, d'Alembert souligne que la religion de la cité lémanique promeut la raison, ce que le philosophe perçoit tout à fait positivement⁵³.

Dans sa description élogieuse de Genève et du protestantisme moderne, le philosophe en fait un réceptacle des valeurs des Lumières : véritable concentré de son combat personnel contre le catholicisme romain, l'article fait scandale. La description de la « religion de Genève » est en effet une image en négatif des manquements de la religion catholique romaine plutôt qu'un reflet objectif de la piété des Genevois et de leur clergé. Si d'Alembert précise que l'examen de la religion de cette ville est « la partie de cet article qui intéresse peut-être le plus les philosophes »⁵⁴, c'est bien parce que c'est dans le débat universel sur les valeurs perçues comme modernes qu'il l'inscrit. En lui opposant les progrès de la raison « des siècles plus éclairés », il inscrit la religion traditionnelle catholique « dans des siècles d'ignorance »⁵⁵.

La description est celle d'une piété raisonnée, en phase avec son temps, digne de cette « ville [...] philosophe »⁵⁶. Bien que le clergé y soit presbytérien, il présenterait des « mœurs exemplaires », faites de l'acceptation de la diversité des opinions à propos des dogmes. Les ministres n'y disputeraient en conséquence pas de « matières inintelligibles »⁵⁷, puisque les « progrès de la raison humaine » ont permis de revenir sur certaines erreurs des théologiens des siècles précédents. Celles de Calvin, qui « fit brûler Servet », est évoquée par le rédacteur, qui

⁵² Ulrich im Hof, « Lumières », *DHS*, 7, p. 77-82. L'auteur cite Paul Wernle, qui a forgé la notion « d'orthodoxie raisonnée » pour désigner cette évolution dogmatique. Paul Wernle, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1923.

⁵³ L'article « Genève » est contenu dans le volume 7 de l'*Encyclopédie*, paru en 1757. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VII-XII, Elmsford New York, Paris, Pergamon press, 1980, p. 574-578 ; Robert Darnton, *L'aventure de l'Encyclopédie, 1775-1800*, Paris, Seuil, 1992.

⁵⁴ *Encyclopédie*, op. cit., p. 577.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 578.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 575.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 577.

ajoute que les ministres rejettent la prédestination et tolèrent ceux qui ne reconnaissent « plus la divinité de Jesus-Christ »⁵⁸. C'est leur « liberté de penser & d'écrire » qui conduit ces « ennemis de la superstition » à relativiser cette divinité. Au contraire des catholiques français, ils se libèrent des carcans dogmatiques.

S'il paraît inoffensif, ce postulat sur la divinité du Christ est central⁵⁹. Il suscite un scandale pour, d'une part, diviser le protestantisme pour les décennies à venir et, d'autre part, laisser entendre que le clergé genevois se serait détourné de l'orthodoxie protestante. Il ne serait en conséquence plus le garant de la tradition liturgique, mais d'un « socinianisme parfait, rejetant tout ce qu'on appelle mystères, & s'imaginant que le premier principe d'une religion véritable, est de ne rien proposer à croire qui heurte la raison ». L'orthodoxie calviniste se voit remplacée par un protestantisme raisonné qui, si ce n'était son respect pour Jésus-Christ et les Écritures, ne se distingue pas « d'un pur déisme »⁶⁰. L'allégation est irrecevable pour les théologiens protestants, car elle menace la doctrine traditionnelle et l'espoir d'une restauration du culte dans le royaume de France voisin. Loin de la réalité du milieu du siècle et sous la plume du philosophe, la religion de Genève s'est muée en une piété idéale, morale et individualisée, opposée à la superstition des siècles obscurs, offrant un véritable rempart aux « progrès de l'incrédulité ».

La piété philosophique, sincère et dépouillée de tout ce que la raison ne pourrait expliquer, s'intègre à une représentation de ville idéale et républicaine, « modele d'une parfaite administration politique »⁶¹. Son « gouvernement républicain [...] cumulant tous les avantages

⁵⁸ La critique de la théologie devient un véritable marqueur de rationalisme, selon les auteurs de l'*Encyclopédie*, alors qu'elle représente une allégation scandaleuse pour certains protestants refusant de renier certains dogmes et mystères, source importante de conflits internes ultérieurs. Comme l'indique l'historien André Encrevé, le bûcher de Servet est « un thème inépuisable de polémique », que les historiens protestants nuancent, comme le fait François Guizot en 1822, en expliquant que personne n'était tolérant au XVI^e siècle, que la faute de l'exécution de Servet « ne revient donc pas à Calvin, mais au XVI^e siècle tout entier ». André Encrevé, « Image de la Réforme chez les protestants français » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 198.

⁵⁹ Maria-Cristina Pitassi, « De l'exemplarité au soupçon : l'Église genevoise entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle » dans Wolfgang Kaiser, Claudius Sieber-Lehmann et Christian Windler (éd.), *En marge de la Confédération : Mulhouse et Genève*, Basel, Schwabe, 2001, p. 273-292 ; Maria-Cristina Pitassi, « Théologie genevoise du XVIII^e siècle et libéralisme », art. cit.

⁶⁰ *Encyclopédie*, op. cit., p. 578. Comme le mémoire du clergé s'en est fait l'écho, la divinité de Jésus-Christ a bel et bien été discutée dans une thèse de Jean Lecoite, élève de Jacob Vernet. Cela survient toutefois vingt ans après la parution de l'article de l'*Encyclopédie*. Cet exemple est donc repris par tous les publicistes catholiques, dans l'intention de dénoncer le rationalisme des protestants. Cf. [Jean-François Vuarin], *Histoire véritable des momiers de Genève: suivie d'une notice sur les momiers du canton de Vaud*, Lyon, Bohaire, 1824, p. 10-11 ; Anonyme [Vuarin, Jean-François], *De l'inauguration de la statue de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Chez les principaux libraires, 1835, p. 45-47.

⁶¹ *Encyclopédie*, op. cit., p. 578.

et aucun des inconvénients de la démocratie », est érigé en exemple⁶². Contrairement aux partisans du pape, les ecclésiastiques, « en se renfermant uniquement dans leurs fonctions »⁶³, ne seraient plus qu'un corps de fonctionnaires enseignant la morale et la soumission aux lois publiques, qui respecte la séparation entre Église et État. Englobé dans cette « république des abeilles »⁶⁴, ce clergé exemplaire relève d'un *imago* éloigné de la réalité. Il traduit toutefois une exigence qu'exprime le pasteur genevois Jean-Edme Romilly dans son article sur la tolérance :

les souverains ne doivent point tolérer les dogmes qui sont opposés à la société civile ; ils n'ont point, il est vrai, d'inspection sur les consciences, mais ils doivent réprimer ces discours téméraires [et] qu'ils proscrivent avec soin ces sociétés dangereuses, qui soumettant leurs membres à une double autorité, forment un état dans l'état, rompent l'union politique, relâchent, dissolvent les liens de la patrie pour concentrer dans leur corps leurs affections & leurs intérêts, & sont ainsi disposés à sacrifier la société générale à leur société particulière. En un mot, que l'état soit *un*, que le prêtre soit avant tout citoyen ; qu'il soit soumis, comme tout autre, à la puissance du souverain, aux lois de sa patrie ; que son autorité purement spirituelle se borne à instruire, à exhorter, à prêcher la vertu ; qu'il apprenne de son divin Maître que son règne n'est pas de ce monde ; car tout est perdu, si vous laissez un instant dans la même main le glaive et l'encensoir⁶⁵.

Puisque d'Alembert décrit l'utopie dont le philosophe espère que la France saura se rapprocher et qu'elle paraît scandaleuse même à Genève⁶⁶, la Compagnie des pasteurs condamne l'article et révèle sa position quant au dogme de la divinité de Jésus-Christ⁶⁷. Il n'en reste pas moins que Genève incarne les valeurs que ces philosophes veulent universellement établir, que certains théologiens protestants sont effectivement plus prompts à professer que leurs homologues catholiques en France⁶⁸.

⁶² *Ibid.*, p. 576. Alfred Dufour, « Mythe de Genève et esprit de Genève » dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007, p. 560.

⁶³ *Encyclopédie, op. cit.*, p. 578.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 578.

⁶⁵ *Ibid.*, tome XXXIII, Lausanne, Berne, Chez les sociétés typographiques, 1781, p. 708.

⁶⁶ Sur les conflits entre représentants des citoyens et bourgeois et la magistrature, de 1707 aux révolutions de 1782 et 1792, cf. Eric Golay, *Quand le peuple devint roi : mouvement populaire, politique et révolution à Genève de 1789 à 1794*, Genève, Paris, Slatkine, Honoré Champion, 2001 ; Corinne Walker, *Histoire de Genève. De la cité de Calvin à la ville française (1530-1813)*, vol. 2, Neuchâtel, Alphil, Presses universitaires suisses, 2014, p. 112-121.

⁶⁷ Comme la majorité des Églises réformées de Suisse, la Compagnie des pasteurs genevois rejette le déisme que d'Alembert lui attribue. En effet, bien qu'il présente des affinités avec le christianisme raisonné de certains théologiens protestants, ces derniers se distinguent du déisme pour s'écarter des Écritures et établir une religion purement naturelle, sans dogmes, telle que. Rousseau la définit dans sa *Profession de foi du vicaire savoyard*. Voir à cet égard l'intéressant tiré à part compilant l'article « Genève » de l'*Encyclopédie*, la profession de foi des ministres genevois qui y répond, et la réponse à la lettre de M. Rousseau. Jean Le Rond d'Alembert, *Article Geneve de l'Encyclopédie ; Profession de foi des ministres genevois, Avec des notes d'un théologien, et Réponse a la Lettre de M. Rousseau, citoyen de Geneve*, Amsterdam, Zacharie Chatelain, 1759.

⁶⁸ Dominique Quadroni, « Révolutions genevoises », *DHS*, 10, p. 397 ; Marc H. Lerner, « Radical Elements and Attempted Revolutions in Late 18th-century Republics » dans André Holenstein, Thomas Maissen et Maarten Prak (éd.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, University Press, 2008, p. 301-320.

Ce hiatus entre la description du fonctionnement politique genevois et la réalité découle de l'enracinement de ces textes dans un combat anticlérical français, dont le protestantisme n'est ici que l'acteur passif. Si des théologiens profilés du protestantisme se sont ouverts à certaines idées des Lumières, cette relation avec les philosophes est complexe, faite de rapprochement et de distanciation. De ce point de vue, les principaux écrivains du protestantisme français oscillent entre valeurs des Lumières et maintien d'une piété traditionnelle. Des pasteurs comme Antoine Court ou Rabaut Saint-Étienne entreprennent certes de reconstruire le protestantisme français, mais il le font discrètement, s'appuyant sur ses traditionnels consistoires et synodes. Par un rapprochement trop ostensible avec le déisme philosophique, leurs entreprises seraient anéanties.

Les théologiens et prédicateurs, qui passent par Genève et Lausanne pour se former – le pasteur Antoine Court contribue à la formation d'un séminaire formant secrètement les futurs pasteurs de France à la fin des années 1720⁶⁹ – cultivent des relations avec ces cercles éclairés entre Suisse et France. Eux-mêmes formulent des raisonnements où se repèrent les influences du rationalisme, qui les éloignent de la rigidité dogmatique énoncée dans la *Formula Consensus* de 1675. Les ministres de l'Église de Genève ne sont plus tenus de signer cette Confession de foi, à partir de 1706. Berne et Zurich renoncent pour leur part à exiger la signature au milieu du siècle. Le protestantisme évolue donc et se rapproche de la philosophie, mais il l'accomode à l'exercice de la foi réformée, dont le caractère contraignant des Confessions de foi peut heurter des convictions individuelles⁷⁰.

Le Genevois Jean-Alphonse Turretini, le Neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald, le Bâlois Samuel Werenfels, le pasteur Jean-Edme Romilly, collaborateur de l'*Encyclopédie*, le professeur Jacob Vernet, tous sont attaqués par des polémistes catholiques⁷¹. Le dialogue qu'ils entreprennent avec les philosophes est pris comme preuve des accointances du protestantisme moderne avec des formes contraires au dogme chrétien, telles que le déisme. Les ecclésiastiques catholiques dénoncent la piété raisonnée des pasteurs de la Compagnie de Genève, malgré les

⁶⁹ Claude Lasserre, *Le séminaire de Lausanne (1726-1812), instrument de la restauration du protestantisme français : étude historique fondée principalement sur des documents inédits*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1997.

⁷⁰ Martin Sallmann, « Protestantisme », *DHS* 10, p. 132-134. Dès le début du XVIII^e siècle, l'orthodoxie calviniste s'ouvre à des courants réformateurs. Le piétisme et les Lumières favorisent une critique biblique qui fait se converser christianisme et rationalisme, la piété s'individualisant en parallèle. J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants, op. cit.*, p. 237; Georges Gusdorf, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 13-40.

⁷¹ Vernet se réclame de l'enseignement de Jean-Alphonse Turretini, le premier à s'être éloigné de l'orthodoxie calvinienne. Il est professeur de théologie à l'Académie de Genève entre 1756 et 1786. Maria-Cristina Pitassi, « Jean-Alphonse Turretini », *DHS* 12, p. 721-722 ; M.-C. Pitassi, « Théologie genevoise du XVIII^e siècle et libéralisme », art. cit.

démentis à l'article de l'Encyclopédie. Leur déisme favoriserait, à terme, un athéisme déstabilisateur des monarchies européennes. Cette accusation conditionne les controverses externes entre catholiques et protestants, mais elle aiguillonne également des débats internes aux réformés, tiraillés entre « deux grandes manières de comprendre le protestantisme ». D'une part, l'insistance orthodoxe « sur le contenu dogmatique et normatif » de cette religion insiste sur l'obéissance aveugle aux Écritures. D'autre part, une approche plus libérale voit dans la confession protestante « moins un contenu qu'une *forme*, le libre exercice par l'homme de ses facultés propres, autonomie de la conscience, raison, jusque dans ses lectures et interprétations de l'Écriture »⁷². : c'est sur cette base que se fonde le dialogue du protestantisme et des Lumières.

Antoine Court, qui entreprend de reconstruire clandestinement le protestantisme français, concentre logiquement ces attaques⁷³. Sans jamais faire d'amalgame, il ne s'interdit pas de s'inspirer des philosophes et du rationalisme. Nonobstant ces nuances, la majorité du clergé français dénonce la connivence entre les ennemis du royaume et de la religion traditionnelle, de l'alliance du trône et de l'autel. Par conséquent, affaibli et affadi, le protestantisme et la philosophie sont dénoncés d'un bloc, comme pôle menaçant l'ordre clérical et la stabilité du trône de France.

Rebelles par principes, républicains par système ?

La crainte d'un retour du protestantisme en France se ressent dans les vigoureuses réclamations du clergé pour une application plus stricte des clauses de l'édit de Fontainebleau de 1685. Dès 1745, l'historien Michel Péronnet repère une recrudescence puis une récurrence du thème de la lutte contre les « religionnaires » dans les recès des assemblées du clergé. Il rend ainsi compte de la réaction inquiète des clercs aux appels à la reconnaissance du statut de la minorité⁷⁴. Parallèlement, des ouvrages et pamphlets dénigrent le concept de tolérance, redoublant les appels à la rigueur de la justice civile contre les huguenots. Les catholiques soulignent qu'il serait risqué de donner foi aux doléances de la minorité, en raison de son ethos politique incompatible avec une monarchie de droit divin.

⁷² P. Cabanel, *Les protestants et la République*, *op. cit.*, p. 41 ; J. Baubérot, « Réforme et esprit républicain », *art. cit.*, p. 23.

⁷³ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, *op. cit.*, p. 867.

⁷⁴ L'historien Michel Péronnet précise que, dès le milieu du siècle, le clergé agit comme un « corps qui se dote d'une mémoire ». Par la compilation d'archives, de traités et de remontrances, d'où transparaissent ces alertes réitérées au pouvoir séculier. En 1744, ce sont les assemblées illicites huguenotes et la circulation du catéchisme d'Ostervald que dénoncent les ecclésiastiques et, en 1758, le clergé exhorte le roi à faire respecter l'édit de Fontainebleau. Toutes ces alarmes se fondent donc sur un répertoire d'une grande stabilité, tout au long du siècle. M. Péronnet, « Les Assemblées du clergé et les protestants », *art. cit.*

En 1751, l'année de publication du *Siècle de Louis XIV* de Voltaire et du premier volume de l'*Encyclopédie*, une *Lettre de M. l'Evêque d'Agen à M. le Contrôleur Général, Contre la tolérance des Huguenots dans le Royaume* expose cette idée. L'évêque d'Agen, Joseph de Chabannes, y brosse un portrait mordant des calvinistes. Son but est de détourner le contrôleur général des finances du royaume, Jean-Baptiste de Machault d'Arnouville, d'accorder à cette minorité, censée être invisible, le droit de se marier en échange d'une taxe qu'elle verserait au roi. Avec cette sorte de don gratuit spécifique aux calvinistes, leur existence serait reconnue *de facto* par l'octroi d'un état civil officieux. La première phrase de la brève lettre est révélatrice de l'enjeu, que Chabannes intègre à une dimension globale : « il ne s'agit plus des intérêts temporels, ni des Immunités du Clergé, mais de l'Eglise et la Religion elle-même »⁷⁵.

La piété en général et la religion d'État plus spécifiquement seront touchées par ces décisions et menacées par une reconnaissance, malgré ses avantages économiques. Or, l'argumentaire de l'évêque quitte rapidement le champ de la religion pour donner une coloration politique à l'opposition à la tolérance des huguenots. Les « Hérétiques » y sont surtout considérés comme des « ennemis de l'Etat » monarchique, « toujours factieux à la Cour, toujours séditieux dans les Provinces, toujours liés avec les ennemis de l'Etat »⁷⁶. C'est pour étouffer toute conciliation du roi que l'auteur énumère les événements des guerres de Religion en France, prétendument causées par les factions des huguenots qui ébranlèrent alors la monarchie. À l'échelle européenne, il recense les exemples historiques des diverses séditions des calvinistes contre les monarques, soit les révoltes fomentées par les « Gueux en Flandres [qui ont] soustrait de la Monarchie Espagnole les Provinces puissantes qui avoient toujours été soumises à leur Souverain », ou encore les « Wigs, quelquefois amis des Rois par politique, toujours ennemis de la Royauté par maxime »⁷⁷. La Révolution anglaise de 1688 aurait été causée par leur « Doctrine pernicieuse à tous Gouvernemens qu'elle soumet au caprice du Peuple, parce qu'elle le fait Propriétaire de l'autorité, mais encore plus destructive de la Monarchie »⁷⁸. Elle stipula en effet que le roi « n'est que le dépositaire de l'autorité dont la substance réside dans le Peuple : c'est le Peuple qui fait les Rois, tout ce qu'ils ont de pouvoir est émané de lui »⁷⁹.

⁷⁵ Joseph-Gaspard Gilbert de Chabannes, *Lettre de M. l'Evêque d'Agen à M. le Contrôleur Général, Contre la tolérance des Huguenots dans le Royaume*, s. l., s.n., 1751, p. 1.

⁷⁶ *Ibid.* p. 2. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, vol. 12, n° 3, p. 295-334.

⁷⁷ J.-G.G. de Chabannes, *Lettre de M. l'Evêque d'Agen*, *op. cit.* p. 3.

⁷⁸ *Ibid.* p. 4.

⁷⁹ *Ibid.* p. 3. L'évêque réactive et réactualise d'anciennes mise en relation de la Réforme et de sa tendance à la sédition, déjà identifiables au XVI^e siècle, comme nous le verrons.

L'argumentaire de l'évêque pose très clairement l'existence d'une filiation politique fondée sur des principes religieux. Ce sont les fondements de la foi calviniste qui altèrent toute forme d'autorité et qui conditionnent la défiance des calvinistes pour les monarchies, formes les plus évoluées de l'autorité temporelle. Selon Chabannes, ce ne sont pas seulement les circonstances historiques qui auraient poussé les réformés à contester les trônes, mais bien l'essence d'une doctrine de révolte. Évidemment, ces critiques sont formulées pour déconsidérer les protestants de France, calvinistes et non luthériens, quant à leur relation à Louis XV puis à Louis XVI :

les principes du Calvinisme [...] sont opposés à toutes les Religions quelles qu'elles soient, mais de plus [...] sont ennemis des Rois et opposés à la Monarchie ; c'est un caractere qui lui est propre & qui doit le faire détester par-dessus toutes les autres hérésies [...] Elle prend son origine même dans le principe de leur foi. C'est en méprisant le pouvoir & le jugement de l'Eglise c'est dans cette source empoisonnée qu'ils ont appris à l'attaquer, à ébranler l'autorité des Rois ; ils n'ont fait qu'étendre les conséquences de leurs principes, ils n'ont fait qu'appliquer aux Monarchies ce qu'ils avoient pensé sur le jugement des premiers Pasteurs⁸⁰

D'une source religieuse, une révolte spirituelle passe dans le champ politique. Or, d'où viendrait l'origine de ce mépris général du pouvoir ? Pour l'évêque, c'est à nouveau dans la dialectique à l'autorité que tout se joue. En l'occurrence, c'est en reniant l'autorité examinatrice du clergé catholique romain pour lui opposer une autre conception de l'examen que le calvinisme découvre les ferments de la révolte. Ce concept d'examen qu'évoque l'évêque est fondamental : il désigne la notion moderne d'accès aux Écritures, mais tend progressivement à désigner une forme d'esprit critique subjectif. La conscience de chaque individu serait ainsi moins libre vis-à-vis de l'autorité que licenciée, pour contester toute forme de sujétion et laisser le jugement individuel flotter à tout vent de doctrine⁸¹.

Selon Chabannes, élaboré lors d'une querelle interne à l'Église, l'examen favorise des principes nocifs à la société en général. Il existerait, d'une part, « L'Eglise sagement instruite », prenant ses décisions par le biais des évêques qui, après une « discussion qu'ils exécutent avec l'assistance de l'Esprit sain, et ne laissant autre parti au peuple que celui de se soumettre à leurs décrets [opèrent une] conduite pleine de sagesse et de lumières ». D'autre part, à rebours de cette conduite par le seul haut-clergé sacré communiquant avec le Saint-Esprit, les hérétiques laissent à chacun le droit de questionner les dogmes et mystères : l'autorité divine disparaît des rapports humains et la Réforme a donc enclenché un engrenage nocif au pouvoir, conséquence

⁸⁰ *Ibid.*, p. 3-4.

⁸¹ L'expression se retrouve dès un traité rédigé en 1631 par l'évêque de Bazas, Jean Jaubert de Barrault, *Bouclier de la Foy Catholique contre le Bouclier de la Religion Prétenduë, du Ministre Du Moulin*, Paris, Antoine Estienne, 1626, p. 576.

du sacerdoce universel. La critique des Écritures par les « Nouveaux Réformés » les écarte de la sagesse universelle et l'examen fait suite à la « témérité d'établir chaque particulier juge de sa Propre foi ». Sans jamais suivre les recommandations d'un clergé mieux versé dans l'exercice, le « Laboureur sans connoissances, sans lettres, sans principes reçoit la capacité « d'examiner les Livres saints ». La remise en cause de la séparation entre prêtres et laïcs, la promotion de la sainteté dans le monde favorise un « radicalisme de conviction » qui ébranle l'ordre traditionnel, estime Chabannes⁸².

Dans la lignée des *Variations* de Bossuet⁸³, la lettre isole trois conséquences du principe d'examen individuel. Premièrement, la diversité de la foi qu'il induit est un « monstrueux principe », qui aboutit à ce que « chacun conduit par son esprit propre, a érigé en dogme de Foi et en Religion, tout ce qui s'est présenté à son imagination ». En brisant la « barrière de l'autorité [...] une multitude de Sectes s'est élevée » dans le christianisme⁸⁴. Deuxièmement, cette situation aurait favorisé la progression de « l'irrégion », sous forme de « Déistes, d'Athées, & de Non Croyans », prompts à ne pas tenir compte des préceptes stabilisateurs de l'Église catholique,

véritable gardienne des Peuples & de la Personne des Rois, parce que tous les principes tournent à l'avantage de l'autorité des premiers Pasteurs, dans les choses spirituelles, et des Princes dans le temporel, ordonnant aux Peuples de se soumettre à l'un & à l'autre chacun dans son ordre.

Finalement, comme le clergé incite chaque fidèle à respecter ses devoirs temporels et se soumettre aux autorités politiques en vertu des Écritures, Chabannes impute à la Réforme d'avoir causé des bouleversements temporels, qui déséquilibrent des sociétés. Conformément à une vision du monde où le religieux ne peut se séparer du politique, le prélat dénonce la sécularisation⁸⁵. Renversant le centre de gravité du pouvoir ecclésiastique, qui passe du clergé

⁸² Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 65. Le sociologue isole trois attitudes fondamentales dans les rapports du protestantisme au politique : « la passivité conformiste, le radicalisme de conviction et l'éthique de responsabilité ». C'est entre ces trois pôles qu'oscillent les réformés, notamment dans leurs répliques aux accusations de leurs contempteurs.

⁸³ Jacques-Bénigne Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, Paris, chez la Veuve de Sébastien Mabre-Cramoisy, 1688. Une casuistique fondamentale se définit ici dans la perception divergente de la lecture de la Bible entre catholiques et réformés. Pour ces derniers, l'accès de chacun à l'Écriture sous-entend aussi le droit d'en discuter le sens. Au contraire, pour les catholiques, l'examen de conscience et la lecture des Écritures s'opère avec le concours d'un prêtre, intermédiaire sacré entre Dieu et le croyant. Comme la Réforme enseigne la soumission directe de la conscience à Dieu, le rôle du clerc évolue vers celui d'un simple accompagnateur du croyant, dont la conscience est libre. Le libre examen protestant, ultérieurement promis à une grande publicité, est critiqué par les catholiques pour susciter ces variations, ces discussions si profondes qu'elles aboutissent à une négation de dogme.

⁸⁴ J.-G.G. de Chabannes, *Lettre de M. l'Evêque d'Agen*, op. cit., p. 4.

⁸⁵ Sur la nécessité de replacer ces références symboliques au monde, prescrites par des systèmes collectifs de signes réappropriés de manière subjective par chaque individu, voir les travaux essentiels de Barbara Stollberg-Rilinger. Un survol dans Barbara Stollberg-Rilinger, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne. Concepts,

au peuple et de la *sanior pars* à la *major pars* aux jugements irrationnels, l'ecclésiologie calviniste est ici inséparable d'effets politiques⁸⁶ : « les clefs avoient été données à la multitude des Fideles, [et] le fond du pouvoir résidoit dans le Peuple, maître de l'attribuer à qui il voudroit, & comme il voudroit, d'instituer & de détruire selon son besoin & sa volonté »⁸⁷.

La contestation du « ministere Episcopal », nécessaire au respect de ses devoirs par le peuple, ouvrit une boîte de Pandore : celle de la liberté sans frein et de la licence des opinions. Le prélat se demande alors comment l'homme, devenu « indépendant dans les choses du premier Ordre [...] dans celles qui regardent son ame », pourrait « consentir d'être assujéti dans un autre bien moins considérable ». L'« idée d'égalité qu'on lui donnoit avec ses Maîtres » rend par conséquent le protestant hautain et l'autorisation de cette confession en France menace l'alliance du trône et de l'autel. Le calviniste ne pourrait pas renier sa nature, malgré ses apologies : il tend invariablement à « briser un joug qui lui étoit nécessaire, mais qui étoit odieux parce que c'étoit un joug »⁸⁸.

La fin de l'unité religieuse se rapporte donc à la fin d'une harmonie de la société reposant sur les ordres qui la structurent, tels que le clergé et la noblesse. L'irruption de la Réforme aurait posé la négation fondamentale de ces structures basiques de la société traditionnelle, monarchique et absolue, que défend l'évêque d'Agen. On retrouve cette opposition dans deux ouvrages publiés par un autre ecclésiastique, l'abbé Jean Novi de Caveirac. Celui-ci est actif dans le sud de la France où le protestantisme reste implanté et où il suscite des frictions avec la population catholique⁸⁹. L'auteur cherche, comme il l'explique dans le titre de ses deux pamphlets publiés entre 1756 et 1758, à réfuter un *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des protestants de France*⁹⁰, ainsi qu'une *Lettre d'un patriote sur la*

thèses, perspectives de recherche », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, trad. par Françoise Laroche, 2008, n° 2, p. 2-35.

⁸⁶ En filigrane se lisent aussi ici les réticences exprimées par les membres du clergé devant l'irruption des laïcs dans la gestion des affaires spirituelles en vertu du sacerdoce universel protestant. Ferdinand Elsener, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips (Pars maior und Pars sanior), insbesondere nach schweizerischen Quellen », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 1956, vol. 42, n° 1, p. 73-116 ; Ferdinand Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 1969, vol. 55, n° 1, p. 238-281.

⁸⁷ J.-G.G. de Chabannes, *Lettre de M. l'Evêque*, op. cit. p. 5

⁸⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁹ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 892.

⁹⁰ [Jean-Pierre-François de Ripert de Monclar?], *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des Protestans de France. Où l'on fait voir qu'il est de l'intérêt de l'Eglise et de l'Etat, de faire cesser ces sortes de mariages, en établissant, pour les Protestans, une nouvelle forme de se marier, qui ne blesse point leur conscience, & qui n'intéresse point celle des évêques & des curés*, 2^e éd. revue et corrigée, s.l., s.n., 1756. Patrick Cabanel conteste ce patronage, indiquant qu'il est plutôt une œuvre collective, celle d'un « groupe parisien réuni autour du pasteur luthérien Frédéric-Charles Baer, aumônier de la chapelle de Suède ». Le fait qu'il ait pu être l'œuvre d'un comité protestant, mais qu'il ait été attribué à un personnage proche de la cour atteste cependant

tolérance civile des Protestans de France. Tous deux sont publiés en 1756 et prennent place parmi plus de cent imprimés sur la question de l'état civil des protestants, comme l'a repéré Hubert Bost. Ces mémoires visent à mobiliser certains représentants de la couronne à en faveur de la reconnaissance juridique⁹¹.

Précédant de plusieurs décennies la réflexion de Malesherbes, ces productions reçoivent des réponses virulentes, qui intègrent le protestantisme dans un tout nocif à l'autorité, le vaste *Mémoire politico-critique* et l'*Apologie de Louis XIV* de Novi de Caveirac développant les arguments synthétisés dans la *Lettre de l'évêque d'Agen*⁹². Une certaine unité de position des clercs opposés à l'examen protestant se révèle ainsi et Novi de Caveirac affirme qu'autoriser les calvinistes, « qui se regardent comme des hommes privilégiés pour peupler la terre », reviendrait à « ouvrir nos portes à deux millions de républicains ou de sociniens pour repeupler le royaume »⁹³. C'est sur les travaux de Montesquieu que l'abbé s'appuie pour tenter de prouver qu'on apportera alors « un esprit républicain, des erreurs sociniennes, des recrues pour nos frondeurs des écoliers pour nos déistes »⁹⁴. Selon lui, tolérer ces républicains ravagera tôt ou tard l'autorité monarchique, ajoutant « à trois prétendus millions de sujets indociles deux millions effectifs de républicains, la révolution prédite en sera bien plus prochaine »⁹⁵.

Par le détournement des textes de Montesquieu à son avantage, l'abbé Novi de Caveirac reprend l'idée que les religions sont claquées sur « le genie & les inclinations du peuple qui doit la professer »⁹⁶. Si Montesquieu attribue le protestantisme aux nations républicaines et à leur climat, c'est parce que cette confession serait, tout comme la république désacralisée et non pas issue de la volonté divine, un « pur ouvrage des hommes ». Cette fluctuation est causée

non seulement du fait que ce combat se rejoint, mais aussi de l'habile récupération de figures « neutres » d'autorité par des protestants. P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 893.

⁹¹ L'opinion est sensibilisée, notamment par les nombreux procès concernant des mariages clandestins entre protestants qui ont été cassés par la suite. Les défenseurs pointent la nécessité que chacun puisse avoir accès à ses droits naturels, le clergé ne pouvant par exemple refuser d'inscrire un enfant dans des registres ou une sépulture à un protestant. Tous ces éléments agissent comme autant de marqueurs d'une société en cours de désacralisation. G. Adams, « Monarchistes ou Républicains ? », art. cit., p. 93. Considérer le mariage comme un contrat civil déplait naturellement au clergé, car le mariage, contrairement au protestantisme, représente l'un des sept sacrements de l'Église catholique. Le clergé perd de ce fait une partie de son capital symbolique. H. Bost, « De la secte à l'église », art. cit.

⁹² Jean Novi de Caveirac, *Mémoire politico-critique, où l'on examine s'il est de l'intérêt de l'Eglise & de l'Etat d'établir pour les calvinistes du Royaume une nouvelle forme de se marier. Et où l'on réfute l'écrit qui a pour titre: Mémoire théologique & politique sur les mariages clandestins des protestans de France*, s.l., s.n., 1756.

⁹³ Jean Novi de Caveirac, *Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de l'édit de Nantes. Pour servir de réponse à la Lettre d'un Patriote sur la tolérance civile des Protestants de France. Avec une dissertation sur la journée de la S. Barthelemy*, s.l., s.n., 1758, p. 352.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 355.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 557.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 385

par la discussion incessante de vérités irréfragables, alors que la monarchie et le catholicisme offrent une stabilité morale,

exigeant de ceux qui la professent, une soumission entière à une autorité spirituelle [on] accoutume les hommes au joug légitime du pouvoir d'un seul. La hiérarchie est en quelque façon, le modèle de la subordination établie dans un état monarchique, l'autorité s'y subdivise, mais elle part d'un même chef, & ce chef est le fondateur de la religion, la pierre angulaire de l'édifice. Dans ce sens l'ordre hiérarchique retrace l'idée de la monarchie⁹⁷.

Dans le répertoire polémique de l'abbé, les développements de l'auteur de *l'Esprit des lois* jouent en faveur d'une typologie rigide des religions, liée aux formes étatiques. Elle jouerait sur l'habitus des adhérents au calvinisme et prouverait, vu que « l'obligation de conserver dans un état une religion admise, naît de son analogie avec les principes du gouvernement », la nécessité de l'alliance de l'autorité monarchique et de l'enseignement clérical. La monarchie de France irait à l'encontre de cette nature sacrée par l'autorisation fondée sur un principe d'examen inséparable de tendances républicaines à la discussion et à l'instabilité :

La religion catholique, considérée séparément de son institution divine, & simplement comme police, doit donc être maintenue chez une nation qui tire son lustre, sa félicité & sa durée de son obéissance à un seul : la religion calviniste, au contraire, ne reconnaissant ni autorité ni hiérarchie, a dans ce double renversement du bon ordre, de quoi faire trembler les trônes les mieux affermis ; aussi n'a-t-elle pu se faire supporter que des états démocratiques, tels que la Hollande, la Suisse, Genève, & c'est l'esprit d'indépendance qu'elle souffle par-tout où elle respire, qui rend ses sectateurs suspects à Versailles, odieux à Londres, esclaves à Berlin : il faut donc, ou les bannir comme en France, ou les mépriser comme en Angleterre, ou les tenir dans les fers comme en Brandebourg⁹⁸.

Les ministres calvinistes profitent certes des appels à la tolérance universelle de Montesquieu, mais ils pâtissent aussi de son rapprochement entre l'esprit républicain d'indépendance, favorisé par un principe scrutateur de toute autorité intégré au protestantisme. *L'Esprit des lois* donne aux deux ecclésiastiques, malgré sa mise à l'index en 1751, des ressources discursives par leur inscription à une littérature de combat. Chabannes, à la faveur de l'analogie qu'il opère entre maintien de l'ordre spirituel par l'épiscopat et soumission temporelle à la monarchie, affirme ainsi que les calvinistes ont été « rebelles par principes, & ils sont Républicains par système ». Doctrine destructrice de toute autorité pour « examiner la légitimité du pouvoir des princes », elle serait directement la cause de la révolte des Camisards,

⁹⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁹⁸ *Ibid.* On utilise la notion d'habitus dans le sens d'un modèle qui ne prédispose pas à certains comportements dans un sens déterministe, mais qui informe certains comportements. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éd. de minuit, 1980 ; Olivier Christin et Patrick Champagne, *Pierre Bourdieu : mouvements d'une pensée*, Paris, Bordas, 2004.

moins causée par l'interdiction du culte que par les principes suivis par les disciples de Calvin⁹⁹. À ce titre, l'édification des systèmes républicains en France et en Europe ne serait que l'application de tels préceptes, tangibles dans les

efforts des Calvinistes en France [qui] avoient pour but de former des associations entre les grandes Villes du Royaume et de faire un Corps de République. Ils y furent invités par les déclamations de leurs Pasteurs, qui leur mettant devant les yeux les exemples des Macchabées, ne cessoient de les animer à se procurer la liberté de Religion par les armes¹⁰⁰.

On le voit encore dans le *Mémoire politico-critique* de Novi de Caveirac qui, au moyen de questions rhétoriques, évoque des prétendus plans protestants de *républicanisation* du royaume :

N'avoient-ils pas formé le projet de faire de la France une République ? Ne l'avoient-ils pas divisée déjà en huit cercles, dont-ils comptoient donner le Gouvernement à des Seigneurs de leur parti ? & d'où partoient ces plans si étrangers à toute religion, si contraires à la Chrétienne ? Le Lecteur instruit des principes du Calvinisme me prévient, celui qui les ignore est surpris ; mais qu'il m'écoute & il cessera de l'être. Une Secte qui ne reconnoît ni autorité, ni hierarchie, ni point de réunion, n'a qu'à changer d'objet pour devenir un Etat populaire¹⁰¹.

Trois éléments de cette dernière phrase figurent déjà dans la *Lettre* de l'évêque d'Agen, preuve d'une réutilisation des arguments pour caractériser ce projet républicain consubstantiel à la doctrine calviniste : l'absence d'autorité, de hiérarchie et d'union¹⁰². La rupture avec la papauté susciterait la rébellion contre le roi ; l'ecclésiologie réformée substitue à la hiérarchie l'égalité et lisse les dignités fondamentales dans les sociétés d'ordres ; le principe d'examen cause une division généralisée qui empêche l'unanimité du corps religieux puis politique. Par cet argumentaire stable qu'il élabore entre 1685 et 1750, le clergé met un veto à toute ouverture envers la minorité, qu'elle émane des rangs des philosophes, de protestants ou de conseillers royaux. Leurs éloges de la Saint-Barthélemy, de la politique du cardinal de Richelieu ou du siège de La Rochelle s'intègrent à une lutte millénariste qui oppose, pour ces hommes d'Église, une société monarchique unie à l'hydre républicaine des nations protestantes.

⁹⁹ Suite à la révocation de l'édit de Nantes, de nombreux paysans du sud du royaume, souvent de confession protestante, se soulèvent contre le roi. Sous l'influence de pasteurs inspirés, qui remplacent les synodes et consistoires, disparus pour cause de l'édit, des sermons prophétiques et favorables à la résistance active foisonnent et suscitent de nombreux combats entre 1702 et 1704. Cf. Marianne Carbonnier-Burkard, *Comprendre la révolte des camisards*, Rennes, Ouest-France, 2016.

¹⁰⁰ J.-G.G. de Chabannes, *Lettre de M. l'Evêque d'Agen, op. cit.*, p. 5.

¹⁰¹ J.N. de Caveirac, *Mémoire politico-critique, op. cit.*, p. 190.

¹⁰² Sur les notions de révolte, séparatisme et de fédéralisme qui motivent les accusations tout au long du siècle précédant imputant des convictions républicaines aux calvinistes, Thomas Maissen, « Devenir une république aux temps des monarchies. La Confédération helvétique et les Provinces-Unies face au défi intellectuel et politique de l'absolutisme français », *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 2014, vol. 41, p. 110 sq.

Louis XIV aurait aperçu « dans l'esprit et dans le cœur des prétendus Réformés, les mêmes principes qui avoient été les semences malheureuses de tant de désordre ». Le roi absolu que ces auteurs magnifient aurait fait « de leur exclusion une Loi fondamentale [par] ce fameux Edit que les chassa du Royaume »¹⁰³. L'édit de Fontainebleau est une espèce d'expiation de l'État royal qui se délivre alors de ses « mauvais Sujets, peu affectionnés à l'Etat »¹⁰⁴. Pour la monarchie la plus complète et absolue d'une Europe binaire, divisée entre régimes traditionnels et nations subissant une influence des protestants, la tolérance ne peut par conséquent s'intégrer à la raison d'État. Malgré les écarts de leur discours et leurs intentions calomniatrices, ces ecclésiastiques contribuent donc à remettre le protestantisme français sur la carte, en n'hésitant pas à évoquer – sur un mode négatif – ses liens avec la démocratie qu'ils craignent.

Un patriotisme areligieux

Directement pris à partie, certains restaurateurs du culte réformé en France répliquent aux allégations de l'évêque d'Agen ou de l'abbé de Caveirac. L'auteur d'une *Lettre d'un patriote* de 1756 donne un bon aperçu des raisons présidant au démenti des textes issus des rangs du haut-clergé méridional : si « de pareils préjugés [...] étoient fondés [ils] formeroient un motif très puissant pour empêcher le Gouvernement de se prêter à accorder aucunes graces aux Protestans »¹⁰⁵. Il est moins question de démontrer théologiquement que le protestantisme est une confession chrétienne légitime que de cultiver la relation entre la minorité et la couronne. C'est bien de cette dernière que devra venir la reconnaissance : il faudrait donc la sensibiliser davantage que la forcer.

Marianne Carbonnier-Burkard repère ces faits dans les prescriptions synodales qui, dès 1721, recommandent de « faire la prière pour le Roi et ses conseillers »¹⁰⁶. L'intention est de prouver, en prêchant l'obéissance aux autorités, que les assemblées calvinistes, même secrètes, font leur « service du Prince »¹⁰⁷. Cette application se retrouve dans les exhortations du pasteur Jacques Basnage qui, en 1719 et alors que l'Espagne tente de favoriser un soulèvement camisard pour affaiblir la Régence, appelle ses coreligionnaires à maintenir leur soumission au

¹⁰³ J.-G.G. de Chabannes, *Lettre de M. l'Evêque d'Agen*, op. cit., p. 2.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁵ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, op. cit., p. 65. Sur « L'effort consenti par les porte-paroles protestants pour s'arracher de l'image de la secte interdite et obtenir le statut d'une Église tolérée », cf. H. Bost, « De la secte à l'église », art. cit., p. 53. L'historiographie varie quant à l'attribution ou non du traité à Antoine Court.

¹⁰⁶ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 215.

¹⁰⁷ Antoine Court, *Le patriote françois et impartial ou réponse à la lettre de M. l'évêque d'Agen à M. le contrôleur général contre la tolérance des huguenots, en datte du premier may 1751*, s.l., s.n., 1751, p. 29 et 33.

jeune Louis XV¹⁰⁸. Son espoir est de « retirer les fruits de son obéissance », par la réintroduction des clauses de l'édit de Nantes¹⁰⁹.

Peu après la parution de la *lettre de l'Évêque d'Agen* de 1751, Antoine Court publie une longue réfutation anonyme, structurée en divers chapitres. *Le patriote françois et impartial* s'inscrit dans une vaste entreprise apologétique lancée depuis Lausanne¹¹⁰. Parallèlement aux prières pour le roi, il s'agit de prouver, comme le titre en rend expressément compte, que les protestants sont affectionnés à la patrie de France et au maintien de la voie royale, que leur aspiration n'est pas séparatiste. Il ne serait question que d'exprimer un choix religieux dans un « espace social et politique qu'ils ne rejettent pas et qu'ils n'entendent pas briser »¹¹¹. Par conséquent, la réfutation est nécessaire pour contrer point par point les insinuations des clercs catholiques qui les jugent, comme l'écrit le traité, « rebelles par Principes »¹¹², voire « ennemis des Rois & opposés à la Monarchie par principes »¹¹³.

Trois raisonnements sont mobilisés pour démontrer l'innocuité sociopolitique des fidèles calvinistes : l'histoire, l'actualité et les principes. L'histoire est d'abord évoquée pour faire des huguenots des siècles précédents des défenseurs de la couronne contre les usurpateurs étrangers, les Guise lorrains et les Espagnols. Les calvinistes ne prétendraient – Court s'appuie sur des historiens réputés catholiques comme notices d'autorité¹¹⁴ – qu'à conserver les lois du royaume, soit les édits de pacifications qu'auraient violés les opposants à cette figure tutélaire d'Henri IV, présenté comme un roi patriote. Au clergé ligueur, qui aurait « coupé le nœud de l'amitié entre les Sujets, et renversé le fondement de l'obéissance du devoir envers le Prince », Court oppose les huguenots, sujets exemplaires et affectionnés à la patrie, au roi et aux lois¹¹⁵. L'allusion à l'actualité est limpide et l'histoire devient enjeu de mémoire car, comme l'indique

¹⁰⁸ Jacques Basnage, *Instruction pastorale aux reformez de France, sur la perseverance dans la foi, et la fidelité pour le souverain*, Rotterdam, chez Abraham Acher, 1719. H. Bost, « Théories et pratiques des protestants français de la Réforme à la Révolution », art. cit., p. 18.

¹⁰⁹ H. Bost, « De la secte à l'église », art. cit., p. 3.

¹¹⁰ On trouve le document dans un recueil édité à Lausanne, qui compile la lettre de l'évêque d'Agen ainsi que *Le patriote françois et impartial, ou, Réponse à la lettre de M. l'Evêque d'Agen à Mr. le Contrôleur général, contre la tolérance des Huguenots, en datte du 1. mai 1751*, A Villefranche [Lausanne], chez Pierre Chrétien [Antoine Chapus], 1753. Cette nouvelle édition présente deux volumes, mais également une *Lettre du curé de L*** à M. l'évêque d'Agen au sujet de celle que ce prélat a écrite à M. le controlleur général contre la tolérance des huguenots dans le royaume*, s.l., s.n., 1751. De même qu'un *Mémoire historique de ce qui s'est passé de plus remarquable au sujet de la religion réformée, en plusieurs provinces de France, depuis 1744 jusqu'à la présente année 1751*, [Lausanne], s.n., 1751. L'auteur de ce dernier serait également Antoine Court, alors que le rédacteur de la *Lettre du curé* pourrait être François-Henri L'Honoré, chapelain de l'ambassade de Hollande en France. Voir l'édition critique du *Patriote françois* par Otto Selles, *Le patriote français et impartial*, éd. critique, Paris, Honoré Champion, 2002.

¹¹¹ Olivier Christin, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014, p. 51.

¹¹² Antoine Court, *Le patriote françois et impartial*, op. cit., p. 1.

¹¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁴ Il s'agit de Pierre de Bourdeilles, dit Brantôme, d'Eudes de Mézeray ou encore d'Antoine Varillas. *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

la fin de l'ouvrage, des considérations contemporaines prouveraient les avantages, notamment économiques, d'une tolérance civile¹¹⁶.

Or, la guerre des Camisards est un souvenir encore vivace, que l'auteur du texte minimise : elle n'aurait été du fait que d'un « ramas de Paysans », fanatisés et excédés par les « les mauvais traitemens de quelques Ecclesiastiques [qui les] avoient poussé au desespoir »¹¹⁷. Le pouvoir royal aurait même, indirectement, favorisé de tels débordements en supprimant les institutions ecclésiastiques calvinistes, qui encadraient pourtant les sujets, comme on le lit dans la *Lettre d'un patriote*. C'est ici le fait d'avoir laissé ces communautés « dans une espèce d'anarchie » qui favorisa leur radicalisation¹¹⁸. L'ecclésiologie, les Confessions de foi et les principes des Églises calvinistes sont évoqués dans le sens du respect de l'autorité et des hiérarchies. De Calvin à Bullinger, en passant par Zwingli et Bucer, plusieurs documents sont reproduits pour prouver que les principes calvinistes ne sont pas séditeux, que ceux qui les suivent ne sont pas « Republicains par système ». Les traités huguenots ne seraient « que soumission, qu'obéissance, que fidélité »¹¹⁹, et leurs ministres dissocient champ politique et religieux et en appellent non à la résistance, mais à la patience :

Si quelqu'un [...] vit & demeure dans une Monarchie, qu'un tel obéisse au Monarque qui en est le Chef. S'il vit dans une Republique, ou sous l'autorité des Conseillers, des Sénateurs, des Tribuns, des Capitaines, des Centeniers, des Dizainiers ; qu'il leur rende toute l'obéissance ; car, il vaut mieux obéir à l'Ordonnance de Dieu, que de rechercher avec trop de soin quelle est la meilleure & la plus excellent forme de Gouvernement¹²⁰.

Les Églises protestantes parviendraient, mieux que les ecclésiastiques catholiques, à faire la part entre choses de l'Église et de l'État : elles obéissent à Dieu et rendent son dû à César, soit l'autorité politique¹²¹. C'est en cela que se comprennent les références constantes des huguenots au patriotisme, où la religion ne doit pas intervenir, puisque l'auteur active l'argument d'une « passivité conformiste » telle qu'imputée, au XX^e siècle, au luthéranisme¹²². C'est à cela que ce « Grand Prince qui regne aujourd'hui avec tant de gloire sur l'Empire des

¹¹⁶ Valérie Sottocasa, *Mémoires affrontées : protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

¹¹⁷ A. Court, *Le patriote françois et impartial*, op. cit., p. 26.

¹¹⁸ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, op. cit. p. 96. Court est l'auteur d'une histoire des troubles des Cévennes en trois volumes, également imprimés chez Antoine Chapuis à Lausanne. Il y cherche à réhabiliter la minorité protestante du royaume. Antoine Court, *Histoire des troubles des Cévennes ou de la guerre des Camisars, sous le règne de Louis le Grand: tirée de manuscrits secrets & authentiques & des observations faites sur les lieux mêmes, avec une carte des Cévennes*, A Villefranche [Lausanne], chez Pierre Chrétien [Antoine Chapuis], 1760. P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 28.

¹¹⁹ A. Court, *Le patriote françois et impartial*, op. cit., p. 20.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 25. Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires, 2000.

¹²¹ Sur ces « fausses clartés » de certains textes bibliques, dont l'Épître aux Romains 13 relatant ces paroles de Jésus-Christ, Patrick Cabanel, « Christianismes et démocratie », art. cit., p. 211.

¹²² J.-P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 65.

François [...] deplorant tous les funestes effets qu'a produit la Revocation de l'Edit de Nantes », devrait se référer. Le roi ne devrait pas croire des accusations fallacieuses et anciennes quant à l'esprit républicain des protestants, que l'auteur du traité fait remonter à Agrippa d'Aubigné¹²³. L'autorité publique aurait à se rendre compte des inconvénients économiques que s'inflige le royaume, qui se passe de forces vives et dévouées à la majesté¹²⁴. Ces écrits dissocient strictement la condition de chrétien et celle de citoyen, faisant de cette dernière la seule variable à prendre en compte par le souverain¹²⁵. La foi devient une affaire personnelle, qui n'aurait plus à interférer sur les affaires d'État. En conséquence de cela, l'État n'aurait plus intérêt à exercer de politique répressive.

La *Lettre d'un patriote* isole un avant et un après et aspire à opposer l'évolution des mœurs au respect aveugle de carcans éculés. Elle dénonce par exemple un adage coutumier, qui revendiquerait que « dans un Etat monarchique dans lequel il n'y a qu'un Roi & une Loi, il ne doit y avoir aussi qu'une Foi »¹²⁶. L'assertion est balayée au titre des progrès constatés dans d'autres « Etats de l'Europe, qui au lieu d'établir chez eux une espèce de Monarchie spirituelle, se sont au contraire déclarés pour la liberté de conscience »¹²⁷. Ces nations auraient relevé l'absurdité des conceptions d'une raison d'État accolée à l'homogénéité de la croyance et elles rompent avec représentations du monde pour séparer croyance et citoyenneté.

Couplé à celui de liberté de conscience et de tolérance, le concept de citoyenneté patriotique permet ainsi de cantonner la religion à la sphère personnelle et à neutraliser toute

¹²³ Agrippa d'Aubigné fut lui aussi accusé d'être un républicain, ce dont il se défend en préface à ses *Tragiques* : « Je gagneray une place au rolle des fols, & de plus, le nom de turbulent, de Republicain ; on confondra ce que je di des Tyrans pour estre dit des Roys, & l'amour loyal & la fidelité que j'ay monstree par mon espee à mon grand Roy jusques à la fin, les distinctions que j'apporte partout seront examinees par ceux que j'offence, surtout par l'inique justice pour me faire declarer criminel de leze-Majesté. » Plus loin, dans une strophe qui met fin à sa préface, l'auteur procède à une classification des régimes politiques classiques qui laisse en apparence peu de doute sur sa préférence, considérant que « Le Regne est beau miroüer du regime du monde, Puis l'Aristocratie en honneur la seconde, Suit l'Estat Populaire inferieur des trois ». Théodore Agrippa d'Aubigné, *Œuvres complètes de Théodore Agrippa d'Aubigné*, vol. 4, Paris, Alphone Lemerre, 1873, p. 4 et 11. Sur les tendances républicaines que certains ont prêtées à d'Aubigné, voir aussi l'analyse des deux éditeurs de ses œuvres, *Œuvres complètes de Théodore Agrippa d'Aubigné*, vol. 5, Paris, Alphone Lemerre, 1873, p. 93-106.

¹²⁴ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, *op. cit.*, p. 5 et 9. Il indique que la tolérance civile est d'une part en accord avec la théologie, mais qu'elle est d'autre part essentielle au renforcement d'un royaume s'étant affaibli par l'exil des huguenots.

¹²⁵ Sur ce « principe central des pacifications religieuses françaises que constitue l'idée de citoyenneté non confessionnelle », Olivier Christin, « La question du vote majoritaire à l'époque de l'Édit de Nantes » dans Lucienne Hubler, Jean-Daniel Candaux et Christophe Chalamet (éd.), *L'Édit de Nantes revisité*, Genève, Droz, 2000, p. 54.

¹²⁶ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, *op. cit.*, p. 49. L'assemblée du clergé de 1765 a adressé un mémoire au roi qui débutait précisément avec cet adage traditionnel dans le royaume de France. Cf. Elisabeth Labrousse, *La révocation de l'Édit de Nantes*, *op. cit.* ; Philip Benedict, « Un roi, une loi, une loi, deux fois: parameters for the history of Catholic-Reformed co-existence in France, 1555–1685 », dans Ole Peter Grell, Bob Scribner (éd.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 65-93.

¹²⁷ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, *op. cit.*, p. 39.

interaction entre deux dimensions présentes chez chaque individu. Le pluralisme religieux n'apparaît plus comme un élément nocif à un État moderne, au contraire. Le concept de citoyen justifie de « penser l'unité politique du royaume par-delà les dissensions religieuses »¹²⁸. Il est même une marque d'évolution, de croissance économique opposée à l'obsolescence de ces monarchies de droit divin, que l'auteur désigne par le terme de monarchies spirituelles : en bref, sans utiliser une notion qui n'est pas intégrée au lexique de ces protagonistes, la modernité se mesure à cette citoyenneté désacralisée. Tout se passe comme si les États ne devaient désormais plus avoir vocation à être spirituels, mais simplement civils et impartiaux en matière religieuse, puisque la foi s'inscrit dans le for privé. Les nations prospères le seraient par la tolérance, car l'autorité publique y prend garde de ne pas

tomber dans les fautes de ses anciens maîtres. Au lieu de les imiter, il les mit à profit et tendit les bras à tous ceux qui demandoient d'être admis au nombre de ses citoyens. Pour jouir de ce droit, il suffisoit d'être homme et vertueux ; le Catholique y a élevé des Eglises, le Protestant y a bâti des Temples, le Juif y a construit des Synagogues : tous ensemble se sont embrassés comme freres ; chacun a servi Dieu selon les lumieres de sa conscience¹²⁹.

L'exemple invoqué est celui des Provinces-Unies : la vertu citoyenne y vaut autant que la qualité de croyant. Les calomnies des ecclésiastiques catholiques, affirmant que seul le refus de la diversité religieuse saurait sauvegarder « l'unité législative et religieuse » de l'État royal¹³⁰, perdent leur objet. D'un point de vue anthropologique, c'est donc une certaine relation à l'individualité qui semble avoir insensiblement changé : elle est passée de la perception d'un chrétien soumis à Dieu, orientant toute sa vie sur une conduite chrétienne, à la représentation d'un homme actif dans la sphère temporelle, sans léser ses convictions intimes.

Accorder la liberté de conscience à la minorité revient à s'aligner sur ces valeurs évoluées. Un État confessionnellement neutre fait même primer la qualité de citoyen sur celle de chrétien dans toute question politique, afin de ne pas verser dans le despotisme des temps anciens¹³¹. Vérités historiques, dogmes et principes protestants, réalités contemporaines et

¹²⁸ O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 53 ; Jean-Paul Willaime, « Protestantisme et démocratie » dans *Les protestants face aux défis du XXI^e siècle. Actes du colloque du cinquantenaire de l'hebdomadaire Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 29.

¹²⁹ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, op. cit., p. 42.

¹³⁰ H. Bost, « De la secte à l'église », art. cit., p. 2. Sur ce mythe unitaire fondamental à la culture théologico-politique européenne dans l'Ancien Régime, en tension avec la réalité de sociétés hétérogènes et pleines de diversité, cf. Wolfgang Reinhard, « Qu'est-ce que la culture politique européenne ? », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 2008, n° 2, p. 11 sqq.

¹³¹ Avant même la Révolution, la monarchie tente donc de réformer l'État, en s'appuyant sur ses ministres et conseillers. Cela nuance l'image d'une royauté démunie face à la crise. En 1787, et même en 1789, les appels à un bouleversement de tous les cadres de l'État sont extrêmement minoritaires et l'idée d'une abolition de la monarchie proprement utopique.

conceptions de droit naturel se conjuguent dans une apologie de la tolérance combinée à un éloge des plus loyaux et fidèles sujets de la couronne¹³².

Cette dernière s'assurera ainsi, affirme l'auteur de la *Lettre*, les faveurs d'un « peuple qui est porté d'inclination pour son Monarque & pour sa patrie »¹³³. Le peuple protestant aurait des leçons à donner à la couronne, car lui-même opéra cette évolution, les assemblées huguenotes s'accordant à la monarchie, l'aristocratie ou la démocratie, du moment que leur culte est garanti et que les minorités sont tolérées. Le prétendu *self government* des Églises réformées ne revient donc pas, selon ce représentant officiel du protestantisme français, à un exercice du pouvoir par les fidèles. Refuser l'autorité du pape n'implique par conséquent pas la démocratie ou l'anarchie dans les Églises, étroitement contrôlées par les consistoires et les synodes qu'il s'agirait de rétablir pour parer à tout prophétisme. Certes, les protestants rejoignent les philosophes dans une idée de dissociation de l'Église et de l'État. Or, malgré ces opinions convergentes, des auteurs comme Antoine Court divergent quant à la portée de la tolérance (universelle pour les uns et restrictive pour les autres). Surtout, c'est à propos de l'esprit républicain que Voltaire et Montesquieu attribuent au protestantisme qu'Antoine Court veut réduire les préjugés¹³⁴.

En plus de s'inscrire dans la ligne apologétique des autres traités réformés, la *Lettre d'un patriote* affirme expressément que les rapprochements des philosophes sont absurdes. L'auteur s'en prend aux « personnes prévenues & mal instruites » qui affaiblissent la relation entre les protestants et le roi. Elles lui laisseraient croire, même sans l'intention de nuire aux protestants, que ces derniers sont

Inquiets & turbulens, [car] ils suivent les principes d'une Religion qui entretient parmi eux cet esprit Républicain qu'ils ont manifesté tant de fois. Accoutumés à examiner les dogmes qu'on leur propose de croire, ils voudront en faire de même à l'égard des Ordonnances qui émaneront du Trône ; & par ce moyen, on ne pourra jamais compter sur leur soumission, ni sur leur attachement¹³⁵.

Il devient essentiel de contredire les philosophes. Le texte l'opère avec la reproduction de la totalité du passage de Montesquieu ayant trait au caractère protestant et son esprit de liberté

¹³² M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit. ; Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992 ; Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit. .

¹³³ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, op. cit., p. 26

¹³⁴ Sur les idées reçus et mythes historiographiques forgés au XIX^e siècle, dont on constate qu'ils sont largement tributaires des polémiques lancées par les ecclésiastiques catholiques au siècle précédent, P. Cabanel, « Christianismes et démocratie », art. cit., p. 210 ; À propos des « cris d'orfraie » poussés par les protestants lorsqu'ils sont amalgamés aux républicains des Provinces-Unies ou aux régicides anglais, H. Bost, « Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution », art. cit., p. 20 ; T. Maissen, « Devenir une république aux temps des monarchies », art. cit., p. 112.

¹³⁵ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, op. cit., p. 64-65.

et d'indépendance. Pour contester cette image, l'auteur épuise l'analogie entre papauté et monarchie par l'argument que les protestants sont eux aussi soumis à un chef, Jésus-Christ : « l'autorité du chef respectable de la Religion Romaine, & les maximes d'un gouvernement Monarchique », ne pourraient donc être mis en relation, car la « ressemblance qu'il prétendoit trouver entre l'Eglise Romaine & le Gouvernement Monarchique ne peut [...] consister qu'en ce que dans l'une & l'autre il y a un chef visible »¹³⁶.

Les protestants se trouvent dans un état de soumission absolue au chef invisible de l'Eglise, Jésus Christ. On ne peut alors présumer qu'ils sont totalement libres, d'autant plus que l'accès direct à la Bible ne fait pas de l'examen la première étape du doute universel. L'auteur réduit même la portée de ce principe en le cantonnant dans les affaires spirituelles : quand bien même l'État prendrait des lois impies, il faudrait plutôt souffrir, pas résister activement¹³⁷. Tout comme le catholicisme, le protestantisme est bel et bien décrit comme religion de soumission, non de liberté illimitée. Poussant sa réflexion, l'auteur va même jusqu'à assurer que « la Hiérarchie de l'Eglise Romaine est plutôt un gouvernement Républicain que Monarchique », vu que son ecclésiologie repose sur une répartition entre pape, évêques et conciles¹³⁸.

Un autre fait que le traité conteste porte sur l'analogie entre religions, forme de gouvernement et climats, tous trois intimement liés¹³⁹. Outre le fait que des royaumes protestants peuvent être tout à fait despotiques et « pourtant bien éloigné du Midi », l'auteur réfute la conviction que « les peuples du Nord ont & auront toujours un esprit d'indépendance et de liberté [et que] la Religion Catholique est plus propre pour un Etat Monarchique, que la Protestante »¹⁴⁰. Le cas de la Suisse est exploité pour le démontrer, car les cantons les plus démocratiques sont les catholiques. La Confédération, à la même latitude que le royaume voisin,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹³⁷ Eric Fuchs et Christian Grappe, *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Genève, Labor et Fides, 1990.

¹³⁸ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, *op. cit.*, p. 71. Sur les pratiques démocratiques internes à l'Eglise catholique, cf. Olivier Christin, *Vox populi*, *op. cit.* ; Olivier Christin, « Un secret connu de tous : l'élection des papes » dans Marc-Olivier Gonseth et al. (éd.), *Secrets, opacités du patrimoine culturel immatériel*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 2015, p. 256-261. Sur la relation du catholicisme à la démocratie, cf. Émile Perreau-Saussine, *Catholicisme et démocratie : une histoire de la pensée politique*, Paris, Cerf, 2011.

¹³⁹ Montesquieu perpétue une longue tradition d'analyses sur les liens entre climat et sociétés, lui conférant, tout comme Jean Bodin, une influence sur la forme politique des régions concernées. Sur la théorie des climats, cf. Mario Pinna, « Un aperçu historique de « la théorie des climats » », *Annales de géographie*, 1989, vol. 98, n° 547, p. 322-325 ; Dorine Rouiller, « Théories des climats et cosmopolitisme dans la Sagesse de Pierre Charron », *Modern Language Notes*, 2017, vol. 132, n° 4, p. 912-930 ; Ainsi que la récente thèse soutenue à l'Université de Genève par Dorine Rouiller, *Les théories des climats à l'épreuve d'un monde nouveau. Adaptations d'un modèle explicatif à la Renaissance..*

¹⁴⁰ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, *op. cit.*, p. 66 et 68.

située au même degré que les Provinces Méridionales de France ; elle se trouve cependant très-bien de son Gouvernement Républicain ; & la différence des Religions qui y sont établies, n'a rien diminué du penchant de ces peuples pour la liberté. Ils ont secoué le joug de la tyrannie longtemps avant la révolution du seizième siècle, & les Cantons qui ont demeuré soumis à l'Eglise Romaine n'en défendent pas moins leur liberté. Ce n'est donc ni le génie particulier des peuples, ni le climat qu'ils habitent, ni la Religion qu'ils professent, qui décident de la forme d'un Gouvernement¹⁴¹.

L'existence du Corps helvétique sert la démonstration et permet de souligner la possibilité d'une mixité confessionnelle, sans effet sur l'union politique d'une république établie avant la Réforme. Le texte prouve ainsi qu'il ne faut pas être protestant pour vouloir la liberté civile, ainsi que l'affirme l'auteur des *Réflexions d'un citoyen catholique sur les loix de France*, parfois attribuées à Condorcet. La théorie des climats est aussi nuancée et l'accusation de républicanisme est discréditée en tant qu'artifice de langage, attesté dans tous les conflits internes à la monarchie de France : les « paisibles habitants de nos provinces » n'auraient « plus l'esprit des protestans de Moncontour & de Jarnac ; de même que nos catholiques ne sont plus ceux de la St. Barthélemi & de la Ligue ».

La défiance n'est « qu'une calomnie inventée par quelques hommes », qui disent que les protestants « ont l'esprit républicain, & cet esprit est une suite de leurs idées religieuses ». Le traité disqualifie par conséquent les « intrigans » qui, au cours d'une histoire longue, ont « toujours calomnié les opinions » de leurs opposants, comme le font les jésuites accusant les jansénistes « d'être ennemis de toute autorité, parce qu'ils combattaient les prétentions de la cour de Rome ». Ces éléments attestent qu'il

serait difficile de prouver par l'histoire le prétendu esprit républicain des protestants. Où est l'esprit républicain des Brandebourgeois, des Saxons, des Hanovriens, des Hessois ? [...] Les républiques Suisses, qui se sont formées dans un temps où l'Europe était toute catholique, sont partagées entre les deux religions, comme entre les gouvernemens aristocratiques & la démocratie ; & les aristocraties les plus absolues sont protestantes¹⁴².

En réduisant de telles calomnies à de simples artifices discursifs pouvant survenir chez les opposants à la morale, qu'ils soient protestants ou catholiques, ce libelle philosophique atteste d'une sécularisation croissante des affaires politiques : d'une certaine manière, les auteurs qui fondent leur combat conservateur sur des arguments religieux sont disqualifiés et perçus comme dépassés et surannés. C'est donc davantage par considération de cette évolution vers la capacité à concevoir séparément affaires d'État et affaires de foi que ces *Réflexions d'un citoyen catholique*, tout en s'appuyant sur des traités réformés, encourage le pouvoir royal à

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 76-77.

¹⁴² [Nicolas de Condorcet], *Recueil de pièces sur l'état des Protestans en France*, op. cit., p. 56-58. François de Capitani, « Liberté », *DHS*.

donner un état civil aux protestants¹⁴³. Le patriotisme exprime cette désacralisation du politique, qui autorise la tolérance, vu qu'aucune confession n'exercerait son influence sur les régimes temporels :

La morale des protestans est la même que celle des catholiques ; elle est celle du christianisme ; elle prescrit d'obéir aux loix, elle défend de troubler le gouvernement sous lequel on vit, & ordonne de souffrir la persécution sans murmure. Sous un prince qui persécute les protestans, & dans une république, les écrivains protestans sont républicains ; sous un prince qui les tolère, ou dans un gouvernement monarchique, les écrivains protestans ont l'esprit monarchique. Il en est de même des écrivains catholiques ; souvenons-nous des prédicateurs de la Ligue ; songeons aux effets de leurs prédications, & ne disons plus que les protestans sont ennemis des rois¹⁴⁴.

Lorsque l'État s'écarte de son impartialité en matières spirituelles, chaque représentant des Églises chrétiennes s'insurge. Les communautés protestantes sont par conséquent « prêtes à accepter n'importe quel régime, pour peu qu'il n'impose rien de contraire à leur foi et à leur conscience »¹⁴⁵. Cette conviction rapproche les principaux théoriciens du protestantisme francophone du XVIII^e siècle aux philosophes, de même qu'elle décrédibilise le clergé catholique, qui persévère à traiter conjointement les faits de l'Église à ceux de l'État.

On a constaté que les protestants contestent toutes les comparaisons de leur confession avec une forme politique, peu importe que les analogies soient tracées dans un but de disqualification ou qu'il soit du fait de philosophes. Ce besoin de démentir les généalogies prêtées à la doctrine de Calvin favorise une relecture de l'histoire et une confrontation aux concepts de liberté, d'autorité, d'examen et de tolérance¹⁴⁶. Ces auteurs le font en citant des

¹⁴³ [Jean-Paul Rabaut-Saint-Etienne], *Triomphe de l'intolérance ou Anecdotes de la vie d'Ambroise Borély, mort à Londres, âgé de 103 ans recueillies par W. Jesterman. Ouvrage traduit de l'anglais, & trouvé parmi les papiers de M. De Voltaire ; suivi de La Tolérance aux pieds du Trône*, Londres, s.l., 1779. La première édition de cet ouvrage est de 1779, soit un an après la publication des *Réflexions* attribuées à Condorcet. Elle indique elle aussi fictivement que l'auteur serait Voltaire. Or, à la suite de cette biographie fictive retraçant la vie d'un huguenot ayant dû se réfugier à Londres, Jesterman (pseudonyme de Rabaut Saint-Étienne) intègre le traité mentionné ici, sous le titre de *La tolérance aux pieds du trône, ou observations d'un Citoyen catholique, sur les Loix de France relatives aux Protestans*. Toutefois, hormis une phrase d'introduction différente et presque menaçante, car elle mentionne une révolution future (« Depuis plus de quarante années, les Tribunaux Français retentissent en vain des réclamations des protestans ; & les magistrats attendris, en faisant exécuter les ordres cruels dont ils sont les ministres, ont du moins porté aux pieds du trône des cris étouffés jusques aujourd'hui. La révolution se prépare, l'on annonce déjà l'époque heureuse où l'auguste Monarque qui gouverne la France, va reconnaître tous ses sujets pour ses enfans : & ses ministres ont enfin senti que le désir », p. 121), le texte est strictement similaire à celui paru un an auparavant. Les passages concernés se retrouvent aux p. 166-170.

¹⁴⁴ [Nicolas de Condorcet], *Recueil de pièces sur l'état des Protestans en France*, op. cit., p. 59-60.

¹⁴⁵ André Encrevé, « Protestantisme et bonapartisme », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2004, n° 28, p. 6. Voir une illustration publiée à la suite de la mutation des États-Généraux en Assemblée nationale ou peu avant. Un prêtre, un ministre luthérien et un ministre réformé appellent à ce que les « Ministres des autels » ne fassent qu'un malgré que leur culte soit différent, et sous la tolérance paternelle d'un roi restaurateur venant de régénérer le royaume de France. G. Devere, *Le repas des ecclésiastiques, ou la tolérance paternelle*, s.l., 1789. Voir annexes fig. 7.

¹⁴⁶ Antoine Court de Gébelin, *Les Toulousaines ou lettres historique et apologetiques en faveur de la religion réformée et de divers Protestans condamnés dans ces derniers tems par le Parlement de Toulouse, ou dans le Haut Languedoc*, Edimbourg, s.n., 1763.

ouvrages plaidant leur cause¹⁴⁷, mais aussi par un intense combat par traités interposés¹⁴⁸. Avant la Révolution, les protestants de France ne sont pas plus républicains ou royalistes que le reste de la population. Il est néanmoins indéniable que ces théoriciens, pasteurs et représentants du protestantisme paraissent plus ouverts aux échanges avec la philosophie, malgré les divergences qui peuvent temporairement les brouiller, en raison même des circonstances ayant encouragé ces échanges intellectuels.

Dans les faits, on se gardera de postuler que tous les protestants adhèrent à ce « protestantisme raisonné »¹⁴⁹. Il n'en reste pas moins que les frictions entre les représentants officiels de ce protestantisme en reconstruction et les philosophes sont modérées. Cette alliance de circonstance, aidée par la proximité physique entre ces penseurs évoluant entre Lausanne, Genève et Paris, fait toutefois pencher les membres du clergé vers la radicalité et l'amalgame du combat philosophique au combat protestant. Un tel amalgame est en outre alimenté par la sidération causée par la perspective de l'adoption de l'édit royal de 1787. Après sa promulgation, qui permet aux protestants de recouvrir une existence légale, les clercs laissent libre cours à leur colère, alimentée par la révélation de l'existence du séminaire de Lausanne et par les nombreuses critiques lancées par les philosophes français.

b. L'autorité en garde

Du côté du clergé catholique, l'édit de 1787 est interprété comme la preuve des alertes précédemment lancées et un signe des menaces qui s'amoncellent sur le royaume. Plusieurs auteurs affirment que l'alliance du trône et de l'autel se lésarde et leur réception négative participe d'un sentiment inquiet de fin d'époque, perceptible à la lecture de plusieurs des traités publiés avant et après l'adoption de l'édit de novembre 1787. Plusieurs ecclésiastiques mettent Louis XVI en garde et lui recommandent de ne pas se laisser dicter la loi par une « faction des

¹⁴⁷ L'auteur cite ici *L'Accord parfait de la nature*, paru anonymement mais dont l'auteur est le chevalier de Beaumont. P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 893.

¹⁴⁸ *De l'Esprit des lois* mais aussi, et à nouveau, la *Lettre de l'évêque d'Agen*, citée par [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, op. cit., p. 79.

¹⁴⁹ Philippe Joutard indique que ce groupe est tout aussi diversifié que le reste de la société en mettant en exergue les pratiques très traditionnelles de paysans français du Vivarais. En outre, les synodes ne se sont jamais prononcé en faveur des conspirations contre la couronne, témoignant, si ce n'est de leur attachement, du moins de leur espoir que la couronne pourra leur accorder une forme de tolérance. Philippe Joutard, « Une mentalité du 16^e siècle au temps des Lumières: les protestants du Vivarais », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 67-74 ; John Woodbridge, « La conspiration du prince de Conti (1755-1757) », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 97-109.

Philosophes » qui, « réunis aux Protestants, ils formeront un corps redoutable, grossi des mécontents des différentes classes de l'Etat »¹⁵⁰.

Un ancien jésuite, Jacques-Julien Bonnaud, est l'auteur probable d'un discours qui affirme que le royaume fait face à un « projet de changer la France en une République »¹⁵¹. Il englobe le projet philosophique dans la velléité protestante de nuire au royaume d'« anéantir en France la Religion Chrétienne, & le Gouvernement monarchique »¹⁵². À l'orée des bouleversements révolutionnaires, les mises en garde de la couronne portent sur trois éléments sur lesquels nous nous arrêterons : l'assimilation du protestantisme à la philosophie dans un rejet global, la dévalorisation de tous les régimes politiques jugés contraires à l'idéal monarchique français et, finalement, la dénonciation d'individus protestants, dont la confession les engagerait sur la voie de l'invention de nouveaux systèmes contraires à l'ordonnement divin du monde.

La couronne sur un volcan

Le *Discours à lire au conseil, en présence du roi, par un ministre patriote, sur le projet d'accorder l'État Civils aux Protestants* est rédigé peu avant la promulgation de l'édit, alors que son adoption ne fait plus guère de doute. Pour l'auteur, qui considère que tous les « ordres de citoyens » sont infectés par la « contagion de l'irrégion », on assisterait à « la première partie [d'un] complot infernal, [qui] avance rapidement ». Cette toile de fond d'affaiblissement de la foi en l'Église aurait suscité les nombreux mémoires des conseillers appelant à l'octroi d'un statut aux protestants. Par conséquent, Bonnaud estime que le « rappel des Protestants, SIRE, amènera & favorisera la seconde partie du projet philosophique » : l'ardeur des philosophes pour la reconnaissance de la minorité est en effet perçue comme le signe de la fusion des deux partis opposés au royaume, désormais brocardés en tant que « *Philosopho-Calvinistes* »¹⁵³.

Si Bonnaud impute aux calvinistes de s'être liés aux philosophes, c'est par l'accointance de leurs principes scrutateurs de toute autorité. Par patriotisme, il se place en défenseur de la couronne, qu'il veut espérer de sa pusillanimité et « fausse politique » l'entraînant vers les « suites les plus déplorables, la subversion totale de la constitution civile & religieuse de cette

¹⁵⁰ Ce *Discours à lire* est composé de deux volumes. Jacques-Julien Bonnaud?, *Discours à lire au Conseil, en présence du Roi, par un ministre patriote, sur le projet d'accorder l'État Civil aux Protestants*, s.l., s.n., 1787, vol. 2, p. 244.

¹⁵¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 241. J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 211.

¹⁵² J.-J. Bonnaud?, *Discours à lire*, op. cit., vol. 2, p. 245.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 246.

Monarchie »¹⁵⁴. En trois temps, il relance l'alerte et dénonce l'orgueil des protestants et des philosophes, qui examinent toutes les lois pour désavouer l'autorité et renverser les hiérarchies sociales¹⁵⁵.

Si le *Discours à lire* se démarque des précédents traités, c'est pour sa dénonciation de la pénétration de ces préceptes au sein d'une société dont l'auteur pressent la sécularisation croissante. Ce phénomène, Bonnaud le désigne par la notion d'irréligion, qu'il fait la cause de la « manie du jour pour le tolérantisme »¹⁵⁶. L'ecclésiastique évoque une cassure entre son ordre et le reste de la société, à qui il reproche de se détourner de la croyance traditionnelle et de l'« ordre conjoint de la monarchie et de l'Église »¹⁵⁷. Ici, la « fatale tolérance » n'est pas le signe d'une raison éclairée, mais de l'indifférence pour la spiritualité. Bonnaud dénonce la tolérance comme un venin qui désagrège les liens sociaux, dont le « Roi très chrétien » devrait se garder pour ne pas devenir un « Roi-philosophe »¹⁵⁸.

Alors que les deux altérités étaient traitées séparément, le clergé s'en prend désormais une altérité philosophique et protestante commune, à laquelle s'oppose un pôle où le trône et l'autel sont inséparables¹⁵⁹. Autoriser les protestants à se marier civilement, sans exiger leur conversion, reviendrait à ébranler une « base de la Société civile, le premier de tous les liens ». La perception d'un tel mariage désacralisé devient le signe tangible de l'affaiblissement de la croyance chez des catholiques victimes des enseignements impies d'une irréligion philosophique qui dilue les « principes, non-seulement de la foi, mais même de la morale »¹⁶⁰.

Si l'autorité publique se dirige vers la voie du mariage civil pour des protestants, heurtant de front l'un des sept sacrements, Bonnaud affirme que c'est parce qu'elle est sous l'emprise de l'activisme discret des « *Députés des Eglises Réformées*, qui se donnent les droits d'une Société autorisée dans l'Etat [et] séjournent dans la Capitale pour échauffer par des écrits le zèle des partisans de leur Secte »¹⁶¹. Par leur présence dans le royaume, les protestants sont tenus responsables de la perversion de l'esprit des bons catholiques. Pire, « allant toujours de conséquences en conséquences »¹⁶², Bonnaud soutient que les calvinistes demanderont une

¹⁵⁴ J.-J. Bonnaud?, *Discours à lire*, op. cit. vol. 1, p. 4 et 158.

¹⁵⁵ J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit. p. 28.

¹⁵⁶ J.-J. Bonnaud?, *Discours à lire*, op. cit., vol. 1, p. 115.

¹⁵⁷ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 246.

¹⁵⁸ J.-J. Bonnaud?, *Discours à lire*, op. cit., p. 179. Rappelons ici qu'à l'échelle européenne, l'Empereur Joseph II, lui-même souvent considéré comme un roi-philosophe, a décrété un *Toleranzpatent* en 1781. Si sa décision est motivée en partie par sa tendance personnelle à l'anticléricalisme et son adhésion aux Lumières, elle symbolise aussi, plus généralement, une cassure entre culture catholique et désacralisation de la société.

¹⁵⁹ J.-J. Bonnaud?, *Discours à lire*, op. cit., vol. 1, p. 178.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 182.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 156.

¹⁶² *Ibid.*, p. 201.

« existence religieuse » s'ajoutant à leur « existence civile ». Si Louis XVI décidait de leur autoriser l'exercice du culte, il encouragerait leur prosélytisme déiste, que la Compagnie des pasteurs de Genève favoriserait de concert avec le « philosophisme ».

Bonnaud, pour démontrer la « consanguinité la plus parfaite » entre la philosophie et le protestantisme, trace une généalogie qui part du calvinisme et aboutit au déisme. Tous deux sont perçus en tant qu'« irrégion la plus formelle », car ces deux systèmes traduisent les mystères au « tribunal de la raison ». Bonnaud juge que les philosophes, conformément à leur projet, auraient identifié le protestantisme comme forme de religion moins odieuse à leur doctrine. Il semble logique au prélat que « l'introduction du Protestantisme en France leur présentera l'expédient le plus heureux pour se délivrer de ses perplexités », car il s'accorderait aux impiétés des philosophes. Par leur adhésion aux préceptes des Lumières, Bonnaud craint que les hommes se libèrent de leurs devoirs et, surtout, qu'ils suivent leur raison personnelle pourtant corrompue par le péché originel, la chute du paradis.

La « jonction des Calvinistes aux Philosophes » est combattue par crainte de l'activité des esprits, d'un bouillonnement jugé funeste pour la stabilité¹⁶³. Le dialogue de certains représentants du protestantisme raisonné du XVIII^e siècle est exploité négativement pour amalgamer les deux ennemis du trône et de l'autel : « Ennemi de toute autorité, [le calvinisme] étoit la Philosophie du 16^e siècle & le précurseur de celle du 18^e siècle »¹⁶⁴. Devenus audacieux, les protestants seraient parvenus à rallier les deux partis qui les protègent. En réalité, il y aurait donc moins fusion que jonction, car les deux sectes contemporaines héritières du calvinisme (le jansénisme et le calvinisme) consisteraient en une actualisation de cette confession¹⁶⁵. Quel pourrait être le dénominateur commun entre ces ennemis de la religion véritable ? Pour Bonnaud, la coupable est toute trouvée, puisque l'incrédulité cause le bouillonnement d'une raison orgueilleuse, chez les protestants, les jansénistes et les philosophes. La Réforme est dénoncée comme source d'un tel rationalisme, une

tige fatale plantée, dans le seizième siècle, par les Chefs de la Réforme. Aucun contre-poids ne retenant plus l'essor d'une raison ambitieuse, elle a dû se précipiter & se perdre dans cet effroyable chaos de doute, de blasphème & d'anarchie¹⁶⁶.

L'exigence de l'accès de chacun à la Parole, propre au XVI^e siècle, est perçue comme première manifestation de la raison philosophique moderne. Par cet artifice, Bonnaud rejoint

¹⁶³ *Ibid.*, vol. 2, p. 227.

¹⁶⁴ *Ibid.*, vol. 1, p. 4 sq.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 215.

¹⁶⁶ *Ibid.*, vol. 2, p. 221.

les alertes que Chabannes évoquait lorsqu'il s'en prenait au doute universel suscité par l'examen. La Réforme ecclésiastique moderne aurait été le volet initial du projet, un préalable spirituel qui affaiblit par la suite tous les régimes monarchiques d'Europe : l'hérésie, qui englobe toutes ces sectes réprouvées, est donc une menace pour « la Religion dominante, mais encore [pour] l'autorité Royale »¹⁶⁷.

Dans la continuité de l'opposition à la raison individuelle, l'ecclésiastique dénonce un prétendu noyautage des écoles et les conséquences de la « méthode nouvelle » des philosophes pour une jeunesse traditionnellement formée par le clergé¹⁶⁸. Bonnaud redoute par exemple l'implication des philosophes dans l'éducation des héritiers de la couronne, parce que les protestants parviendraient ainsi à faire professer l'hérésie par un roi devenu philosophe. Le rationalisme des Lumières, qui tempère l'orthodoxie religieuse, est repoussé pour la négation des mystères qu'il risquerait de susciter. En faisant confiance à la raison humaine, « l'Ecole meme de Geneve » nie la divinité de Jésus-Christ, fondement du christianisme, affirme Bonnaud, qui ne fait pas cas des dénégations de la Compagnie des pasteurs¹⁶⁹.

Cette tendance à l'irréligion se généraliserait dans l'administration royale, elle-même infiltrée par les « agents secrets que les Protestants ont à la Cour pour veiller à leurs intérêts »¹⁷⁰. Ce travail de sape, Bonnaud l'estime renforcé par le séminaire de Lausanne, qui forme des « faux pasteurs envoyés de Lausanne, l'un des foyers du Calvinisme, & sont soudoyés par deux Puissances étrangères, dont l'une est la rivale éternelle de la France ». La tempête qui menace le royaume provient directement d'une base extérieure, plateforme de la républicanisation du royaume, soit Lausanne, « pepiniere qui produit cette foule de Ministres Calvinistes, qui propagent dans votre Royaume une Secte dont les principes sont faits pour donner des ombrages au Gouvernement »¹⁷¹.

L'édit de 1787 représenterait ainsi la mise en exécution de maximes étrangères, importées par les « Prédicants Français » qui profitent des ouvertures politiques d'un monarque

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 227.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹⁶⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 221.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 116. Il s'agit, dès 1763, de Antoine Court de Gébelin, le fils d'Antoine Court, puis de Rabaut Saint-Étienne dès 1784. Cf. G. Adams, « Monarchistes ou Républicains ? », art. cit., p. 91. J.-J. Bonnaud?, *Discours a lire, op. cit.*, p. 109-114 et 132

¹⁷¹ J.-J. Bonnaud?, *Discours a lire, op. cit.*, p. 151 et 202. La présence de ces prédicateurs suscite les multiples réclamations du corps épiscopal lors des assemblées du clergé au cours du siècle, comme évoqué précédemment. Bonnaud cite comme pièces justificatives des lettres de l'évêque de Lausanne, Bernard-Emmanuel de Lenzbourg, qui révèlent l'existence du séminaire distinct de l'Académie. Où de jeunes « Français Protestants » suivent, trois ans durant, des cours de « Morale, Philosophie, Théologie, Ecriture Sainte ». L'évêque suggère que le canton de Berne a fermé les yeux sur l'existence de l'établissement, qui « est à Lausanne sans nulle approbation ni protection du Canton, qui ne s'en mêle point, n'en demande aucun compte, & est censé en ignorer l'existence ». *Ibid.* p. 153.

inconséquent, incapable de renouer avec la rigueur de Louis XIV¹⁷². La nouvelle loi adoptée consiste donc en une trahison à la loi fondamentale du royaume, à y laisser pénétrer des individus suivant des doctrines renversant l'autorité du trône, que l'on installerait sur un volcan prêt à exploser¹⁷³. Comment ces écrivains perçoivent-ils ces systèmes qu'ils inscrivent dans une altérité diabolisée et symbolisée par les États philosophiques d'une Europe binaire, séparée entre systèmes républicains et monarchiques ? .

Des systèmes exogènes

Les opposants à un front prétendument uni de philosophes et de protestants ne se lassent pas de mentionner les systèmes que leurs adversaires suivraient, ou encore leurs références systématiques à des principes rationnels pour subvertir les régimes temporels et ecclésiastiques. La référence itérative à la notion de système s'inscrit dans un rejet global d'une altérité politico-religieuse des nations qui ne correspondraient pas à la monarchie absolue, dont le règne de Louis XIV est pris comme référence fantasmée. L'intolérance du Roi-Soleil, fondée dans le refus de la division des opinions religieuses, est ainsi célébrée. Lorsqu'il impute aux philosophes de copier les mœurs d'autres nations, Bonnaud magnifie l'homogénéité politique et religieuse du royaume. Il fait des protestants, dont le retour pourrait s'envisager, des Français acculturés :

Où vivent & habitent les descendants de cette race redoutable ? En Angleterre, en Hollande, dans la Suisse, à Geneve, tous païs où domine le Gouvernement républicain. Dans ces contrées, leur berceau, ils ont respiré l'air de la liberté ; ils y ont pris l'habitude des usages & des formes d'une administration populaire, qui, souvent dégénère dans la licence la plus effrénée : tombe-t-il sous le sens qu'ils puissent être aisément assouplis aux principes & au joug d'une constitution monarchique ? Jamais pourront-ils se plier à cette noble soumission, qui, chez les Français ne raisonne pas contre l'autorité, en déférant à ses volontés, parce que jamais ils n'envisagent qu'un pere dans leur Roi, & non un maître impérieux & absolu. Les aïeux des Protestants étoient Français de naissance : ils ont cependant été factieux & rebelles. Est-il possible d'imaginer que les enfants de ces proscrits, républicains de naissance & d'éducation, seront moins indociles & moins revêches¹⁷⁴ ?

C'est un habitus républicain que les réfugiés auraient assimilé lors de leur exil dans ces États. À ce titre, l'évocation de la Suisse permet de contrer la mythification de son système par de nombreux penseurs des Lumières. Ces derniers intègrent les mœurs idéales et vertus

¹⁷² La monarchie ayant elle-même évolué quant à ses positionnements sur la minorité religieuse, elle goûte peu aux plaintes du haut-clergé. Cela permet de nuancer le fait que la royauté ait été hermétique aux évolutions à la fin du siècle. La Révolution n'est en effet, à ce moment, pas encore en rupture avec la royauté. J.-J. Bonnaud?, *Discours à lire, op. cit.*, p. 62.

¹⁷³ *Ibid.*, vol. 2, p. 312. « Aussi-tôt que vous aurez réhabilité le Protestantisme dans votre Roiaume, votre Trône se trouvera posé sur un VOLCAN ».

¹⁷⁴ *Ibid.*, vol. 1, p. 243-244.

républicaines à divers types de gouvernements, sans qu'ils soient nécessairement des républiques au sens moderne. La notion de république est encore relativement floue et les philosophes opposent plutôt les despotismes aux régimes tempérés et libres¹⁷⁵. Or, progressivement, le terme se charge positivement et passe d'une connotation péjorative à une large reconnaissance auprès des philosophes. Malgré tout, le sens est double : république signifie le contraire de la monarchie, mais côtoie toujours la notion désincarnée de *res publica*, l'État générique¹⁷⁶. En outre, en parlant de république, les penseurs du XVIII^e siècle n'envisagent pas la démocratie, qui sous-entend l'anarchie et l'ochlocratie, le régime des ignorants ou celui de la masse dévoyée.

Influencée par Montesquieu, la majorité des partisans des idées nouvelles est adepte de ces gouvernements équilibrés, tempérés par l'action des meilleurs et des plus saints représentant le corps de la nation, davantage que de la souveraineté populaire. Dans sa dialectique avec la souveraineté dans l'État, le mot de nation lui-même est l'objet de controverses sur qui la compose, des sujets ou des autorités¹⁷⁷. À cet égard, la Suisse bénéficie d'un regain d'intérêt. Au même titre que Genève, l'*Encyclopédie* en donne la preuve, avec un article sur la Suisse qui, s'il ne crée pas une sensation comparable à l'article sur Genève, n'en réunit pas moins des caractéristiques identiques et valorisantes, selon les classifications d'observateurs qui en font une source d'inspiration plus qu'un modèle fermement établi.

Jean-Jacques Rousseau fait ainsi de la Suisse le laboratoire d'une réforme politique fondée sur une régénération des mœurs, dans un sens quasiment spirituel¹⁷⁸. L'article du chevalier de Jaucourt illustre parfaitement cette vision de la Suisse, perçue comme région idyllique peuplée « de bons & d'honnêtes paysans ». Leur liberté, acquise par privilège impérial, aurait été menacée par les menées « de nobles & d'ecclésiastiques puissans », qui

¹⁷⁵ François Walter, *Histoire de la Suisse*, tome 2, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2009, p. 11 ; P. Blicke, « Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland », art. cit., p. 58. L'auteur note qu'au plus tard vers 1400, le terme de république est utilisé d'une part pour désigner un État, mais aussi comme concept d'opposition au pouvoir princier et à la monarchie. Cf. E. Gojosso, *Le concept de république en France*, op. cit..

¹⁷⁶ Thomas Maissen, « Vers la République souveraine : Genève et les Confédérés entre le droit public occidental et le droit impérial », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1999, n° 29, p. 7 ; Thomas Maissen, « République », *DHS*. Voir le survol ancien mais néanmoins suggestif de Yves Durand, *Les Républiques au temps des Monarchies*, Paris, Presses universitaires de France, 1973.

¹⁷⁷ Sur l'idée de nation comme construction politique, qui heurte une vision organiciste dans laquelle le citoyen se confond encore avec le croyant, David A. Bell, « The Unbearable Lightness of Being French : Law, Republicanism and National Identity at the End of the Old Regime », *The American Historical Review*, 2001, vol. 106, n° 4, p. 1215-1235.

¹⁷⁸ Ariane Devanthery, « Voyages en Suisse », *DHS*, 13, p. 259-260 ; François de Capitani, « Peuple des bergers », *DHS* 9, p. 715-717 ; Thomas Maissen, « Als die armen Bergbauern vorbildlich wurden. Ausländische und schweizerische Voraussetzungen des internationalen Tugenddiskurses um 1700 » dans André Holenstein et al. (éd.), *Reichtum und Armut in den schweizerischen Republiken des 18. Jahrhunderts*, Genève, Slatkine, 2010, p. 95-119.

cherchèrent à outrepasser les droits, franchises et libertés de ces communautés¹⁷⁹. Or, l'ethnotype identifié par François Walter ou André Holenstein¹⁸⁰, celui du combat légitime des paysans contre l'oppression des tyrans préservant leurs libertés médiévales, connaît également une mutation de contenu, au même titre que la notion de tolérance ou de celle de république.

Au contraire des descriptions habituelles de l'historiographie suisse rédigées dès le XVI^e siècle, cette geste n'est plus intégrée à une révolte conservatrice de la loi et des libertés, mais à un affrontement pour la liberté universelle et générique, prise au singulier. Ce concept central au vocabulaire politique suisse est ainsi travesti par les philosophes des Lumières¹⁸¹, qui l'interprètent comme symbole des luttes du citoyen pour la reconnaissance de la souveraineté moderne et du droit naturel à la liberté, dans un État de droit. Sans jamais lier l'influence de la religion sur l'établissement de la liberté dans ces États, la liberté politique est davantage mise en avant que la division de religion¹⁸². L'histoire de la Suisse est alors redécouverte et revisitée à un niveau européen, sans mention de l'effet de la Réforme sur la liberté des Suisses, puisque celle-ci aurait déjà été obtenue avant la rupture de certains cantons avec Rome¹⁸³.

L'Encyclopédie prend par conséquent le Corps helvétique comme source d'inspiration d'une souveraineté fédérale, limitée et partagée : elle est une « confédération [plutôt] que la république des Suisses, parce que les treize cantons forment autant de républiques indépendantes. Ils se gouvernent par des principes tout differens. Chacun d'eux conserve tous

¹⁷⁹ *Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 647. Avec sa première histoire imprimée de la Suisse en 1507, le chancelier lucernois Petermann Etterlin compile certains mythes helvétiques, qui sont ensuite repris dans de nombreuses chroniques écrites au XVI^e siècle. Beaucoup restèrent à l'état de manuscrit ou ne traitèrent que de certains cantons en particulier. Néanmoins, des auteurs tels que Josias Simler, Aegidius Tschudi puis Johannes Stumpf, ont perpétué les efforts d'écriture d'une histoire communes aux Confédérés. Sur l'historiographie de la Suisse, voir la troisième partie et François Walter, « Histoire », *DHS* 6, p. 463-470.

¹⁸⁰ F. Walter, *Histoire de la Suisse*, tome 2, *op. cit.*, p. 28 ; André Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », *art. cit.*

¹⁸¹ F. Walter, *Histoire de la Suisse*, *op. cit.*, tome 3, p. 13.

¹⁸² Il s'agit du mythe de la fondation de la Suisse autour des cantons des *Waldstätten* (Uri, Schwyz, Unterwald), qui auraient décidé de s'unir suite à leur résistance face aux baillis habsbourgeois. Cf. Josef Wiget, « Waldstätten », *DHS* 13, p. 304-305 ; Peter Kaiser « Mythes fondateurs », *DHS* 9, p. 51-54 ; François de Capitani, « Liberté », *DHS*.

¹⁸³ Le pasteur vaudois Abraham Ruchat, en plus des six volumes de sa très fournie *Histoire de la Réformation de la Suisse. Où l'on voit tout ce qui s'est passé de plus remarquable, depuis l'An 1516, jusqu'en l'An 1556, dans les Eglises des XIII. Cantons, & des Etats confederez, qui composent avec eux le L. Corps Helvétique*, Genève, Marc-Michel Bousquet, 1727, a publié une sorte de guide de voyage à destination des visiteurs de la Suisse. Abraham Ruchat, *L'état et les délices de la Suisse. En forme de Relation critique, par plusieurs Auteurs célèbres. Enrichi de Figures en Taille-douce, dessinées sur les Lieux mêmes & de Cartes Géographiques très exactes, en IV. Volumes*, Amsterdam, Wetsteins et Smith, 1730. T. Maissen, « Als die armen Bergbauern vorbildlich wurden », *art. cit.*, p. 112. Plus tard, le pasteur schaffousois Jean de Müller entreprend, dès 1780, de compiler diverses chroniques suisses pour faire paraître ses *Geschichten der Schweizer*. Publiée entre 1786 et 1808, elle connaît un grand retentissement. Cf. Doris Walser-Wilhelm, Peter Walser-Wilhelm et Marianne Berlinger Konqui (éd.), *L'historiographie à l'aube du XIX^e siècle autour de Jean de Müller et du Groupe de Coppet*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2004.

les attributs de la souveraineté »¹⁸⁴. L'article résonne avec celui sur les républiques fédératives, qui fait l'éloge d'un régime « capable de résister à la force extérieure [et de] se maintenir dans sa grandeur, sans que l'intérieur se corrompe ». La confédération équilibre donc la liberté de chaque canton et l'égalité de traitement de chaque allié :

S'il arrive quelque sédition chez un des membres confédérés, les autres peuvent l'apaiser. Si quelques abus s'introduisent quelques parts, ils sont corrigés par les parties saines. Cet état peut périr d'un côté, sans périr de l'autre ; la confédération peut être dissoute, & les confédérés rester souverains. Composé de petites républiques, il jouit de la bonté du gouvernement intérieur de chacune ; & à l'égard du dehors, il a par la force de l'association, tous les avantages des grandes monarchies¹⁸⁵.

Cette synthèse parfaite et utopique présente un miroir au despotisme français, que Louis de Jaucourt dénonce indirectement. La république fédérative est unie et pacifique, contraire aux monarchies, où la recherche de l'honneur aurait causé les guerres européennes. Ces valeurs républicaines et vertueuses devraient définir la prospérité des États, celles des monarchies traditionnelles étant obsolètes et surannées : « L'égalité, le partage naturel des hommes y subsiste autant qu'il est possible. Les lois y sont douces ; un tel pays doit rester libre¹⁸⁶ ! »

La déformation de l'histoire de l'Ancienne Confédération participe d'une récupération d'exemples à des fins de créations d'idéaux-types à opposer aux gouvernements considérés comme arbitraires. Jaucourt plaque sa représentation d'une société de citoyens libres et égaux en droit à la Suisse¹⁸⁷. L'*Encyclopédie d'Yverdon* cherche par ailleurs à nuancer cette image idyllique, en modifiant les passages les plus virulents à propos du clergé¹⁸⁸. Il n'en reste pas moins que la Confédération, nonobstant la captation du pouvoir au sein des cantons, est intégrée à une Europe des valeurs éclairées, que les philosophes opposent à l'Europe rétrograde et archaïque des monarchies traditionnelles. Cet *imago* inclut des réflexions sur la prospérité

¹⁸⁴ *Encyclopédie, op. cit.*, p. 648.

¹⁸⁵ *Ibid.*, vol. 14, 1765, p. 158.

¹⁸⁶ *Ibid.*, vol. 15, 1765, p. 648.

¹⁸⁷ En effet, la Suisse se démarque surtout par la tendance à l'oligarchisation de ses gouvernements et l'incapacité des Confédérés à se réformer. En outre, les dissensions religieuses, latentes depuis le XVI^e siècle, ont conduit en 1712 à une quatrième guerre de Religion, remportée par Berne et Zurich. C'est en outre dans ces cantons protestants, en position de force depuis leur victoire à Villmergen, que progressent les Lumières. Des pasteurs et les Académies dispensant des formations inspirées de la philosophie y contribuent. Cf. Thomas Lau, « *Stiefbrüder* » : *Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656-1712)*, Köln, Böhlau, 2008.

¹⁸⁸ La formulation d'une telle image, véritable glorification de la Suisse, participe du plan de l'*Encyclopédie* et de son radicalisme envers les opposants aux Lumières, particulièrement contre le clergé. Un anticléricalisme spécifique à la France et moins prégnant dans d'autres États européens. On en prendra pour exemple la parution de l'*Encyclopédie d'Yverdon*. Dédiée à Albrecht von Haller, qui y contribue en tant que rédacteur, elle paraît entre 1770 et 1780, sous la direction du réfugié italien Fortuné-Barthelémy de Félice. Ce dernier coordonne une équipe de rédacteur, qui reprennent certains des articles de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert pour leur ôter leur force corrosive et anti-religieuse. Des articles retravaillés ou complétés y côtoient donc des notices totalement neuves. Cf. Jean-Daniel Candaux et Alain Cernuschi (éd.), *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne. Contextes, contenus, continuités*, Genève, Paris, Slatkine, Honoré Champion, 2005.

économique, la paix sociale, mais aussi sur l'évolution de la religion par rapport à la morale et à la tolérance :

[La Suisse] produit des hommes libres. Je sais que la nature si libérale ailleurs, n'a rien fait pour cette contrée, mais les habitans y vivent heureux ; les solides richesses qui consistent dans la culture de la terre, y sont recueillies par des mains sages & laborieuses. Les douceurs de la société, & la saine philosophie, sans laquelle la société n'a point de charmes durables, ont pénétré dans les parties de la Suisse où le climat est le plus tempéré, & où règne l'abondance. Les sectes y sont tolérantes¹⁸⁹.

On retrouve cette binarité dans un traité de 1788, l'appel *A la nation française. Sur les vices de son Gouvernement*¹⁹⁰. L'auteur, peut-être le pasteur Rabaut Saint-Étienne, réclame l'établissement d'une Constitution et la convocation des États-Généraux, institution de la monarchie qui, sur appel du roi, peut consentir à ses décisions financières et politiques¹⁹¹. Il cite « Trois Nations seulement [qui] peuvent être citées pour modèles [...] dont le Gouvernement [est] fondé sur la justice & sur la raison ». La France devrait se les placer devant les yeux pour opérer sa propre régénérescence et recouvrer sa prospérité. Les Suisses sont nommés en premier, toujours pour ce fédéralisme qui présenterait un intérêt pour les provinces du royaume : « heureux dans leurs montagnes, [ils] nous indiquent, par leur confédération, l'union fédérale que toutes les Provinces de France doivent former entr'elles ».

Dans un second temps, c'est l'Angleterre qui est évoquée, pour sa garantie de liberté individuelle et ses « droits des hommes, à regarder la leur liberté & leur propriété comme sacrée ». Finalement, c'est l'Amérique qui fait voir les caractéristiques du meilleur gouvernement, car elle a « eu le bonheur de fonder sa constitution dans le siècle le plus éclairé ; c'est chez elles que nous devons chercher des modèles ; c'est chez elle que nous devons étudier les Loix destinées à gouverner les hommes »¹⁹². Anticipant les arguments de ses contempteurs, ce partisan d'une réforme politique affirme que la France saura adapter sa forme monarchique à ces modèles :

¹⁸⁹ *Encyclopédie, op. cit.*, p. 648. Sur ce mythe alpin et autre « helvétismes », cf. Thomas Maissen, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz. Ein historischer Überblick » dans Béatrice Acklin Zimmermann, Ulrich Siegrist et Hanspeter Uster (éd.), *Ist mit Religion ein Staat zu machen ? Zu den Wechselbeziehungen von Religion und Politik*, Zürich, NZN bei TVZ, 2009, p. 21.

¹⁹⁰ [Guillaume-Joseph Saige?], *Catéchisme du citoyen, ou, Éléments du droit public français, par Demandes & Réponses ; suivi de fragmens politiques ; par le même auteur*, En France [Genève?], s.n., 1788 ; [Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne?], *A la nation française. Sur les vices de son Gouvernement ; Sur la nécessité d'établir une Constitution ; Et sur la composition des États-Généraux*, édition revue et corrigée, s.l., s.n., 1788.

¹⁹¹ La fréquence de ces réunions est très variable et fonction des circonstances et de la position de la royauté. Sous la monarchie absolue, particulièrement sous le règne de Louis XIII puis de Louis XIV, l'institution tombe en désuétude. En 1789, les États-Généraux n'ont plus été convoqués depuis 1614.

¹⁹² [Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne?], *A la nation français, op. cit.*, p. 25.

on objectera que le Gouvernement républicain des Provinces américaines ne peut pas être comparé à celui d'une Monarchie, ni lui servir de modèle [...] l'objection tombera d'elle-même, lorsqu'on saura que les Américains viennent de changer entièrement leur constitution : de républicaine qu'elle étoit, ils l'ont rendu mixte ; & c'est dans ce sens que nous la proposons pour exemple¹⁹³.

La référence à un régime mixte n'est pas anodine. Elle renvoie à un idéal évoqué au moins depuis le XVI^e siècle, qui permet d'insister davantage sur les valeurs fondamentales à tout gouvernement que sur une typologie stricte des régimes politiques. L'auteur renvoie donc certes aux trois polices identifiées par Aristote et à leur dégénérescence potentielle, mais il affirme qu'un gouvernement est plutôt le résultat d'une combinaison de ces diverses formes de gouvernement que de leur application pure¹⁹⁴. En l'absence de partage net entre monarchies, aristocraties et démocraties, la comparaison et l'inspiration entre nations sont possibles. C'est ce que précise Jean-Nicolas Dèmeunier dans son *Encyclopédie méthodique*¹⁹⁵. L'article de ce futur député rend compte de cette nature composite, même dans une démocratie :

La *démocratie pure* n'existe peut-être que dans les petits cantons suisses. Là des hommes courageux & robustes, qui ont secoué le joug de la tyrannie, mènent une vie pastorale & se gouvernent eux-mêmes : leurs montagnes presque inaccessibles sont la sauve-garde de leur liberté ; comme ils ont peu de besoin, leur simplicité prévient ou arrête les maux que produiroit leur gouvernement ; pour en conclure quelque chose de la pure *démocratie*, il faudroit toujours supposer une peuplade dans des circonstances pareilles, & de pareilles circonstances ne peuvent guère se retrouver. En général la *démocratie pure* est fort dangereuse ; on peut même ajouter qu'elle est déraisonnable, en ce qu'elle accorde à des hommes ignorans & grossiers des droits si vastes qu'ils en abuseront toujours¹⁹⁶.

Dèmeunier différencie la « pure *démocratie* » des « gouvernemens démocratiques, c'est-à-dire, des gouvernemens où dominant les institutions républicaines ». À ce titre, de telles institutions se retrouvent dans toute nation, malgré les confusions des « écrivains de l'antiquité

¹⁹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁹⁴ Une bonne synthèse de ces formes de gouvernement et d'Aristote, jugée expert de leurs nuances, chez Mario Turchetti, « Droit de Résistance, à quoi ? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie », *Revue historique*, 2006, n° 640, p. 837-840 ; Voir également son développement de la notion de *politeia*, traduit par le terme de police, et la transcription du passage d'Aristote évoquant les trois polices dans Mario Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 296-298 ; Wilfried Nippel, « Bürgerideal und Oligarchie. « Klassischer Republikanismus » aus althistorischer Sicht » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 1-18.

¹⁹⁵ Avec le soutien de d'Alembert, il rédige quatre volumes traitant de « l'économie politique et diplomatique », publiés entre 1784 et 1788, chez Panckoucke. Dèmeunier publie des articles très précis sur les treize cantons et leurs alliés, de même que sur les États-Unis, publiant d'autres ouvrages qui font découvrir ces systèmes politiques aux Français, contribuant à la circulation de ces divers modèles politiques. Edna Lemay, « Naissance de l'anthropologie sociale en France. Jean-Nicolas Dèmeunier et l'étude des usages et coutumes au XVIII^e siècle », *Dix-Huitième Siècle*, 1970, vol. 2, n° 1, p. 147-160.

¹⁹⁶ Jean-Nicolas Dèmeunier, *Encyclopédie méthodique. Économie politique et diplomatique*, vol. 2, Paris, Liège, Chez Panckoucke, chez Plomteux, 1786, p. 66.

& des temps modernes ». Ces derniers ont « embrouillé la question, pour ne l'avoir pas énoncée d'une manière assez précise ». L'auteur estime qu'on a

trop généralisé les questions du même genre : les mots de *démocratie*, d'*aristocratie*, de *monarchie* & de *despotisme* ont produit de la confusion & du désordre dans la science [...] le gouvernement républicain auquel ils donnent des éloges, offre des combinaisons si variées, qu'on ne tirera jamais un résultat fixe de leurs écrits ou de leurs loix [...] la multitude de monarchies qui se sont formés & consolidés de toutes parts, sont peu favorables aujourd'hui aux constitutions démocratiques : on sera désormais réduit à profiter plus ou moins des heureux tempéramens qu'a imaginés la nation angloise pour le maintien de sa liberté ; & les nouvelles constitutions qui viennent de s'établir en Amérique, ont fait à-peu-près tout ce que doivent espérer les grandes peuplades dans l'état actuel des choses¹⁹⁷.

Le but du passage est de relativiser les descriptions trop catégoriques entre républiques et monarchies : c'est sur *l'esprit* des institutions et des lois qu'il faut agir, sans suivre un modèle qui ne prendrait pas compte de la nature et du génie de la « peuplade » en question. L'auteur rappelle les difficultés de traduction des *Politiques* d'Aristote et de sa répartition classique entre régime de monarchie, aristocratie et démocratie. Selon lui, cette dernière forme évoque moins un gouvernement par le peuple qu'un régime combinant l'aristocratie et la démocratie. Comme l'indique Peter Blickle, ces protagonistes se réfèrent plutôt à la *politeia* qu'à la démocratie, ce qui les autorise à souligner le caractère mélangé du dernier des régimes droits, une bonne « police » échappant à la confusion¹⁹⁸.

Le *Catéchisme du citoyen*, publié dès 1771¹⁹⁹, s'inscrit dans cette vision de la démocratie mixte, un régime hybride en l'occurrence intégré à la constitution politique française. L'auteur de ce *Catéchisme* affirme que les tendances despotiques des monarques dénaturent l'État royal, où le pouvoir souverain de France résidait dans les parlements et les États-Généraux, héritiers du « conseil des leudes » des divers cantons qui composaient la « ligue des Francs »²⁰⁰. Sans « effusion de sang », l'auteur espère, dans un moment de crise entre les parlements et la couronne, rétablir un « ordre légal [...] par l'isolation naturelle du despotisme »²⁰¹. Comme Voltaire et Rousseau, ce *Catéchisme du citoyen* mélange la notion de tyrannie et de despotisme,

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ P. Blickle, « Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland », art. cit., p. 57 ; Sur la bonne police, ou *gute Policey*, Peter Blickle (éd.), *Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raumes in Oberdeutschland*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 2003 ; Andrea Iseli, « Bonne Police » : *frühneuzeitliches Verständnis von der guten Ordnung eines Staates in Frankreich*, Tübingen, Bibliotheca Academica, 2003 ; Andrea Iseli, *Gute Policey : öffentliche Ordnung in der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Ulmer, 2009.

¹⁹⁹ Très rare, la première édition est publiée en 1771, lors de la crise entre les parlements et le chancelier Maupéou qui fait arrêter et exiler les magistrats. Sur Saïge et le *Catéchisme*, voir les lignes suggestives de Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution*, op. cit., p. 139-152. Voir également D.A. Bell, « The Unbearable Lightness of Being French », art. cit.

²⁰⁰ [Guillaume-Joseph Saïge?], *Catéchisme du citoyen*, op. cit., p. 116.

²⁰¹ *Ibid.*, p. III-IV.

et rend envisageable une discussion des fondements de la monarchie de droit divin et de la souveraineté de la nation, en privilégiant l'inspiration d'autres modèles aux vertus républicaines : la Suisse, l'Angleterre et l'Amérique²⁰².

La référence à la constitution mixte du royaume réactive des appels à la restauration d'un régime libre d'équilibre, de la composante aristocratique et démocratique du royaume de France²⁰³. L'historiographie allemande désigne cette exigence avec la notion de *Freistaat*, qui peut aisément circuler nonobstant que la nation observée dispose d'un régime monarchique ou non²⁰⁴. Ces références à la « bonne police » soulignent l'importance, pour tout État de droit, d'une loi prononcée impartialement par le magistrat, d'où l'acuité que prend le combat en faveur de la minorité protestante de France. On le remarque dans le *Catéchisme du citoyen*, où l'auteur estime qu'il est nécessaire de « confier à un corps de citoyens, ou un seul, l'exécution des lois [selon] diverses formes de gouvernements »²⁰⁵.

La typologie traditionnelle des trois polices – les régimes politiques aristotéliens – est maintenue tout en subissant la mutation de notion telle que la liberté générique et la tolérance universelle. Or, cette tentative de ressuscitation du régime mixte heurte de front la production littéraire de clercs catholiques tels que Bonnaud, qui insiste sur l'aspect absolu de la monarchie, sans compromis avec les autres types de gouvernement. Les recherches des philosophes contrastent avec la vision du monde catholique, celle d'une interaction nécessaire entre le pouvoir unique et la croyance homogène en l'Église romaine :

D. Quels noms donnez-vous à ces diverses formes de gouvernement ?

R. J'appelle démocratie, le gouvernement où la nation s'est réservée l'exécution de ses lois : je le nomme aristocratie, lorsqu'il est confié à un sénat où un corps de citoyens choisis ; & monarchie, lorsqu'un chef s'en trouve chargé seul et sans partage.

D. Ces formes sont-elles les seules dont le pouvoir exécutif soit susceptible ?

R. Ce sont-là les trois formes simples & radicales ; mais, de leur différente combinaison peut résulter une prodigieuse quantité de formes mixtes, qui varient suivant que telle ou telle forme simple domine plus ou moins la constitution²⁰⁶.

Cette inspiration auprès d'autres nations, conspuée par des auteurs tels que Bonnaud, est directement évoquée dans des feuilles patriotiques qui paraissent entre 1788 et 1790. *La lanterne magique, ou fléaux des aristocrates* décrit par exemple la situation politique de la France à cette période. Un Bernois amène aux Parisiens une « piece rare & curieuse [...] qui

²⁰² M. Turchetti, « Droit de Résistance, à quoi ? », art. cit., p. 861-870.

²⁰³ C'est-à-dire « l'assemblée des états [composée des] trois ordres de la nation ». [Guillaume-Joseph Saige?], *Catéchisme du citoyen*, op. cit., p. 32-33.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 6-8. A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit.

²⁰⁵ [Guillaume-Joseph Saige?], *Catéchisme du citoyen*, op. cit., p. 17-18.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

représente les Tableaux les plus fideles de votre révolution ». Douze figures allégoriques exposent le combat entre le génie de la liberté, tel qu'il existe dans ce « pays de liberté » qu'est la Suisse, et l'hydre de l'aristocratie²⁰⁷.

De telles évocations de nations au gouvernement tempéré, que les réformes politiques françaises devraient suivre, contribuent au rejet des systèmes exogènes par la littérature de combat du clergé catholique. Peu avant la Révolution, cette haine de l'étranger se combine avec la dénonciation de l'altérité confessionnelle, de ces protestants perçus comme des apatrides. À cet égard, ces clercs-pamphlétaires reprennent des traités historiques de Voltaire, qui notent par exemple que La Rochelle, l'une des capitales des huguenots des XVI^e et XVII^e siècles, « faisait une république à part »²⁰⁸. Bonnaud revient à cet exemple pour le charger négativement, en faisant de La Rochelle un « Boulevard de la révolte soufflée par l'hérésie »²⁰⁹. Par conséquent, il appelle Louis XVI à ne pas ressusciter, par le retour des huguenots, une « République conservée dans le sein d'une Monarchie »²¹⁰.

Les idées circulent par les hommes qui les professent: plusieurs conseillers du roi sont attaqués par les partisans les plus déclarés aux réformes, qui leur reprochent de s'inspirer des systèmes contraires à la nature du royaume de France. Jean-Charles Le Gros affirme ainsi que le roi devrait se méfier des conseils d'individus influencés par « l'esprit du Calvinisme [qui] est essentiellement républicain ». Si ces conseillers appellent à un établissement de régimes tempérés, Le Gros leur prête en effet le dessein, même sans le vouloir et en raison de leur ethos calviniste les menant à tout bouleverser, de promouvoir la Révolution la plus totale en modifiant les lois fondamentales de la monarchie la plus absolue d'Europe.

²⁰⁷ Anonyme, *La Lanterne Magique, ou Fleaux des Aristocrates. Etrences d'un Patriote, dédiées aux Français libres. Ouvrage dans lequel on verra tout ce qui s'est passé de plus remarquable, depuis l'assemblée des Notables jusques à présent ; Orné d'Estampes & de Couplets analogues*, A Berne [Paris?], Se vend chez Madame Dubois, 1790. Dans la *Lanterne Magique de la France*, c'est cette fois un orateur savoyard qui rend compte aux Français des discussions qu'il a eues avec des Américains ayant observé « cette espèce de spectacle [...] dans cette fameuse capitale ». La situation décrit les malheurs d'une pauvre femme – la France – ayant subi les mauvais traitements de plusieurs ministres-médecins charlatans. La dernière scène aboutit cependant à l'espoir qu'un « habile médecin genevois » saura, « par la prudence de ses conseils, par l'efficacité de ses remèdes, par une sévère observation d'un bon regime », lui faire recouvrer la santé. Ce « bon citoyen de Genève » aurait ainsi osé dire la vérité au roi et recherche sincèrement la prospérité de l'État. Anonyme, *La lanterne magique de la France. Nouveau spectacle de la Foire Saint-Germain, chez le marchand De dragées de M. de Calonne. Par M***. C. L. S. D. R. D. G. F. D. R.*, s.l., s.n., 1789, p. 15-16. Dario Gamboni et Beat Schüpbach (éd.), *Zeichen der Freiheit. Das Bild der Republik in der Kunst des 16. bis 20. Jahrhunderts*, Bern, Stämpfli, 1991. Voir également une estampe ultérieure à la Constitution civile du clergé, où l'on voit une espèce d'Hercule suisse terrassant une hydre coiffée d'une couronne, d'une mitre, d'un galero, d'un chapeau romain ou d'une mitre du clergé « inconstitutionnel ». Toutes ces allégories entourent les articles de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentés tels les deux tables de la Loi. Anonyme, *Aux Français libres et à leurs amis. Par un Helvétien non dégénéré*, s.l., 1792. Voir annexes fig. 8.

²⁰⁸ Voltaire, *Le siecle de Louis XIV*, op. cit., p. 227.

²⁰⁹ J.-J. Bonnaud?, *Discours a lire*, op. cit., vol. 1, p. 59.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

Les nouveaux législateurs

Conçue à une échelle européenne, l'altérité que diabolisent des hommes d'Église en France découlerait non seulement de la référence à des théories du climat ou au « génie » des peuples, mais aussi de la lecture d'ouvrages compilés par des individus particuliers, originaires des nations soi-disant libres et tempérées. Selon les ultramontains, des livres tels que le *Catéchisme du citoyen* ou l'appel *A la nation française* devraient être censurés par les monarchies catholiques afin de conserver leur naturel immaculé. Ce réflexe s'intensifie avec les débuts de la Révolution, mais il n'en résulte pas directement. Certes, parmi les clercs, le sentiment que les alertes précédemment lancées prennent corps est vif. Or, désormais, tout se passe comme si le débat ne portait plus sur la seule tolérance et liberté de conscience : toutes les composantes de la société exhortent en effet à sa régénération morale, alors que l'Église catholique ne conçoit une telle régénération que dans un cadre spirituel traditionnel²¹¹.

Entre 1788 et 1790, les membres du clergé envisagent de présenter le premier ordre, comme l'alternative de la tradition contre les sociétés de l'innovation qui bouleversent les cadres de la société d'ordres. Il s'agirait de contrer les ministres qui suivraient des systèmes issus de l'imagination de certains de ces législateurs. C'est ce que Le Gros, abbé et prévôt qui devient député du clergé aux États-Généraux, affirme dans plusieurs ouvrages théoriques contre ce qu'il décrit en tant que systèmes modernes²¹².

En l'occurrence, avec une *Analyse des ouvrages de J. J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gebelin*, Le Gros les considère tous deux comme fondateurs de « systèmes » différents, néanmoins nés d'une seule et même « doctrine » nocive aux liens sociaux²¹³. Jean-Jacques Rousseau et d'Antoine Court de Gébelin – le fils du pasteur Antoine Court – sont traités comme

²¹¹ On remarque la récurrence du terme dans la littérature de la période. Cette permanence permet de souligner la vigueur de l'attention portée à la définition de modèles applicables dans les États, dans le but de procéder à leur régénération et ce peu importe leur type de gouvernement. Le terme de révolution ne le supplante que tardivement. Cf. Lucien Jaume, *Le religieux et le politique dans la Révolution française : l'idée de régénération*, Paris, Presses universitaires de France, 2015.

²¹² Le Gros est d'abord chanoine de la Sainte-Chapelle à Paris, puis prieur de Saint-Thomas du Louvre. Il est également élu député aux États-Généraux pour le clergé dès le 30 avril 1789, pour la ville de Paris. Il meurt le 21 janvier 1790. Cf. Adolphe Robert, Edgar Bourloton et Gaston Cougny (éd.), *Dictionnaire des parlementaires français*, Paris, Bourloton, 1889, p. 74. Parallèlement à ces activités, il est aussi critique littéraire et politique.

²¹³ [Jean Charles François Le Gros], *Examen des systèmes de J. J. Rousseau de Genève, et de M. Court de Gebelin, Auteur du Monde Primitif ; Pour servir de suite à l'Analyse de leurs Ouvrages. Par un solitaire*, A Genève et à Paris, chez Barthelemy Chirol et chez la veuve Duchesne, 1786. Les termes de « système » et de « doctrine » jalonnent ce texte. Rien que dans la préface de vingt pages, sept occurrences apparaissent pour le premier terme (p. 5, 6, 8, 9, 12, 18, 20) et trois pour le second (p. 9, 11, 17). On peut remarquer la récurrence du terme dans la littérature de la période. Une permanence qui permet de souligner l'attention portée à la définition de modèles applicables dans les États, dans le but de procéder à leur régénération. Jean Charles François Le Gros], *Analyse des ouvrages de J. J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gebelin, Auteur du Monde Primitif ; Par un solitaire*, A Genève et à Paris, chez Barthelemy Chirol et chez la veuve Duchesne, 1785, p. 7.

des révolutionnaires avant la lettre : sans verser dans les exagérations polémiques de Novi de Caveirac ou de la *Lettre de l'évêque d'Agen*, Le Gros veut démontrer théoriquement que l'adhésion à une telle doctrine ne saurait constituer une source de régénération morale²¹⁴.

L'« école de la nouvelle Philosophie » est directement attaquée par un catholique romain, qui redoute l'invention de systèmes issus de l'imaginaire de ces deux personnages²¹⁵. L'arrogance de Rousseau et Court de Gébelin serait due à leur esprit d'indépendance, à cette manie pour le « tolérantisme » traitée plus haut. Le Gros affirme que seule l'Église présente une solution, au contraire d'un « plan de régénération » pillé chez autrui²¹⁶ :

On ne parle plus dans les cercles que de *régénération, d'insurrection, de réforme, de révolution, de nouvel ordre de choses* ; les anciens usages sont méprisés, les loix les plus respectables sont avilies ; plus de respect pour les Magistrats, plus d'égard pour les Ministres de la Religion ; on se permet tout. Il n'y a plus ni frein, ni bornes à la licence, on *ramene tout aux lumieres du dix-huitieme siecle, aux fruits précieux de la nouvelle Philosophie*²¹⁷.

L'homme qui s'inspirerait de telles doctrines révolutionnaires serait Jacques Necker, qui partage avec les deux législateurs la foi dans le protestantisme. Le Gros fait apparaître le ministre de Louis XVI au bout d'une chaîne d'un processus de régénération couvé depuis des décennies et largement tributaire de la confession des trois personnages. Appelé à redresser les finances du royaume, le banquier genevois incarne le ressentiment pour la nouveauté. Dans l'*Examen du système politique de M. Necker*, Le Gros le décrit moins comme l'inventeur que comme le grand ordonnateur des innovations de Rousseau et Court de Gébelin. Le traité contre Necker referme ainsi une série de pamphlets que Le Gros publie anonymement, entre 1785 et 1790.

En présentant ces systèmes comme un tout, le clerc révèle son inquiétude et les ruptures de son ordre avec les exigences de réformes telles que formulées dans l'appel *A la nation française*. Necker symbolise le républicanisme exogène, calviniste et turbulent. Les origines religieuses seraient donc inséparables des tendances à promouvoir la révolution :

²¹⁴ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 892.

²¹⁵ [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker. Mémoire joint à la Lettre écrite au Roi par M. de Calonne, le 9 février 1789*, s.l., s.n., 1789, p. 43. Le terme d'école change ici de signification par rapport à celui qu'en faisait, par exemple, Novi de Caveirac plus tôt dans le siècle. Il ne désigne ici pas un établissement d'enseignement, mais un courant de pensée. L'auteur l'utilise ainsi dans une acception qui permet de regrouper des courants aussi disparates que la physiocratie, le républicanisme classique ou le droit naturel. Une classification qui l'autorise à les contester d'un bloc.

²¹⁶ Anonyme, *Précis des forfaits qui ont accompagné la révolution de France, Depuis le commencement de l'année 1789, jusqu'à la mort du Roi. Traduit de l'italien*, s.l., 1793, p. 5. Necker y est présenté comme un produit des « factieux & [de] la secte impie des philosophes [...] plein de confiance dans ses propres lumieres [dont la] démarche hasardee a été la source de tous les malheurs de la France ».

²¹⁷ [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker*, op. cit., p. 14-15.

Il paroît d'abord que le Philosophe du grand ordre & celui de la nature ont le même but, suivent le même guide, tiennent le même langage sur la *perfectibilité* de l'homme, sur le bonheur du monde primitif qu'ils appellent l'*âge d'or*, sur la corruption & la misère du monde moderne, & sur la nécessité d'une révolution, d'une réforme générale dans le monde actuel²¹⁸.

Le philosophe de la nature est évidemment Rousseau, à qui Le Gros reproche sa réforme profonde du « système social » et la création d'« un nouveau plan de gouvernement, de religion, d'éducation »²¹⁹. Il le base sur le contrat social et la souveraineté populaire, propositions qui font table rase et ôtent toute sacralité à la religion au fondement des mœurs, car Rousseau ne lui attribue qu'un rôle moral : elle est rendue « purement civile [ses] articles ne seront pas précisément des dogmes de religion, mais des sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen et sujet fidèle »²²⁰. Le Genevois serait le législateur d'un nouvel ordre moral, le « fondateur d'une nouvelle école, d'une nouvelle secte ; [...] un réformateur, qui, mécontent de toutes les institutions sociales, les améliore toutes, sous prétexte de conduire le genre humain dans la route du bonheur »²²¹. À plus de deux siècles d'écart, Calvin et Rousseau sont donc mis sur un même plan, celui de la tendance à une réformation continue.

On retrouve cette ambition de mener l'humanité au bonheur dans le système d'Antoine Court de Gébelin, estime Le Gros. Il lui trouve un point commun avec Rousseau par une propension à faire de la société quelque chose de mécanique, ou tout serait explicable, sans aucune dimension spirituelle et sacrée²²². Le dénominateur commun entre les deux législateurs est souligné dans la conclusion de l'*Analyse*. Malgré la mise en exergue des contradictions des deux systèmes²²³, c'est surtout la représentation des deux législateurs comme deux réformateurs qui est exploitée, étant donné l'image diabolisée que ces libellistes octroient à la Réforme²²⁴. L'origine de la propension des deux hommes à imaginer des systèmes hasardeux,

²¹⁸ [Jean Charles François Le Gros], *Analyse des ouvrages de J. J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gebelin*, *op. cit.*, p. 215. Rappelons que Genève se trouve alors à nouveau sous l'autorité de la magistrature bloquant l'implication du Conseil général dans l'administration de la république. Après une révolution en 1782, le pouvoir des Conseils restreints a été rétabli avec le concours de la France, de la Sardaigne et de Berne. Cf. Christian Alain Muller, « Nostalgie politique, révolution et régime républicain à Genève à la fin de l'Ancien Régime (1782-1792) » dans *Dénouement des Lumières et invention romantique : actes du Colloque de Genève, 24-25 novembre 2000*, Genève, Droz, 2003, p. 19-46.

²¹⁹ [Jean Charles François Le Gros], *Analyse des ouvrages de J. J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gebelin*, *op. cit.*, p. 58.

²²⁰ *Ibid.*, p. 68.

²²¹ *Ibid.*, p. 82 sq.

²²² *Ibid.*, p. 117 sqq.

²²³ *Ibid.*, p. 226 sq. Le Gros feint de ne pas parvenir à classer ces deux « déistes » dans l'école des rationalistes, des sceptiques, des matérialistes ou encore des athéistes. Son intention manifeste est de pointer la fragilité des propositions des deux auteurs. Il précise dès lors que leur réflexion est pleine d'éloquence et donc propre à susciter l'adhésion, mais qu'elle est risquée en raison de l'appel à une révolution causant toujours « plus de mal que de bien ». *Ibid.*, p. 233 sq.

²²⁴ [Jean Charles François Le Gros], *Examen des systèmes de J. J. Rousseau de Genève, et de M. Court de Gebelin*, *op. cit.*, p. 33.

qui favorisent la « révolution totale du genre humain »²²⁵, provient du milieu théologique protestant, du principe *Ecclesia reformata semper reformanda* :

une pareille entreprise paroît au premier coup d'œil fort singulière ; elle n'a cependant rien qui doive surprendre, si l'on fait attention qu'il s'agit de deux hommes nés, nourris, élevés dans le sein de la *réforme*, qui, dès la plus tendre enfance, n'ont entendu parler que de *réforme*, qui se croient autorisés par les principes de leur secte à *réformer* les premiers *réformateurs*, & qui se persuadent d'avoir assez d'esprit, de science, de talents, d'imagination & de génie, pour attirer les peuples toujours avides de nouveautés, & pour se faire, à l'exemple de leur prédécesseur, chefs de parti. Ce qui doit le plus étonner, c'est de voir ces deux réformateurs se proposer le même but, & prendre néanmoins pour arriver à ce but, une route non-seulement divergente, mais absolument opposée²²⁶.

Leur milieu théologico-politique est la source de leur invention de nouvelles visions du monde²²⁷. L'idée que l'Église devrait toujours se réexaminer pour s'assurer de se maintenir dans la voie de vérité informerait cette dénonciation par Le Gros, qui fait ainsi référence à l'examen protestant. Toute la démonstration qui précède cette conclusion s'intègre au lieu commun répandu de l'origine protestante des deux hommes. Cette toile de fond est centrale, car on la retrouve dans le *Catéchisme du citoyen*. Certes, l'auteur formule un jugement positif à l'encontre des traités huguenots et monarchomaques, qu'il prend comme preuve de l'importance, pour l'autorité publique, d'être soumise à la loi et à la souveraineté populaire²²⁸.

Or, il part ainsi du principe que la Réforme ecclésiastique et le protestantisme auraient leur part dans la contestation des trônes, contrastant avec les nuances qu'apportait Antoine Court. Peu importe ces clarifications pour l'auteur du *Catéchisme* : François Hotman, Buchanan, Calvin ou de Bèze sont pris comme des auteurs politiques, qui démontrent que les magistrats doivent être « dépendans, & quant à l'origine, & quant à l'exercice de leur pouvoir, de la volonté du peuple »²²⁹.

Cette « opinion [qui] fut dans toutes les monarchies *le nec plus ultra* de l'esprit de la liberté », l'auteur affirme qu'elle provenait des « meilleurs écrivains du seizième siècle », soit

²²⁵ [Jean Charles François Le Gros], *Analyse des ouvrages de J. J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gebelin*, *op. cit.*, p. 220.

²²⁶ *Ibid.*, p. 220-221. On retrouve les premières mentions de ce lieu commun de la théologie réformée, qui pose après Saint-Augustin que l'Église doit toujours viser à se réformer pour s'améliorer, dans les années 1670 et un traité du Néerlandais Jodocus van Lodenstein. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, *op. cit.*, p. 71 ; Emidio Campi, « « Ecclesia semper reformanda » : Metamorphosen einer altherwürdigen Formel », *Zwingliana*, 2013, vol. 37, p. 1-19.

²²⁷ J.-P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 13. Bernard Bourdin, *Le christianisme et la question du théologico-politique*, Paris, Cerf, 2015.

²²⁸ *Ibid.*, p. 21 sq.

²²⁹ [Guillaume-Joseph Saige?], *Catéchisme du citoyen*, *op. cit.*, p. 35-36. Johnson Kent Wright, « The Idea of a Republican Constitution in Old Régime France » in Martin van Gelderen et Quentin Skinner (éd.), *Republicanism : A Shared European Heritage. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, vol. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 289-306.

Calvin, Buchanan et Hotman. Elle aurait ensuite servi « de base à la conduite des patriotes & des chefs populaires, qui s'occupèrent à porter les réformes dans les constitutions, & à mettre des bornes à l'autorité des Rois »²³⁰. En Angleterre, les Whigs opèrent cette synthèse, et le fil civilisationnel se retrouve sous la plume du *Catéchisme*, renforçant paradoxalement les relations que tracent, quelques années plus tard, les traités de Le Gros :

au lieu de renverser de fond en comble l'édifice du système gothique, & de réédifier la politique sur de nouveaux fondemens, on tenta d'unir ensemble les principes disparates & mutuellement opposés du gouvernement féodal et de la législation antique. C'est de ce bizarre alliage qu'est venu ce que l'on peut appeler, le système de la liberté moderne. Le peuple & les magistrats furent considérés comme deux puissances parallèles, dont l'existence politique étoit mutuellement indépendante. On établit entr'eux des rapports d'égalité, des obligations réciproques [...] C'est alors que naquit la doctrine d'un contrat primitif entre le prince & le peuple, adoptée & défendue avec chaleur par les partisans de la liberté, & combattue de même par les fauteurs du despotisme²³¹.

Le Gros, dans un ouvrage plus virulent, publié en 1786 sous le nom d'*Examen des système de J.J. Rousseau de Geneve et de M. Court de Gebelin*, verse désormais dans la violence envers les protestants, car il insiste sur l'antimonarchisme des deux auteurs²³². Dans ce texte, Le Gros va jusqu'à affirmer que, si la Réforme était la matrice de la tendance à l'innovation de Court de Gébelin et Rousseau, les deux législateurs l'ont dépassée. Ils ont en effet inventé leur propre religion, puisque l'ordre moral ou physique qu'ils promeuvent conteste même les quelques mystères que leur confession aurait conservés :

Ils se disent l'un & l'autre Protestants, ils se plaignent des loix pénales portées en France contre les Protestants, ils veulent passer pour disciples zélés de Calvin & de sa réforme ; & cependant ils substituent à la Religion prétendue réformée, je ne sais quelle Religion *civile* ou *agricole*, absolument opposée non-seulement à la doctrine des Calvinistes, mais à toutes les Religions, à tous les cultes qui existent sur la terre²³³.

L'*Examen* et l'*Analyse* présentent donc une étape supplémentaire dans les descriptions négatives du protestantisme. La révolution religieuse du XVI^e siècle passe désormais au second plan, puisqu'elle serait pérennisée par les innovations qui l'ont remplacée. À l'universalité chrétienne et traditionnelle, une pensée totale inédite (la croyance dans les vertus humaines de

²³⁰ *Ibid.*, p. 37.

²³¹ *Ibid.*, p. 36-37. Dans une estampe de 1789 adressée au « Ministre-citoyen Necker », l'auteur fait état d'un « pacte tacite » unissant le roi et la nation. Ce pacte porte sur « l'équité, l'impôt et la sûreté », qui doivent s'appliquer indifféremment à tous les citoyens et conformément à l'injonction biblique de « rendre à César ce qui est à César », visible en-dessous d'une allégorie de la justice. Dans le bas de l'image, une muse aux couleurs de la monarchie ceint Necker d'une couronne de laurier. *Français ! si j'étois perdue, vous me trouveriez au cœur de votre Roy*, Paris, 1789.

²³² [Jean Charles François Le Gros], *Examen des systèmes de J. J. Rousseau de Genève, et de M. Court de Gebelin*, *op. cit.*, p. 229.

²³³ *Ibid.*, p. 17.

Rousseau ou celles dans un grand ordre physiocratique de Gébeline) menace la catholicité, l'union de tous les fidèles dans la croyance au Christ.

Selon Le Gros, la conséquence est que Rousseau, en cherchant tous les prétextes pour « renverser toutes les institutions, toutes les Loix », fait « plus de mal dans le monde entier que n'en ont fait Luther en Allemagne, Calvin en France, Zwingli en Suisse, les Anabaptistes en différentes parties de l'Europe [...] il est chef d'un parti, d'une secte, d'une ligue, d'une révolution »²³⁴. La recherche de l'universalité qui caractériserait ces deux systèmes les constituent comme ennemi de l'Église, garante de l'ordre public, social et sacré. Il ne serait même plus question d'imiter des républiques connues alors, mais d'en inventer de nouvelles qui dépassent tout ce qui était connu.

Si Le Gros minimise le potentiel révolutionnaire de la Réforme, c'est de toute évidence dans l'espoir de rendre les propositions des deux auteurs encore plus inquiétantes. Or, si leur confession garde sa part de responsabilité dans leur tracé de nouveaux systèmes, c'est pour ne pas être capable de freiner leur esprit d'imagination. Éduqués dans des systèmes protestants, l'examen critique des deux hommes les a menés à contester la matrice même de leurs raisonnements. Après la révolution ecclésiastique du XVI^e siècle, Le Gros craint le changement systémique et universel, qui portera sur tous les aspects de la vie :

ébranler la constitution actuelle de tous les Etats, renverser tous les Gouvernemens, faire main-basse sur les lettres, les sciences, les arts & ceux qui les professent, réformer nos plans d'éducation, supprimer noblesse & magistrature, sapper les fondemens de la Religion & de l'Etat ; en un mot, démolir tout ce qui existe. [...] Qu'on se rappelle ce que les prétendues réformes des Luther, des Calvin, des Zwingli, &c. ont coûté de sang à l'Europe, & qu'on nous montre les avantages qui en ont résulté : leur réforme, cependant, ne portoit que sur quelques points particuliers. Que seroit-ce d'une révolution générale, universelle, qui embrasseroit toutes nos institutions, qui s'étendrait tout le genre humain ! Le Philosophe genevois, disoit & avoit raison de dire, *une grande révolution est presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourroit guérir. Il est blâmable de la désirer*. C'est précisément le cas dans lequel se trouveroient les Puissances de l'Europe, si quelques-une d'entr'elles, séduites par l'éloquence, par l'érudition, par un espoir frivole de contribuer au bonheur des peuples, osoient hasarder de mettre en faveur, ou de réaliser l'un ou l'autre système ; elles seroient, à coup sûr, les premières victimes de leur imprudence²³⁵.

Ce que craint l'auteur de ces pamphlets, c'est que l'universalité des préceptes philosophiques remplace la catholicité. Le XVIII^e serait donc témoin, après que la Réforme ait déchiré la robe sans coutures au XVI^e siècle, de l'établissement définitif de l'athéisme : la légende noire prêtée au protestantisme serait en train d'aboutir. Le Gros redoute l'affaiblissement de toute spiritualité traditionnelle, puisque les deux personnages qu'il veut

²³⁴ *Ibid.*, p. 85.

²³⁵ *Ibid.*, p. 31-32.

contrer définissent « la route du bonheur dans la vie présente, & ne [disent] rien de précis sur la route qui conduit au bonheur de la vie future ». Or, avec l'appel de Necker auprès du roi, Le Gros estime que la France se dirige vers un tel système : c'est au cœur de cette lutte manichéenne évoquée par Le Gros que la figure de Jacques Necker est déconsidérée.

Le Genevois incarne l'opposition entre les ambitions divergentes de ces acteurs : le ministre des finances du roi concentre ainsi les espoirs des patriotes et le ressentiment des partisans de la société d'ordres²³⁶. L'éloge de Colbert comme ministre idéal, les critiques de Necker aux physiocrates, sa référence à une religion morale et raisonnée, ses efforts pour donner une transparence et une publicité à son action ministérielle, sa volonté de doubler la représentation du Tiers-État ou d'impliquer les assemblées provinciales dans l'administration du royaume : tous ces éléments profilent le Genevois, un peu malgré lui, en tant que « Ministre protecteur du Peuple »²³⁷.

Populaire parmi le Tiers-État, il passe, avant sa démission dans l'indifférence en septembre 1790, pour le principal promoteur des tentatives récentes de réforme²³⁸. Il devient le chef de file de la régénération de la monarchie, un « ministre philosophe [dont] la France regrette de ne pas vous avoir donné le jour ; mais votre nom sera écrit dans les annales de son histoire, & vous conserverez à jamais le titre de son régénérateur »²³⁹. Si cette qualité est saluée par les patriotes, elle est exploitée par les opposants à la convocation aux États-Généraux, qui capitalisent sur l'origine protestante et genevoise du ministre.

²³⁶ Lors de son premier ministère, entre 1776 et 1781, Necker n'est pas officiellement contrôleur général des finances, en raison de sa confession protestante qui lui interdit de siéger au Conseil royal. Ce n'est que lors de son second ministère, entre 1788 et 1789, qu'il reçoit le titre de ministre d'État.

²³⁷ Anonyme, *La Lanterne Magique, ou Fleaux des Aristocrates*, op. cit., p. 24. L'ouvrage est parfois attribué à Hébert. Il est emblématique de ces brefs opuscules, d'inspiration patriote, employant un ton virulent à l'égard du clergé et de la noblesse. Le thème de la lanterne magique est en outre largement exploité dans la description des abus du royaume, et dans l'intention d'offrir un aperçu – en apparence neutre et parlant au plus grand nombre – de la situation du royaume. Dans la *Lanterne magique de France* ou dans *L'Arlequin réformateur*, l'aristocratie semble certes à l'origine de certains des abus, mais c'est en premier lieu les moines et le clergé qui sont brocardés comme principaux fauteurs de la banqueroute de la France.

²³⁸ Jacques Necker, *Résultat du Conseil d'Etat du Roi tenu à Versailles le 27 Décembre 1788. Rapport fait au Roi dans son conseil par le Ministre de ses Finances*, Paris, Imprimerie royale, 1788. Depuis 1781, Necker est resté populaire dans l'opinion publique. À nouveau par un apparent souci de transparence, il publie les discussions du Conseil royal. Celles-ci permettent d'alimenter la mobilisation de l'opinion, contribuent au bouillonnement intellectuel du royaume et à la publicité des entreprises de réforme. Cf. Léonard Burnand, *Necker et l'opinion publique*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2004.

²³⁹ Anonyme, *Lettre du Tiers Etat à M. Necker, sur le rapport fait par ce Ministre-Citoyen au Conseil d'Etat du Roi, le 27 décembre 1788*, s.l., s.n., 1789, p. 6. C'est à cette époque que le terme générique de « patriote », déjà existant, fleurit néanmoins dans les productions littéraires et pamphlétaires. Sans se prononcer en faveur de ce courant, Necker n'en est pas moins assimilé à un patriote. Pierre Retat, « Partis et factions en 1789 : émergence des désignants politiques », *Mots. Les langages du politique*, 1988, vol. 16, n° 1, p. 69-89.

c. Une révolution absolue

Ministre-citoyen, mentor vertueux servant le roi et la patrie, restaurateur de la liberté française ceint d'une couronne civique, patriote zélé, dispensateur de la vérité éclairant le temps actuel, protecteur des Français, second Sully dévoué, qui tient le gouvernail pour faire de Louis XVI un second Henri IV, roi-patriote²⁴⁰. Telles sont certaines des caractéristiques qui émarginent des nombreuses estampes et feuilles patriotes mettant en scène Jacques Necker, particulièrement entre 1788 et 1790. Le directeur général des finances et ministre d'État a construit sa popularité *via* plusieurs livres à succès²⁴¹. Il y appelle le roi à rebâtir un édifice solide, avec un pouvoir certes limité et entravé, mais pour le bien de l'État. C'est ce qu'écrit Jean-Charles-François Le Gros dans ses attaques de Necker, qu'il résume et détourne à son désavantage. Le principal conseiller du roi est présenté comme partisan des États-généraux, mais aussi de la souveraineté du peuple : « la satisfaction attachée à un pouvoir sans limites est toute d'imagination, au lieu que le Roi, s'entourant des Députés de la Nation, ne sera plus agité entre les divers systèmes de ses Ministres »²⁴².

Son personnage joue un rôle central dans *La lanterne magique, ou fléaux des aristocrates*, un traité patriote où son action permet de « dessiller les yeux d'un Roi si cruellement trompé » par ses mauvais conseillers²⁴³. Dans une gravure, Necker dirige le convoi funèbre des abus, ouvert par ceux qui furent les victimes du clergé et de la noblesse, dont Sirven, Calas ou Rousseau²⁴⁴. Publiée en 1790, la *lanterne magique* fait du ministre celui qui sauve la « Diète françoise », convoquée par le « vertueux Ministre », de la conjuration des privilégiés²⁴⁵. Selon

²⁴⁰ Voir quelques-unes de ces estampes en annexe et Léonard Burnand, *Les pamphlets contre Necker : médias et imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2009.

²⁴¹ Cf. J. Necker, *Résultat du Conseil d'Etat du Roi*, *op. cit.*, p. 23-24 ; [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker*, *op. cit.*, p. 7. La transparence qu'il souhaite donner à ses actions soumet aussi le ministre à la critique d'une opinion publique sensibilisée. En 1781, Necker rend en effet public son *Compte-rendu au roi* sur l'état des finances, ouvrage qui obtient un « succès prodigieux » et s'écoule à plusieurs milliers d'exemplaires. C'est pendant sa disgrâce, suite à son premier renvoi en partie causé par cette publication, que Necker publie *De l'administration des finances de la France*, en 1784.

²⁴² [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker*, *op. cit.*, p. 7. Le Genevois espère sortir de la valse-hésitation entre « écoles économiques », indique Le Gros, qui en réfère à la volonté de Necker de congédier cette rivalité entre ministres par l'addition des intérêts des couches de la société au sein d'une assemblée représentative, seul moyen d'obtenir une régénération satisfaisante pour tous.

²⁴³ Anonyme, *La Lanterne Magique, ou fleaux des Aristocrates*, *op. cit.*, p. 29.

²⁴⁴ Antoine Louis François Sergent, *Convoi de tres haut et tres puissant seigneur des abus, mort sous le règne de Louis XVI le 27 avril 1789*, s.l., A Paris, 1789. Voir annexes fig. 10.

²⁴⁵ Anonyme, *La Lanterne Magique, ou fleaux des Aristocrates*, *op. cit.*, p. 22 et 34. Les termes de régénération et de révolution se côtoient dans le texte, mais ce dernier tend à remplacer l'autre dès les événements de juillet. Comme Camille Desmoulins, qui aurait déclaré qu'une « Saint-Barthélemy des patriotes » se jouerait autour de Paris, l'auteur exploite le climat anxigène dont la capitale est saisie. Cf. Pierre-Yves Beaurepaire, « « La Saint-Barthélemy des patriotes ». Sentiment de persécution et signes victimaires chez Agrippa d'Aubigné et Jacques-René Hébert », *Annales historiques de la Révolution française*, 1994, p. 687-693. Sur le côtoiement des deux

le rédacteur du pamphlet, le renvoi du ministre en Suisse a fait redécouvrir aux Français les valeurs de liberté et d'égalité à donner à leurs institutions, transformant la régénération en révolution²⁴⁶. Dans les deux cas, Necker serait un passeur qui suscite le changement en France²⁴⁷. Le Genevois est donc positivement et négativement décrit pour établir les principes loués ou décriés dans les années précédentes. Or, avec la radicalisation de la Révolution, ses mesures anticléricales et l'intégration de la minorité à la nation, les alertes lancées par les catholiques se multiplient pour caractériser les protestants comme des jacobins et patriotes, auteurs d'un complot ayant abouti à la Constitution civile du clergé.

Necker, actuation des principes philosophiques

Aux descriptions flatteuses des patriotes s'opposent les traités polémiques qui mettent à profit des récits de Necker comme celui qui applique en France des théories et systèmes rejetés, car contraires au « caractère Naturel de la Nation Française »²⁴⁸. Par ses décisions concrètes, le ministre réaliserait les préceptes philosopho-protestants soi-disant raisonnables, qui profanent plutôt la monarchie traditionnelle et détruisent la religion. En 1787 déjà, le *Discours à lire* de l'abbé Bonnaud ajoute aux risques suscités par un retour des protestants pour les mœurs des sujets catholiques les périls d'une collaboration avec des étrangers pour l'administration publique. Il reconnaît certes le mérite des tentatives du banquier genevois pour relever les finances de France et l'estime « plus occupé des profondes combinaisons de la Finance, que de la métaphysique absurde des *institutions de Calvin* ». Il n'en reste pas moins que Bonnaud fait de Necker un individu dont il faudrait se méfier en raison de sa foi protestante, qui le rapproche d'un esprit républicain et indépendant.

Le rejet de toute altérité politico-religieuse se lit dans l'évocation du milieu d'origine de Necker, qui l'aurait conduit à formuler ces propositions impraticables à une monarchie telle

notions, qui informent autant d'une rupture que d'un retour, cf. D.A. Bell, « The Unbearable Lightness of Being French », art. cit., p. 1234.

²⁴⁶ Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France*, op. cit., p. 24. La référence à Sully apparaît également dans la *Lettre du Tiers Etat à M. Necker*, op. cit., p. 13. L'auteur y fait de Louis XVI un nouvel Henri, qui aimera Necker comme il aimait Sully. De très nombreuses estampes mettent en lien Necker, Sully et Henri, dès la publication du *Compte-rendu* en 1781. C'est le cas de l'*Époque de la liberté française*, où Necker, sous des médailles de Sully et Henri IV, conduit le roi vers les trois ordres réunis. Derrière le monarque se trouve Rousseau, à qui Diogène indique le flambeau de la vérité que la nation a décidé de suivre. La même comparaison apparaît dans la *Vertu Surmonte tous Obstacles*, Paris, 1789 ; *Ad celeberrimum ante omnes*, Paris, chez Vallée, 1789 ; *Le moderne Sully*, Paris, 1781 ; *La Vérité Triomphante*, Paris, Guyot, 1788 ; *Les Trois Ordres réunis par la concorde en Etat généraux*, Paris, Crépy, 1789. Voir annexes fig. 12.

²⁴⁷ Anonyme, *La Lanterne Magique, ou fleaux des Aristocrates*, op. cit., p. 43. Une estampe intitulée *Les trois ordres réunis* représente des bustes de Louis XVI et Necker, autour desquels se réunissent un clerc, un noble et un bourgeois afin de leur rendre hommage. Au sol figure un livre ouvert, où peut se lire le terme de régénération. *Les trois ordres réunis*, Paris, chez Marchand, 1789.

²⁴⁸ [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker*, op. cit., p. 15.

que la France. La récente création d'assemblées provinciales est perçue comme l'un des éléments d'une *républicanisation* rampante du royaume, une preuve que le conseiller a bel et bien « dû puiser dans sa patrie, son éducation & le culte qu'il professe, des idées de gouvernement populaire »²⁴⁹. Bonnaud craint que ces organes représentatifs deviennent des leviers politiques pour les protestants, des « *Conciles politiques* [qui] présentoient une forme qui pourroit un jour altérer la constitution de la Monarchie ».

Bonnaud estime que Necker se méfie de ses coreligionnaires et qu'il s'opposerait à leur intégration à la nation : « ayant été élevé dans cette Secte, il connoissoit bien ses principes & son esprit turbulent. Aussi cet Administrateur s'est-il donné bien garde de travailler à accréditer le Protestantisme en France ». Au contraire, les « membres de l'Administration actuelle [...] privés de la connoissance pratique des Protestants, ne les connoissent que par la théorie ; & cette théorie ne leur fait illusion que parce qu'ils ne considerent les Protestants qu'à travers le prisme que les Philosophes leur mettent devant les yeux »²⁵⁰. Les expérimentations politiques fédérales de Necker, avec la création de nouveaux États provinciaux, combinées à l'octroi d'un état civil aux protestants, seraient ainsi une cause de l'inclination de la société vers la contestation de la monarchie, alimentée par « doctrine ennemie de tout culte et de toute autorité, pratiquée par une secte républicaine »²⁵¹. À la manière d'une cinquième colonne prête à faire entrer l'État en combustion, l'ecclésiastique dépeint une image certes très éloignée de la réalité, mais à laquelle il adhère sincèrement :

La tête des Protestans, SIRE, est impregnée d'idées républicaines, & leur esprit général, de l'aveu de Montesquieu, tend au Gouvernement populaire. Qui donc pourra certifier V. M. que les Protestants introduits dans les Assemblées Provinciales, & acquérant, soit par leur nombre, soit par l'ascendant de la parole, une prépondérance marquée, n'y semeront pas dans la suite des temps des maximes populaires, & que vos Sujets Catholiques, par leurs rapports et leur commerce avec

²⁴⁹ J.-J. Bonnaud?, *Discours a lire, op. cit.*, vol. 1, p. 213. Sur les assemblées provinciales, cf. Auguste de Girardot, *Essai sur les assemblées provinciales et en particulier sur celle du Berry (1778-1789)*, Bourges, Vermeil, 1845 ; Pierre Renouvin, *Les Assemblées provinciales de 1787 : origines, développement, résultats*, Paris, Picard et Gabalda, 1921 ; Stephen Miller, « La monarchie absolue pendant les deux dernières décennies de l'Ancien Régime: les assemblées provinciales de Necker, Calonne et Loménie de Brienne », *Liame*, 2011, n° 23, p. 1-10. Chargé des finances en 1778 et 1779, Necker a créé deux assemblées provinciales dans le Berry et en Haute-Guyenne, deux pays d'élection ne disposant pas d'états provinciaux. Ces organes doivent affaiblir l'omnipotence des intendants royaux dans ces territoires. La proposition n'est pas neuve. Le collaborateur du Contrôleur général des finances en 1775, Pierre Samuel du Pont de Nemours, aurait ainsi rédigé un traité dans ce sens pour Turgot. Ces organismes perdent leur raison d'être avec la convocation des États-Généraux et leur métamorphose en Assemblée nationale. [Pierre Samuel Du Pont de Nemours?], *Œuvres posthumes de M. Turgot, ou Mémoire de M. Turgot, sur les administrations provinciales, mis en parallèle avec celui de M. Necker, suivi d'une Lettre sur ce Plan, & des Observations d'un Républicain sur ces Mémoires, & en général sur le bien qu'on doit attendre de ces Administrations dans les Monarchies*, Lausanne, s.n., 1787.

²⁵⁰ J.-J. Bonnaud?, *Discours a lire, op. cit.*, vol. 1, p. 190.

²⁵¹ Bonnaud s'inscrit résolument dans le ton de l'assemblée du clergé de 1780, qui exhorta le roi à interdire le calvinisme en vertu des éléments reproduits ici. Cité par M. Péronnet, « Les Assemblées du clergé et les protestants », art. cit., p. 148.

ces collègues anti-monarchistes, ne se familiariseront pas peu-à-peu avec ces principes républicains ? L'expérience journalière ne démontre-t-elle pas que dans les Compagnies, les meilleurs esprits se laissent séduire & corrompre par des membres gangrenés²⁵² ?

Necker concentre tous les défauts des innovateurs et patriotes, dont l'esprit serait embrouillé par le retour des protestants. Peu après la parution d'une *Lettre écrite au roi par M. Calonne le 9 février 1789*²⁵³, Le Gros publie ainsi un *Examen du système politique de M. Necker. Mémoire joint à la lettre écrite au Roi par M. Calonne, le 9 février 1789*. Son but est d'ajouter aux critiques du rival de Necker – qui pointe aussi sa soi-disant inspiration des traités « les plus anti-monarchiques [parlant] du gouvernement monarchique, comme si c'étoit la honte de l'humanité, & une barbarie intolérable dans un siècle de lumières tel que le nôtre »²⁵⁴ – ses développements sur le système de Necker, dont il fait le prolongement de celui de Rousseau et de Court de Gébelin.

L'ecclésiastique fait du ministre d'État l'artisan du passage de l'ancien au nouveau monde. Il l'accuse d'avoir profité de « l'occasion d'un déficit passager [pour] assujettir la France à un nouveau régime »²⁵⁵. Selon Le Gros, le processus électoral mis en place en France est le fruit de l'esprit d'indépendance de Necker, inséparable de son éducation analogue à celle de Rousseau et Gébelin²⁵⁶. Necker n'aurait pas de considération pour les coutumes de « la Nation Française, c'est-à-dire la Nation la plus attachée à ses Rois, à ses usages, à sa constitution [...] depuis quatorze siècles »²⁵⁷. Il est l'un de ces illuminés innovant par la description d'un « édifice inébranlable de bonheur » que Louis XVI pourrait créer à partir d'une table rase²⁵⁸ :

tous ces beaux plans soi disant *vrais, solides, inébranlables*, revus, corrigés, augmentés, modifiés suivant les vues des différents Architectes, ont circulé en Europe, ont monté les têtes, ont fait germer, dans tous les états indistinctement, l'esprit d'indépendance, le mépris de toute autorité :

²⁵² *Ibid.*, p. 212.

²⁵³ L'auteur y dénonce la convocation des États-Généraux et attaque ouvertement Necker à propos de ses innovations concernant les assemblées représentatives : « [...] on propose de détruire le Corps de Magistrature [...] à une Cour factice & de nouvelle invention, soit aux Assemblées provinciales ou aux Etats-Provinciaux, soit même aux Etats-Généraux [...] rien ne conduit plus directement au despotisme et à l'anarchie, que l'anéantissement des Corps politiques & des rangs intermédiaires. Ce qui rend inconcevable l'inconséquence de ces présomptueux réformateurs, de ces prétendus zélateurs de la liberté publique, qui ne voient pas qu'ils ébranlent eux-mêmes les fondemens, lorsqu'ils attaquent, tout à la fois, les prérogatives du Parlement, celles du Clergé, celles de la Noblesse, & qu'ils veulent tout confondre. Abolissez, dit Montesquieu, ces prérogatives dans une Monarchie ; vous aurez bientôt un Etat populaire, ou un Etat despotique. Vous devez, Sire, à vos Peuples de les garantir également de l'une & de l'autre de ces extrémités : vous devez vous gardez vous-mêmes de cet esprit de destruction, qui est l'antipode de l'esprit monarchique ». Charles-Alexandre de Calonne, *Lettre adressée au Roi, par M. de Calonne, le 9 Février 1789*, Londres, Spilsbury, 1789, p. 104-105.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 12-14.

²⁵⁵ [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker, op. cit.*, p. 39.

²⁵⁶ Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France, op. cit.*, p. 913.

²⁵⁷ [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker, op. cit.*, p. 16.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 9 sqq.

nous voyons en conséquence, aujourd'hui, les citoyens s'armer les uns contre les autres ; & Dieu nous préserve d'une insurrection générale contre les Puissances qui gouvernent maintenant ; je le demande : comment, dans des circonstances aussi critiques, un homme sage & prudent vient-il annoncer une nouvelle construction politique, un nouvel édifice de bonheur. Dès 1785 & 1786, un citoyen, dans des analyses raisonnées des systèmes de Jean-Jacques, de Gebelin, de Boullanger, & de la secte économique, avertissoit les Souverains de se mettre en garde contre ces pompeux *édifices*. Si vous hasardez, leur disoit-il, *de réaliser ces plans politiques, vous serez, à coup sûr, les premières victimes de votre imprudence*²⁵⁹.

Cette imprudence, Le Gros estime la vivre dans la crise du royaume et la convocation des États-Généraux, dont il redoute la métamorphose en Assemblée nationale des trois ordres fusionnés face au monarque. Necker serait le responsable direct du basculement vers un modèle parlementaire, emprunté aux systèmes d'autres législateurs et d'autres nations. Criminel de lèse-majesté divine et humaine, Necker pervertit la monarchie de droit divin pour cause des origines religieuses et des sensibilités politiques, même inconsciemment. Après Rousseau et Court, un nouveau réformateur invente une législation sans qu'elle repose sur une « base fondamentale » et chrétienne²⁶⁰. S'improvisant « législateur de la France » comme Rousseau s'était fait législateur des Polonais et des Corses²⁶¹, Le Gros reproche à Necker de considérer la royauté intangible à la manière d'une société par actions :

Le réformateur au contraire, l'entrepreneur d'un plan politique, à moins qu'il ne soit appelé pour une colonie naissante, telle que celle des Etats-Unis de l'Amérique, trouve la place prise. Les édifices peuvent être plus ou moins solides ; mais ils sont construits, la machine est montée, tous les ressorts sont tendus, ils ont leur direction, ils sont en activité ; est-il prudent, est-il même honnête de se présenter à un peuple ainsi constitué, & de lui dire en face. *Votre organisation ne vaut rien. En voici une de mon invention*²⁶².

Le Gros feint de s'étonner qu'un ministre qui ne possédait qu'une « mission fiscale & financière », ait proposé un vaste plan de régénération du royaume de France. À ses lecteurs, l'ecclésiastique indique qu'il ne peut trancher si ces « risques d'un ébranlement général, d'une révolution universelle », sont dus à sa méconnaissance de la France ou s'ils résultent plutôt d'un véritable projet. En tous les cas, l'origine genevoise et protestante de Necker est l'élément principal qui aurait dû détourner le monarque d'en faire un ministre :

[...] en supposant même une vocation particulière de la part du Souverain, M. Necker n'auroit-il pas dû s'y refuser ? Oui, le parti le plus sage, le seul parti qu'il eût à prendre étoit de se récuser : étoit-il convenable en effet qu'un étranger, un protestant, un républicain prît sur lui l'emploi, déjà si critique par lui-même, de changer la constitution politique de la France, & de lui en substituer une nouvelle ? qui ne sait combien tous les peuples sont délicats sur cet article ? Quel est l'homme médiocrement instruit dans notre histoire qui ne se rappelle que la patrie de M. Necker a été, dès

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 11-13.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 9.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 20.

²⁶² *Ibid.*, p. 16.

son origine, le foyer de tous les maux de la France ; que fondée par Calvin son législateur, non-seulement elle a toujours été & est encore sujette aux plus violens orages, mais encore que c'est par elle & dans son sein que sont nés tous les principes anti-monarchiques, qui ont ébranlé presque tous les Royaumes de l'Europe ; que les disciples de ce prétendu réformateur dévoués par système à l'esprit particulier, au goût de l'indépendance & de la liberté, après avoir secoué le joug de l'autorité spirituelle, ont toujours cherché & cherchent encore par-tout où ils se croient les plus forts, à s'affranchir de toute autorité temporelle ; que ces prétendus réformés ont en conséquence cent fois projeté de partager la France en petites républiques, toutes calquées sur le modèle de l'infortunée République de Genève ? On peut consulter sur ces faits importants, l'histoire des variations, les éclaircissemens. & la réponse de M. *Basnage*, par M. Bossuet ; on peut y joindre les mémoires de *Sully*, Ecrivain non suspect²⁶³.

Plusieurs des traits fondamentaux de l'anti-protestantisme se retrouvent dans cet important passage. Genève est isolée comme modèle négatif pour des villes telles que La Rochelle, qui bousculent la constitution et s'inspirent de la législation de cette république, qu'ils croient créée par Jean Calvin. Les nombreux troubles genevois du XVIII^e siècle sont aussi pris comme preuve de l'esprit inquiet et turbulent du calvinisme, qui divise et déstabilise la cité-État, en y laissant chacun raisonner : l'anarchie régnerait donc au bord du Léman²⁶⁴. Pur produit de ce laboratoire des révolutions, Necker et Genève sont les stigmates des nations qui se bercent d'un « ordre physique & mécanique, qui est l'idole de nos économistes », au détriment de l'« ordre moral » garanti par l'Église²⁶⁵ :

La patrie de Jean-Jacques qui n'est qu'un point dans l'Europe, voit tous les jours couler le sang de ses citoyens, les Bourgeois armés contre les Magistrats, ceux-ci forcés d'appeler au secours de la constitution trois grandes Puissances chargées de la garantir : & malgré la garantie, cette constitution se change, s'altère & se modifie en cent manières différentes, &c., &c ; & l'on ose promettre à la France un édifice inébranlable de bonheur, un ordre constant & invariable²⁶⁶ !

Genève, les cantons suisses ou l'Angleterre, ces nations soumettraient leurs gouvernements à de constantes modifications dues à l'esprit d'examen. Le rédacteur de *L'Ami du roi*, dans une *Histoire de la Révolution* publiée en 1797, juge ainsi la « destruction de notre monarchie [est la] suite nécessaire de la doctrine calviniste »²⁶⁷. Le journaliste présente par

²⁶³ *Ibid.*, p. 20-22.

²⁶⁴ Anonyme, *Précis des forfaits qui ont accompagné la révolution de France*, op. cit., p. 5 et 11. Cela aurait causé une « fermentation » et une « effervescence des têtes ». Sur le sens des troubles genevois et leur perception, bon survol chez Thomas Maissen, « Genf und Zürich von 1584 bis 1792 : eine Allianz von Republiken ? » dans Wolfgang Kaiser, Claudius Sieber-Lehmann et Christian Windler (éd.), *En marge de la Confédération : Mulhouse et Genève*, Basel, Schwabe, 2001, p. 315 sqq.

²⁶⁵ [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker*, op. cit., p. 25-27.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 24. L'auteur fait ici référence au *Règlement de l'Illustre Médiation pour la pacification des troubles de la République de Genève* de 1738, garanti par la France, Berne et Zurich. Il fait aussi allusion à l'*Édit de pacification* de 1782, défavorable aux bourgeois et natifs, imposé après une nouvelle révolution finalement réprimée avec l'aide de Berne et des royaumes de France et du Piémont-Sardaigne.

²⁶⁷ Galart de Montjoie, *Histoire de la Révolution de France, depuis la présentation au parlement de l'impôt territorial et de celui du timbre, jusqu'à la conversion des états-généraux en assemblée nationale*, vol. 1, Paris, H. L. Perronneau, 1797, p. 264. L'auteur, un avocat royaliste, précise que cette cause n'est pas immédiate mais découle naturellement des doctrines reprises par Necker, enfant du calvinisme. Voir également Jean Louis

conséquent le portrait de Necker en-dessous d'un médaillon de Calvin, puisqu'il ferait partie de ces « hommes dont les opinions religieuses ne peuvent se concilier avec la tranquillité des états monarchiques ; et tels sont les disciples de ce farouche sectaire, qui, par ses entreprises, quand il vécut, et par sa doctrine, lorsqu'il ne fut plus, n'a cessé de déchirer de la patrie où il naquit »²⁶⁸.

Pour sa part, Jacques-Marie Boyer-Brun accuse Necker d'avoir réveillé le Tiers-État et favorisé la destruction des ordres de la noblesse et du clergé²⁶⁹. Dans la notice d'une estampe qui représente un bourgeois libéré de ses fers s'attaquant à un noble et un prélat²⁷⁰, Boyer retrace le parcours de Necker pour prouver qu'il est jalonné de décisions favorables à cette réunion des trois ordres. La prise de la Bastille, malgré les conflits croissants entre Necker et les révolutionnaires radicaux, y est la conclusion du projet du « parti protestant qu'ils ont toujours soutenu en France »²⁷¹. Né « protestant et républicain », Necker aurait aplani « aux calvinistes toutes les difficultés que l'établissement de leurs républiques fédératives avait jusqu'alors essuyées », affirme Boyer-Brun. Insidieux, son plan permit de « faciliter le développement du germe qui devait produire les États-Généraux » : il mit ainsi « l'esprit républicain à la mode, sous prétexte d'économie », est parvenu à le faire professer par une majorité des États-Généraux, dont il « changea l'ordre antique en donnant au tiers-état une représentation égale à celle du clergé et de la noblesse réunis, et en prenant sur lui seul de décider que les protestans pourraient être élus représentans du peuple Français, malgré que l'entrée aux états-généraux leur fut interdite par les loix du royaume ».

Si Necker ou Rabaut Saint-Étienne affirment qu'il faudrait moins insister sur les formes des gouvernements que sur les valeurs au fondement de leurs institutions, leurs contradicteurs inscrivent leur opposition dans l'adhésion absolue à la monarchie. Ce faisant, ils rejettent tout compromis et toute mutation en régime constitutionnel. Or, cette position n'est pas isolée : elle

Soulavie, *Mémoires historiques et politiques du règne de Louis XVI, depuis son mariage jusqu'à sa mort : ouvrage composé sur des pièces authentiques fournies à l'auteur*, vol. 1, Paris, Strasbourg, Treuttel et Würtz, 1801.

²⁶⁸ G. de Montjoie, *Histoire de la Révolution de France*, op. cit., p. 251 sq. Voir annexes fig. 13.

²⁶⁹ Anonyme, *Précis des forfaits qui ont accompagné la révolution de France*, op. cit., p. 13. Les bustes du duc d'Orléans et de Necker sont alors promenés en triomphe.

²⁷⁰ Jacques-Marie Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, op. cit.. En miroir de cette caricature, on peut mettre en avant une saisissante estampe de 1789, qui représente Necker en défenseur du Tiers-État face aux entreprises des autres ordres. Le ministre cherche à alerter le roi afin de relever la France, représentée sous les traits d'une femme. Des clercs, des parlementaires et des nobles cherchent, au centre de l'image, à abattre un grand arbre sur les branches duquel se trouvent des bourgeois et des paysans. Toutefois, ils sont persuadés qu'ils ne tomberont pas grâce à Necker qui, en tant que protecteur du peuple, soutient le pied de l'arbre. *Il voudrait abattre ce qui les soutient. Le Pied est bon mais la Cime n'est pas de même*, Paris ?, s.n., 1789. Voir annexes fig. 11.

²⁷¹ Anonyme, *Précis des forfaits qui ont accompagné la révolution de France*, op. cit., p. 78.

prend place dans des éléments prétendument à charge, qui favorisent l'enracinement des théories de complot protestant dans la littérature contre-révolutionnaire.

Certes, ces accusations sont incorrectes et fallacieuses. Elles n'en révèlent pas moins une crainte qui se renforce, parmi les partisans les plus extrêmes de la monarchie absolue et des privilèges des ordres²⁷². Le Gros le souligne lorsqu'il se confronte à une définition de la « vraie Monarchie, une Monarchie *absolue*. Qu'on y prenne garde, je dis absolue, je ne dis pas arbitraire ou despotique »²⁷³. Necker, protestant et de Genève, est un utopiste qui méconnaît que la monarchie de France est directement issue de la volonté d'un Dieu impénétrable. Déiste et rationaliste (qui renie donc toute divinité), Necker est par conséquent attaqué par Le Gros en raison de cette tendance à ne suivre que son imaginaire :

[Necker] croit-il qu'il en soit de la Monarchie Française comme de la République Genevoise, qu'on monte & démonte à volonté ? croit-il que nos Rois soient les maîtres de renoncer aux prérogatives de leur couronne, de les morceler, de les partager d'en faire des sacrifices. Non, toutes les prérogatives de la couronne de France sont également inaliénables²⁷⁴.

Cette réalité, l'Église traditionnelle la rappellerait à tous et les députés de la nation devraient le considérer. Le Gros convoque des perceptions séculaires dans le débat, puisqu'il est persuadé qu'une assemblée politique ne peut être la souveraine légitime, n'étant pas issue de la souveraineté de Dieu²⁷⁵. L'idée même d'une Assemblée nationale élue par un vote populaire heurte la représentation de l'ecclésiastique de l'État comme corps, cette métaphore répandue d'une tête s'opposant à la base plus qu'elle n'en dépend²⁷⁶. Établir les États-Généraux comme socle du bâtiment que Necker se propose d'édifier reviendrait alors à une grave inconséquence²⁷⁷, qui renverse une pyramide sociale où Dieu est au faite, où le roi est son subordonné direct comme lieutenant, où ce lieutenant désigne ceux qui composent les ordres.

²⁷² Pierre-Yves Beaurepaire, « Les véritables auteurs de la Révolution française de 1789 démasqués. Discours de persécution et crimes d'indifférenciation chez F.N. Sourdât de Troyes », *Dix-huitième siècle*, 2000, n° 32, p. 403-421.

²⁷³ [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker*, *op. cit.*, p. 44.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 42-43.

²⁷⁵ O. Christin, *Vox populi*, *op. cit.*, p. 195.

²⁷⁶ Sur la métaphore du corps organique et de l'État, on pense évidemment aux travaux d'Ernst Kantorowicz ou au *Léviathan* de Thomas Hobbes. Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, *op. cit.* ; E.H. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, *op. cit.* ; Maël Lemoine, « Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique : les principes de la philosophie du droit et les deux sources de la morale et de la religion », *Les Etudes philosophiques*, 2001, vol. 4, n° 59, p. 479-497 ; Thomas Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit » dans Alexander Heit et Georg Pfeleiderer (éd.), *Zur historischen Semantik europäischer Legitimationsdiskurse*, vol. 1, Baden-Baden, Nomos, 2015, p. 76.

²⁷⁷ [Jean Charles François Le Gros], *Examen des systèmes de J. J. Rousseau de Genève, et de M. Court de Gebelin*, *op. cit.*

Donner aux États-Généraux des compétences étendues, ce que fait Necker en tant que « promoteur de la démocratie et des communes »²⁷⁸, retournerait ce système traditionnel d'un État où le propriétaire de la souveraineté est le monarque de droit divin :

[Nos Monarques] n'étant plus propriétaires des pouvoirs inhérents à la souveraineté, ils ne seront plus Souverains, la Nation sera tout, elle sera Souveraine ; la propriété des pouvoirs reposera toute entière sur la tête de la Nation assemblée, ou plus conformément aux principes de M. Necker, sur la tête du Tiers-Etat & des Communes ; alors le Gouvernement François est une pure démocratie, le Cromwelisme anglican, aujourd'hui si détesté parmi les Anglois, prend la place de la Monarchie Française & renaît en France²⁷⁹.

L'argument religieux fait brusquement irruption dans les allégations de l'auteur car, en donnant des députés comme curateurs à un monarque de droit divin, Necker prouve son habitus républicain, résultat des « différentes assertions » des calvinistes qui « tendent à tout brouiller sur l'article important de l'autorité »²⁸⁰. Ces craintes s'enracinent dans la vision du monde de Le Gros, où la Bible et l'Église qui en délivre l'interprétation garantissent la sacralité du monde d'ici-bas et des régimes politiques que Dieu a octroyés à chaque nation :

Le *Souverain* est donc le flambeau qui dirige & éclaire ces Assemblées [...] Quoi ! le guide, le vrai-guide, le guide unique & essentiel des Etats-Généraux, se mettra tout à coup au-dessus *des incertitudes & des regrets*, pourvu qu'il consulte une Assemblée, qu'on nous assure capable de *s'égarer* : la Nation deviendra, tout à coup, pour le Roi & ses successeurs, *un génie qui ne s'éteint jamais*²⁸¹.

Fruit de cette société retournée par le bouleversement révolutionnaire, Le Gros reproche à une assemblée revendiquant la souveraineté de la nation de se faire elle-même un nouveau Dieu, de développer l'orgueil qui menacera la croyance. L'esprit de discussion risquerait de se prospérer dans une Assemblée nationale incapable de se prononcer à l'unanimité, mais colligeant plutôt la somme des *esprits particuliers*. Aréopage turbulent, sans conduite ni génie céleste, l'Assemblée s'égarrera et donnera à l'État des lois sans aucune communication avec le Saint-Esprit incarné dans le verbe :

les Assemblées nationales, souvent utiles, quelquefois nécessaires, ne seront jamais, de quelque manière qu'on les compose, des Assemblées d'intelligences célestes ; qu'elles seront essentiellement formées d'individus de l'espèce humaine, plus ou moins nombreux, plus ou moins éclairés, plus ou moins vertueux ; qu'avec ces individus entreront par conséquent dans le lieu de l'Assemblée toutes les passions inséparables de l'humanité, l'ignorance, les erreurs, les préjugés dans les uns, l'ambition, l'orgueil, le désir de se distinguer, la manie du système dans les autres, l'esprit d'indépendance, la folie de l'égalité, l'amour excessif de la liberté, l'intérêt personnel &

²⁷⁸ [Jean Charles François Le Gros], *Examen du système politique de M. Necker, op. cit.*, p. 42.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 40.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 30-31.

exclusif, le malheureux esprit de corps dans ceux-là, la foiblesse naturelle à l'homme dans tous [...] les Assemblées Nationales, non-seulement pourront *s'égarer*, mais *s'égareront* en effet.

Le Gros affirme que la mutation en une « espèce de Gouvernement démocratique, aristocratique, monarchique mixte, monarchique tempéré, monarchique absolu » importe peu. En s'interdisant de communiquer avec Dieu par l'intermédiaire du clergé sacrificiel, « ceux qui sont à la tête des Etats peuvent *s'égarer* ». Le « parti le plus sage » serait par conséquent de constater l'erreur d'obéir à des doctrines et individus étrangers, de « se soumettre à la forme du Gouvernement qu'ils trouvent établis, & à laquelle un long tems les a accoutumés »²⁸².

L'action de Necker supprime ces échanges présumés entre le Créateur et le magistrat suprême de France par sa soumission aux députés de la nation, pourtant faillibles. En s'écartant de la Parole de Dieu commandant d'obéir aux puissances, en proposant de faire muter une monarchie absolue en un régime bancal, Necker prouve qu'un protestant finirait invariablement par tout remettre en cause, à la manière de Rousseau et de Gêbelin allant au-delà du protestantisme avec une nouvelle spiritualité. La radicalité des protestants serait incontrôlable, et c'est ce qui suscite son rapprochement avec la république, par des individus inquiets de la perspective d'une nationalisation des biens du clergé et de la perte des privilèges²⁸³.

La violence des propos à l'encontre de Necker et Rabaut Saint-Étienne participe de ce sentiment de perte d'emprise par le clergé, qui donne de l'acuité à la mention du vieux « projet de détruire la religion catholique en France pour y établir sa secte républicaine »²⁸⁴. Boyer cite ainsi une phrase qu'il tire du traité *De l'administration* publié par Necker en 1791, pour la sortir de son contexte. Necker y soulignerait l'importance d'une religion purement morale, sans dogme sacré et fondue dans la philosophie qui lui fit abandonner les mystères : « Il faut, dit-il [...] une religion aussi simple dans son culte et dans ses dogmes que la religion protestante, pour permettre un accord parfait entre les deux autorités ecclésiastique et civile ».

Selon le polémiste, cette phrase est révélatrice des convictions intimes du ministre calviniste : il ferait « au peuple [...] que la religion catholique était incompatible avec *la liberté* et que c'était au moyen de ses prêtres aidés et soutenus par la noblesse que les *despotes rivaient les fers des peuples* »²⁸⁵. Cette aversion supposée se retrouve dans plusieurs notices du recueil de gravures que Boyer publie dans le premier tiers de l'année 1792, : « depuis plus de deux

²⁸² *Ibid.*, p. 36.

²⁸³ Anonyme, *Lettre du Tiers Etat à M. Necker*, *op. cit.*, p. 10.

²⁸⁴ J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, *op. cit.*, p. 81-82.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 82-83.

siècles, [ils] saisissent toutes les occasions, et commettent tous les crimes qui peuvent leur promettre l'établissement de leur république »²⁸⁶.

La « bagarre de Nîmes » fournit à Boyer une prétendue preuve de l'implication des protestants dans les troubles du royaume²⁸⁷. Leurs crimes pèseraient davantage que ceux des royalistes, comme le montre une *Balance de Thémis*, insistant sur leur collusion avec une Assemblée qui penche vers la Constitution civile du clergé²⁸⁸. La radicalisation de la Révolution est subie comme l'aboutissement du militantisme discret dont s'insurgeaient ces auteurs, dès l'octroi d'un état civil aux protestants et la révélation du séminaire de Lausanne. À cet égard, les mesures anticléricales des députés seraient non seulement l'indice de la rupture entre le clergé réfractaire et la majorité de l'Assemblée des députés de la nation, mais aussi un signe providentiel de la revanche du « Pauvre Peuple Protestant Prenant Patience ». Lorsque la gravure reproduit ce texte sur l'établi du député et ancien pasteur Rabaut, ce dernier incarne ces peurs fantasmées de concert avec Necker.

Le clergé en révolution

Les partisans de l'Ancien Régime sont convaincus qu'un lien entre bouleversement politique et innovation religieuse existe. Cette certitude donne son relief à la résistance de plusieurs membres du clergé aux décisions de l'Assemblée. Évidemment, tous les ecclésiastiques représentant la nation ne sont pas défavorables aux réformes ou à une révolution. Les jugements sévères à propos du protestantisme ne sont pas du fait de l'ensemble des députés du premier ordre et on peut opposer à un personnage tel que le chanoine Le Gros les personnalités d'Henri Grégoire, de Sieyès ou de Talleyrand²⁸⁹. Ces hommes d'Église réclament l'abolition des privilèges, la mutation des États-Généraux en Assemblée constituante ou, pour le dernier l'utilisation des biens ecclésiastiques pour éponger les dettes publiques. En outre, une large partie de députés du clergé rejoint volontairement le Tiers-État, avant même que Louis XVI n'ordonne finalement aux récalcitrants de s'exécuter.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 361. L'abbé Maury trace la même relation dans sa *Seconde Opinion De M. L'Abbé Maury, Député De Picardie ; Sur La Réunion De La Ville D'Avignon A La France. Prononcée, dans l'assemblée nationale, le mardi 24 mai 1791*, Paris, Au Bureau de l'Ami du Roi, 1791, p. 28-29.

²⁸⁷ J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, *op. cit.*, p. 151. L'accusation est également centrale à un faux traité nommé *Les Républiques fédératives ou Lettre de M. Rabaut-Dupuy à M. Rabaut de St-Étienne son frère*, cf. P. Cabanel, *Histoire des protestants*, *op. cit.*, p. 934.

²⁸⁸ J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, *op. cit.*, p. 143. Voir annexes fig. 6.

²⁸⁹ Patrick Cabanel note « la forte proportion initiale de jureurs ou constitutionnels dans le clergé catholique », qui n'empêche cependant pas certains stéréotypes de se mettre en place « pour cent cinquante ou deux cents ans ». P. Cabanel, *Les protestants et la République*, *op. cit.*, p. 35. Voir également l'illustration à propos du G. Devere, *Le repas des ecclésiastiques, ou la tolérance paternelle*, *op. cit.* Annexes fig. 7.

Il n'en reste pas moins que les opinions radicales exprimées avant la convocation des États-Généraux et le passage progressif à une monarchie constitutionnelle se retrouvent chez certains des principaux députés du clergé à l'Assemblée. Elle alimente leur intransigeance sur la question de la liberté religieuse, de la citoyenneté universelle ou du statut des biens du premier ordre, dont les privilèges sont abolis en août 1789. Leur haine du protestantisme et de la philosophie est portée sur les bancs parlementaires, où ils manifestent leur attachement à la monarchie de droit divin qu'ils adossent au catholicisme ultramontain²⁹⁰.

Sans s'arrêter sur le détail des discussions sur la réorganisation du clergé, il s'agit de souligner que l'opposition à la monarchie constitutionnelle traduit le traumatisme de certains clercs. La part de responsabilité du protestantisme dans la situation religieuse de la France revient sur le devant de la scène et se renforce au gré des prises de position, puis de la radicalisation réciproque des ecclésiastiques et des patriotes. La liberté de culte, l'octroi de la citoyenneté aux protestants, le droit au retour des réfugiés dont profite le Lausannois Benjamin Constant²⁹¹, puis la Constitution civile adoptée par décret à l'été 1790 inscrit l'opposition au protestantisme républicain dans les imaginaires.

Cette intransigeance se repère dans les déclarations de l'abbé Maury, qui rappelle le pouvoir « un et indivisible » de la monarchie et l'oppose à la division de l'autorité. Les *Lettres* de l'abbé de Bonneval condamnent une « espèce de gouvernement aussi difficile à définir, qu'impossible à mettre en pratique ; approchant de la république, sans être républicain ; et auquel on a donné le nom de démocratie royale »²⁹². Ces attaques directes de la part de membres du haut-clergé sont négativement perçues par les députés patriotes les plus radicaux, mais aussi

²⁹⁰ Sur cette opposition d'une sociabilité ancienne, où la citoyenneté est un privilège, et la société démocratique moderne fondée sur la pluralité et une définition universelle de la citoyenneté, voir notamment Isabelle Bouvignies, « Calvin, aux origines de la démocratie moderne ? », *Études théologiques et religieuses*, 2009, vol. 84, n° 3, p. 389-400.

²⁹¹ Jean Baubérot et Marianne Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 269. Rabaut Saint-Étienne est porté à la présidence de l'Assemblée en mars 1790.

²⁹² P. Cabanel, *Histoire des protestants en France*, op. cit. p. 3 et 142 sq. Jean-Sifrein Maury, *Opinion de l'abbé Maury, député de Picardie, sur la Constitution civile du clergé, prononcée, dans l'Assemblée nationale, le samedi 27 novembre 1790*, s.l., s.n., 1790, p. 32 sq. Jean-Sifrein Maury, *Réplique sur le droit qui appartient au roi de choisir et d'instituer les juges, prononcée dans l'Assemblée nationale, le mercredi 5 mai 1790*, in *Œuvres choisies du cardinal J.-Sifrein Maury*, vol. 4, Paris, Aucher-Éloy, 1827, p. 28-52. Bien qu'elle n'ait été publiée qu'au milieu du XIX^e siècle, c'est avant tout dans son *Opinion sur la souveraineté du peuple* que Maury lie le plus ostensiblement l'opposition au calvinisme et à la philosophie : « Notre comité de constitution [...] ne saurait donc se vanter d'avoir découvert un nouveau système politique [...] ouvrez le sixième volume des Mémoires de Condé [...] Lorsque Luther voulut légitimer les guerres civiles de religion, il adopta hautement la même opinion révolutionnaire. Ce fut aussi, durant les deux derniers siècles, le catéchisme séditieux des synodes et des consistoires protestants, secte qui a tenté les derniers efforts, sous le règne de Louis XIII, pour faire de la France une république, après l'avoir divisé d'avance en huit cercles ». Jean-Sifrein Maury, *Opinion sur la souveraineté du peuple : prononcée dans l'Assemblée nationale en 1790*, Avignon, Seguin aîné, 1852, p. 10-15. Voir également, Sixte-Louis-Constant Ruffo de Bonneval, *Œuvres inédites de l'abbé de Bonneval sur la Révolution, publiées par l'abbé Eugène Griselle*, Paris, Savaète, 1909, p. 2-9 et 74-77.

par des modérés qui adhèrent à des valeurs philosophiques telles que la tolérance ou le libre exercice des cultes, qu'ils voudraient inscrire dans la Constitution d'une monarchie parlementaire.

Le curé de Metz, François-Martin Thiébault, a ainsi une attitude frondeuse qui peut léser la cause qu'il défend. Lors des débats relatifs à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ce député se met en porte-à-faux entre les idées des Lumières et glisse d'une opposition à la tolérance civile à une diatribe anti-protestante. En août 1789, alors que l'abolition des privilèges a été décidée, Thiébault réagit à un rapport d'Adam-Philippe de Custine, un noble favorable au « libre exercice, qui sera donné aux diverses Religions dans le Royaume »²⁹³. Dans sa réponse, Thiébault manifeste son refus de la « liberté de l'exercice public de toutes les religions ». Il affirme qu'elle est « anti-constitutionnelle ; elle est anti-patriotique ; elle est anti-catholique »²⁹⁴. Or, plutôt que d'énoncer les avantages que pourrait représenter le maintien du catholicisme ultramontain comme religion d'État, son désaccord s'enracine dans son aversion pour le protestantisme.

Les attaques de ses prédécesseurs sont exposées aux autres députés. Pour Thiébault, ce n'est pas l'exercice public des cultes à proprement dit qui serait anti-constitutionnel, anti-patriotique et finalement nocif au catholicisme, allié naturel de la monarchie²⁹⁵. C'est bien l'autorisation d'un protestantisme que voilerait l'autorisation : le curé prend vivement à partie les protestants, rappelant l'incompatibilité de la diversité religieuse avec la constitution du royaume. Il assimile les lois fondamentales de la royauté à des articles constitutionnels et évoque le sacre du monarque, qui promet de défendre le catholicisme et de chasser l'hérésie²⁹⁶. Estimant que l'autorisation du protestantisme modifiera cette loi, Thiébault fait mention de

²⁹³ Adam-Philippe de Custine, *Compte des différens articles de l'Arrêté pris par l'Assemblée Nationale dans la nuit du 4 au 5 Août 1789, avec quelques réflexions sur les suites que pourront avoir les divers articles qu'il renferme. Par M. le Comte de Custine, à ses commettants*, Paris, chez Baudouin, Imprimeur de l'Assemblée Nationale, 1789, p. 54. D'autres députés catholiques, par exemple Alexandre de Lameth et le comte de Castellane, réclament la liberté religieuse pour les non-catholiques. Patrick Cabanel indique par ailleurs que c'est le député Rabaut Saint-Étienne qui a suggéré cette motion à Lameth. P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 915.

²⁹⁴ M.-F. Thiébault, *Discussion de cette proposition de M. de Custine*, op. cit., p. 1.

²⁹⁵ L'historienne Valérie Sottocasa avance le nombre de douze députés protestants au sein des États-Généraux, une « infime minorité ». Valérie Sottocasa, « Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc », *Annales historiques de la Révolution française*, 2009, n° 355. Citant les historiens Jacques Poujol et Burdette G. Poland, Yves Krumenacker fait mention de dix-sept protestants sur les près de douze cent représentants des trois ordres aux États. Yves Krumenacker, « Les pasteurs français face à la Révolution », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2016, vol. 1, n° 2, p. 193. Poujol reprend les noms cités par la monographie de Poland, datée de 1957, mais n'y intègre pas Pierre-Samuel Du Pont de Nemours. Jacques Poujol, « Le changement d'image des protestants pendant la Révolution », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1989, vol. 135, p. 505.

²⁹⁶ M.-F. Thiébault, *Discussion de cette proposition de M. de Custine*, op. cit., p. 2 sqq. L'auteur étend son propos à la religion juive.

l'esprit « d'inquiétude, d'indépendance & de sédition du calvinisme »²⁹⁷. Ses paroles sont identiques à celle de Le Gros et Thiébault leur ajoute un précis historique très orienté, qui démontre que les calvinistes sont étrangers et que leur secte est « républicaine, dure & séditeuse par principes »²⁹⁸.

Sa férocité échoue à convaincre la majorité des députés : la liberté religieuse est l'objet du dixième article de la *Déclaration des droits de l'homme*, avec des clauses certes floues et même restrictives puisque la liberté pleine et entière des opinions religieuses n'est accordée qu'à la condition qu'elle ne trouble pas l'ordre public²⁹⁹. Malgré tout, les arguments excessifs, polémiques et peu constructifs de Thiébault discréditent son ordre et lui ôte le soutien de députés sensible à l'anticléricalisme des philosophes français, mais aussi au jansénisme et au gallicanisme³⁰⁰.

Dans l'immédiat de l'été et de l'automne 1789, l'obstruction radicale de certains clercs aux décisions de la majorité de l'Assemblée nationale conduit à une aggravation des rapports entre l'Église catholique et le nouveau régime composé des représentants du peuple à l'Assemblée. La volonté de régénérer le clergé catholique en mettant fin aux abus que certains lui prêtent se conjugue ainsi à la proposition de mettre ses biens à disposition de la nation³⁰¹. Favorable à l'idée de se présenter comme garant de l'ancien monde, l'argument se retourne contre le clergé.

Devenue une priorité de l'Assemblée, la réduction du particularisme clérical tend à épouser les contours polémiques des allégations des patriotes échaudés par le ralliement d'une majorité d'ecclésiastiques à un rejet global des idées des Lumières, de leurs appels à un maintien strict de la monarchie sans aucune implication de l'Assemblée dans ces réformes³⁰². La virulence de Thiébault s'inscrit aussi dans l'émoi suscité, dans les rangs cléricaux, par la

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 8. Thiébault mentionne par ailleurs les huit cercles républicains et La Rochelle en tant que capitale de ces républicains et boulevard de leur révolte.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 34.

²⁹⁹ P. Cabanel, *Histoire des protestants, op. cit.*, p. 915. Il pointe que la résistance au protestantisme reste forte dans l'Assemblée. Rabaut Saint-Étienne regrette qu'en dépit de son discours du 23 août, on en soit resté à cette solution. « Nul ne peut être inquiet pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ».

³⁰⁰ Hans Rudolf Guggisberg, Frank Lestringant et Jean-Claude Margolin (éd.), *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles) : actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève, Droz, 1991.

³⁰¹ Anonyme, *Arlequin réformateur dans la cuisine des moines. Ou plan pour réprimer la gloutonnerie Monacale, au profit de la Nation épuisée par les brigandages de harpies financières. Dédié à Monseigneur de Brienne, ex-principal Ministre. Par l'Auteur de la Lanterne Magique de la France*, Imprimé à Rome. Avec permission & privilège du Pape [Paris?], s.n., 1789. On l'a vu, l'indépendance relative du clergé, sa soumission au pouvoir papal et à la tutelle morale qu'elle ferait subir au premier ordre du royaume sont autant d'éléments qui contribuent au renforcement de la suspicion des représentants de la nation.

³⁰² Jean-Marie Mayeur et al. (éd.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Les défis de la modernité (1750-1840)*, vol. 10, Paris, Desclée, 1997 ; Y. Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité », art. cit., p. 6.

création du comité ecclésiastique chargé d'étudier les conséquences des décisions d'août 1789 pour l'organisation de l'Église³⁰³.

Perçue comme nouvelle brèche dans les compétences de l'ancien ordre clérical, la motion déposée par l'évêque d'Autun, Talleyrand, suscite une réaction véhémence. Les frictions entre les prêtres réfractaires au changement et les députés les plus révolutionnaires se multiplient donc, alertant les modérés, monarchiens ou constitutionnalistes. En décembre 1789, Pierre Samuel du Pont de Nemours, dont le calvinisme ne semble pas lui valoir d'attaque, estime qu'il est certes nécessaire d'abolir l'ordre clérical en tant qu'État dans la nation. Ce particularisme excluant les ecclésiastiques des tâches communes heurte les représentants de la bourgeoisie³⁰⁴. Toutefois, si le principe d'égalité promu dans la *Déclaration* commande à une nationalisation, du Pont de Nemours espère que la fin de l'exception ne suscitera pas la disparition totale du clergé catholique :

La Société Française, la Nation que nous avons l'honneur de représenter, a donc pu, & nous avons dû, en son nom, anéantir la République, qui, sous le titre d'*Ordre du Clergé*, se regardait comme une Nation particulière dans l'Etat, traitait avec l'Etat de Puissance à Puissance, & avait, jusqu'à ce jour, traité d'une manière très-désavantageuse pour les Citoyens³⁰⁵.

La fermeture des monastères et la suppression des ordres religieux, « qui possèdent une grande partie des dîmes destinées aux dépenses du culte, & à servir de base aux honoraires des Ministres des Autels »³⁰⁶, est saluée. Toutefois, du Pont s'inquiète du sort réservé au clergé régulier : la « Société doit adoucir pour eux le passage, toujours inquiétant, d'un état ancien, & sur lequel se sont pliées toutes les habitudes, à un état totalement nouveau »³⁰⁷. Il en appelle par conséquent non seulement au respect de l'intégrité de ces personnes, mais surtout à

³⁰³ Formé le 20 août, ce comité est initialement composé de quinze membres, sept députés du Tiers, trois de la noblesse, cinq du clergé. Son premier président est François de Bonal, évêque de Clermont. Il démissionne du comité en mai 1790, en compagnie des quatre autres ecclésiastiques « originels » du comité, qui refusent tous la Constitution civile du clergé. Jean-Baptiste Treillard lui succède à la présidence. Rodney J. Dean, *L'Assemblée constituante et la réforme ecclésiastique, 1790 : la Constitution civile du clergé du 12 juillet et le serment ecclésiastique du 27 novembre*, Paris, R. Dean, 2014 ; Yann Fauchois, « La difficulté d'être libre : les droits de l'homme, l'Église catholique et l'Assemblée constituante, 1789-1791 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2001, n° 1, p. 71-101.

³⁰⁴ Heinz Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus »? » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 107. Une bonne synthèse des réceptions diverses de la Révolution auprès de la bourgeoisie protestante, dans le cas du Languedoc, chez Didier Poton, « La bourgeoisie protestante et la Révolution française en Languedoc » dans Jean-Paul Chabrol et Laurent Gambarotto (éd.), *Éclairer le peuple : Jean-Louis Médard 1768-1841*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 65-81.

³⁰⁵ Pierre Samuel Du Pont de Nemours, *Principes et opinion de M. Du Pont, Député du Bailliage de Nemours, sur la disposition que doit faire l'Assemblée Nationale des Biens Ecclésiastiques en général, & de ceux des Ordres Religieux en particulier*, Paris, Baudouin, 1789, p. 7.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 8.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 10.

l'importance de ne pas prendre de décision brutale quant aux ecclésiastiques, en s'interdisant de les consulter pour sonder leurs revendications. Les considérer comme fomenteurs des révoltes aristocratiques ne causera que la radicalisation mutuelle : le texte du député marque ainsi un jalon déterminant, car il identifie l'emprise grandissante de l'État sur l'administration de l'Église et évoque, en sous-texte, les représentations mentales des hommes d'Église qui peinent à adhérer à des valeurs contraires à leur projection d'un monde sacralisé³⁰⁸.

Certes, les fondements du culte et de la liturgie ne sont pas discutés : il n'est pas encore question de la fermeture des Églises, voire d'un changement de la religion de l'État. Or, ces décisions ravivent des tensions déjà prégnantes dans les rangs des prêtres, mus par leur antipathie pour l'athéisme qu'ils perçoivent dans la philosophie³⁰⁹. Malgré ces alertes, les choix du comité n'apaisent pas les rapports. La mise sous tutelle de l'Église est bel et bien actée, et elle suscite un émoi de portée mondiale. Adopté à l'été 1790, le décret réorganise le clergé séculier et constitue, pour de nombreux observateurs, une réforme ecclésiastique intolérable. En perdant leur statut sacré, les prêtres et les évêques croient vivre une nouvelle Réforme, sans que la papauté ait été consultée au préalable et alors que le roi n'a ratifié l'arrêt qu'à contrecœur.

L'incertitude qui règne tout au long de l'été, l'absence de déclaration papale officielle et l'accroissement des tensions conduit les députés patriotes à exiger des prêtres la prestation d'un serment à la Constitution, qui permettrait *de facto* d'identifier les réfractaires. Avec le serment civique, les récits compilés dans les années précédentes sembleraient prendre une acuité redoutable. Le refus de leur nouveau statut et de leur soumission à un État laïc qui redéfinit l'ecclésiologie de l'Église pousse les hommes d'Églises sur la voie du prophétisme et de la dénonciation du projet protestant qui se cacherait derrière la disparition de leur ordre.

Un journaliste protestant et genevois, Jacques Mallet du Pan, énonce les conséquences de cet interventionnisme de l'État sur l'Église. Rédacteur de la partie politique du *Mercure de France* et installé à Paris depuis 1784, il estime que ces mesures ravivent de douloureux souvenirs. En novembre 1791, le journaliste pose un regard suggestif et circonspect sur une Révolution sur le chemin de sa radicalisation. L'année a été jalonnée de la condamnation officielle de la réforme ecclésiastique par Pie VI, par la tentative avortée de fuite de la famille

³⁰⁸ Jean-Paul Willaime, « Du protestantisme comme objet sociologique », *Archives des sciences sociales des religions*, 1993, vol. 83, n° 1, p. 162 ; Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1974.

³⁰⁹ Sans savoir si la demande du député Du Pont le favorise, l'Assemblée procède à l'élargissement du comité et intègre quinze nouveaux membres, dont le Du Pont qui l'intègre avec l'abbé de Montesquiou. La majorité des ecclésiastiques qui composent le nouveau comité sont toutefois partisans d'une réforme de l'Église portée par l'Assemblée. C'est cette situation qui conduit *in fine* à la démission de sept membres du comité originel en mai 1790, marquant leur opposition à la Constitution civile.

royale, par la ratification de la Constitution civile et par des persécutions contre les prêtres réfractaires. Or, Mallet du Pan n'est pas défavorable à la Révolution : royaliste, il adhère à certaines valeurs des Lumières, qu'il propose d'intégrer aux institutions de la nation suivant le modèle anglais. Proche de la pensée d'Edmund Burke, Mallet perçoit toutefois que les décisions sur l'Église ont sonné le glas d'une révolution modérée. Il énumère les « violences qui, en divers lieux, tels que Nîmes & Montpellier, ont pris le caractère de la scélératesse, haines religieuses ressuscitées ». Selon le publiciste, l'Assemblée est directement responsable de ce fanatisme³¹⁰.

Les députés auraient fait des ecclésiastiques des symboles d'un Ancien Régime abhorré. Les torts sont ainsi partagés, car les parties en présence ont été incapables de dialogue. Les prêtres auraient été exclus du processus de réforme de l'Église : cette « Assemblée populaire, publique, tumultueuse, dégagée de toute espèce de contrôle », a rendu « la Constitution haïssable à tous les adhérents du Culte Catholique Romain »³¹¹. Les députés de la nation ont donc contribué à augmenter le ressentiment de ces prêtres contre les minorités religieuses et ils engagèrent un mécanisme qui aboutit à des émeutes à la coloration confessionnelle. Or, trahissant sa posture habituellement modérée, Mallet du Pan estime que certains protestants profitent de la colère des patriotes pour venger d'anciennes vexations. Alors même qu'il juge la monarchie absolue obsolète et qu'il appelle à poursuivre des réformes pondérées qui incluront un dialogue avec l'Église, Mallet dévoile une image qui s'intègre aux imaginaires, car elle va de pair avec les bouleversements ecclésiologiques suscités par la Constitution civile :

A ces caractères, il est aisé de reconnoître la main persécutrice des Sectes rivales, (Sectes à la tête desquelles je place l'Athéisme) du Protestantisme qui ne cache point ses entreprises de domination exclusive, & de ceux des Prêtres Constitutionnels qui, tels que les *Chabot* & les *Fauchet*, veulent régner seuls sur les scandales & l'oppression de l'Eglise Catholique³¹².

³¹⁰ [Jacques Mallet Du Pan], « Sur le serment ecclésiastique », *Mercure de France*, 26 nov. 1791, p. 276. Sur Mallet du Pan, voir les travaux de l'historien du droit Victor Monnier, « Jaques Mallet-Dupan (1749-1800) entre Genève, France et Angleterre » dans *Influence politique et juridique de l'Angleterre en Europe : actes du Colloque international d'Aix-en-Provence (16-17 septembre 2010)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2012, p. 207-226.

³¹¹ [Jacques Mallet Du Pan], « Sur le serment ecclésiastique », art. cit., p. 282.

³¹² *Ibid.*, p. 286. François Chabot est entré dans les ordres dans les années 1770 et a déjà subi une interdiction de prêcher en 1788. Dès 1791, il siège à gauche de l'Assemblée. Joseph Marie Jacques de Bonald, *François Chabot, membre de la Convention, 1756-1794*, Paris, Emile-Paul, 1908 ; Par ses talents d'orateur, son adhésion précoce au patriotisme révolutionnaire et ses réflexions sur une Église nationale, l'abbé Fauchet est l'un des ecclésiastiques constitutionnels les plus célèbres en 1790-1791. Voir à ce propos Isabelle Brian, « Prédication et révolution : la parole des prédicateurs au risque de la politique » dans Raymonde Monnier (éd.), *À Paris sous la Révolution : Nouvelles approches de la ville*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2016, p. 193-201 ; Caroline Chopelin-Blanc, « La prise de parole des évêques-députés à l'Assemblée législative (1791-1792) », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2010, n° 3, p. 118-134 ; Caroline Chopelin-Blanc, « Les évêques constitutionnels députés à la législative et à la Convention » dans Paul Chopelin (éd.), *Gouverner une Église en révolution : Histoires et mémoires de l'épiscopat constitutionnel*, Lyon, LARHRA, 2017, p. 17-31.

Cette affirmation ne corrobore pas la majorité des développements de Jacques Mallet du Pan, habituellement peu porté à pointer une théorie du complot philosophique, protestant ou franc-maçon. Sans surprise, avec l'aggravation des années 1790, de tels arguments disqualifiants fleurissent³¹³. Les comparaisons entre la Constitution civile et l'ecclésiologie calviniste se multiplient et révèlent la conviction que la France serait en train de devenir protestante par l'action concertée du front des adversaires, réels ou fantasmés, au clergé réfractaire et à la monarchie de droit divin.

Une ecclésiologie bouleversante

De la liberté religieuse à l'accession des protestants à la citoyenneté³¹⁴, l'immixtion des calvinistes dans la marche révolutionnaire et les récentes mesures anticléricales devient un incontournable de la littérature contre-révolutionnaire la plus exaltée. Les heurts confessionnels dans le Midi, qui choquent de nombreux observateurs³¹⁵, y ravivent les sentiments d'une menace calviniste. L'*Histoire du clergé pendant la révolution française* d'Augustin Barruel s'y arrête longuement³¹⁶. Elle attribue les émeutes de la ville de Nîmes, en juin 1790, à des tensions confessionnelles épousant les contours de la confrontation entre royalistes et patriotes, avant même la Constitution civile. Les insurrections nîmoises seraient la conséquence directe d'un soulèvement à Montauban, où la garde nationale, majoritairement composée de protestants de la ville, a été attaquée par des catholiques le 10 mai 1790, date choisie pour faire l'inventaire des couvents³¹⁷. L'épisode aurait favorisé un massacre de catholiques par des protestants³¹⁸. Or, Barruel fait plutôt de ces derniers les victimes de l'athéisme jacobin qui tendrait à s'imposer. Si les protestants soutiennent les jacobins par esprit de revanche, l'abbé Barruel estime qu'ils ne saisissent pas que c'est l'anéantissement de la croyance chrétienne qu'ils encouragent ainsi subrepticement :

³¹³ Jean-Clément Martin, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France (1789-1799)*, Paris, Seuil, 1998.

³¹⁴ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 919-920.

³¹⁵ Anonyme, *Précis des forfaits qui ont accompagné la révolution de France*, op. cit., p. 27-28. L'auteur estime que l'Assemblée rend en 1790 « une foule de décrets aussi iniques qu'irréligieux », qui engagent les protestants à « immoler [...] plus de deux mille catholiques », faisant des ecclésiastiques et gentilshommes des « dévoués au martyre pour cause de religion ou de royalisme ».

³¹⁶ Augustin Barruel, *Histoire du clergé pendant la Révolution Française*, vol. 1, Londres, Baylis, 1801, p. 83-90. Son histoire permet de mettre en mémoire les victimes de ce que les réfractaires considèrent comme un athéisme jacobin, dont les jésuites deviennent les martyrs. La papauté et ses champions jésuites deviennent ainsi, autant pour les exilés du clergé que pour l'aristocratie exilée, un pôle qu'ils opposent autant à la Révolution qu'à l'hérésie, dont ils font l'amalgame. Robert Triomphe, *Joseph de Maistre: étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz, 1968, p. 167-168.

³¹⁷ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 929.

³¹⁸ Valérie Sottocasa, *Mémoires affrontées*, op. cit., p. 3-15. La garde nationale, majoritairement composée de protestants, s'oppose à un autre régiment qu'elle accuse de tendance aristocratique. Les violences entre patriotes et royalistes culminent entre le 13 et le 15 juin.

[Les prêtres jureurs] pour eux cette populace conduite par les jacobins [mais] encore les huguenots français. Ceux-ci probablement ne savoient pas ce que les philosophes impies avoient dit au commencement de la révolution : *Nous nous servirons d'abord des calvinistes contre les catholiques ; mais dans le fond nous ne voulons ni des uns ni des autres ; et nous arrivons au moment de nous passer de toute religion*³¹⁹.

Cette soi-disant inadvertance des calvinistes quant aux intentions réelles de leurs alliés de circonstance serait due à la parenté de leur ecclésiologie avec l'Église constitutionnelle forgée par le comité ecclésiastique. Les « huguenots de Nismes » auraient certes entrepris de donner à leur religion la « prépondérance », échaudés par les jacobins et nonobstant la tolérance dont ils bénéficient depuis 1787³²⁰. Pour le polémiste, « l'ardeur des calvinistes Nismois [...] pour obtenir le fatal serment » réside dans leur affinité avec des prêtres constitutionnels qui se rapprochent des ministres de leur confession, « parce qu'ils les voyoient se rapprocher de leur Église, dans la hiérarchie presbytérienne, dans des préjugés invétérés contre le pape et les évêques. Ainsi c'étoit au moins par zèle pour leur propre religion, que ces calvinistes se joignoient au constitutionnels »³²¹. Les ecclésiastiques qui prêtent serment deviendraient des pasteurs déguisés, imitateurs des structures presbytériennes et synodales :

les sophistes étoient venus à bout d'envenimer le cœur des calvinistes du Midi. Ceux de Nismes trop malheureusement distingués par l'amertume et la vivacité de leur ressentiment contre la monarchie, contre les catholiques, secondoient toute la politique des révolutionnaires [...] Les armes y étoient presque toutes entre les mains des calvinistes. Sous le prétexte de l'aristocratie à exterminer, dès la première année de la révolution, ils les tournèrent subitement contre les catholiques [...] Même à l'entour de Nismes, les calvinistes des Cévennes témoignèrent souvent aux catholiques leur indignation sur les atrocités de ces assassinats. Dans l'assemblée nationale même, tous les protestans députés n'avoient pas contre le clergé la haine de Rabaud et le cœur de Barnave. Au contraire, on y vit constamment un calviniste, député de Tours [opiner] en faveur du clergé³²².

Brièvement abordé par Barruel, le rapprochement entre l'ecclésiologie calviniste et celle de la nouvelle Église nationale fait florès dans les pamphlets du clergé réfractaire, qui exploitent cette veine pour relayer les anciennes accusations sur le caractère républicain du calvinisme³²³. *La grande question, ou les jureurs devenus huguenots* décrit les prêtres assermentés comme des hérétiques qui appliquent toutes les conséquences du calvinisme et de l'analogie entre démocratie dans l'Église et l'État : « Les jureurs disent [...] que l'église doit être gouvernée

³¹⁹ A. Barruel, *Histoire du clergé pendant la Révolution Française*, op. cit., p. 83-84.

³²⁰ *Ibid.*, p. 84 sq.

³²¹ *Ibid.*, p. 88.

³²² *Ibid.*, p. 86-87.

³²³ Anonyme, *La grande question, ou les jureurs devenus huguenots*, 2^e éd., Paris, Crapart, 1792, p. 11.

selon la police que la constitution a établie. Donc ils sont non-seulement devenus huguenots, mais pires que des huguenots »³²⁴.

Pour prouver que les prêtres constitutionnels ont abandonné le catholicisme pour adhérer aux « erreurs principales des huguenots »³²⁵, l'auteur les liste et les accole aux « décrets de la constitution Française ». Dans l'intention de laisser transparaître la coïncidence entre ecclésiologie calviniste et Église nouvellement créée par la majorité de l'Assemblée nationale, il évoque le refus des vœux monastiques et du célibat des prêtres perdant leur caractère sacré³²⁶, l'attribution du gouvernement de l'Église gallicane à la nation, la perte de la juridiction spirituelle par les « prétendus pasteurs » ayant juré³²⁷ ; l'exercice du ministère par des laïcs, l'autorisation du mariage des religieux³²⁸ ; le refus de la « juridiction du pape »³²⁹, l'élection des ministres et des évêques³³⁰. Ces exemples servent à indiquer que, bien qu'ils clament être la vraie Église purifiée et restaurée conformément à sa police primitive, les novateurs lui ont substitué une hérésie similaire au régime politique de l'État. Après la subversion de la monarchie absolue pour en faire cette démocratie royale dénoncée par l'abbé Maury, l'Église est à son tour mise sens dessus dessous : « Non, la religion n'est pas changée, et ne peut l'être ; mais les démocrates quittent la religion véritable pour suivre le schisme et l'hérésie »³³¹.

L'exploitation de l'analogie entre police civile et ecclésiastique, dans une France qui se dirige vers les massacres de septembre 1792 et la Terreur, achève de renforcer la prétendue filiation entre le protestantisme et la démocratie civile radicale³³². On le ressent dans un journal du 15 mars 1791, quelques jours après la condamnation officielle de la Constitution par le pape, alors que les relations avec le Saint-Siège sont désormais rompues. Le *Journal historique et littéraire* fait mention d'un titre publié dès 1790 chez Crapart, la *Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé*³³³. Certains attribuent l'ouvrage à Jacques-Julien Bonnaud et d'autres à Barruel, qui l'intègre à son recueil de textes relatifs à la Constitution civile du clergé. La construction du titre pourrait aussi laisser penser à une influence de Le

³²⁴ *Ibid.*, p. 10.

³²⁵ *Ibid.*, p. 3.

³²⁶ *Ibid.*, p. 6-7.

³²⁷ *Ibid.*, p. 3-4.

³²⁸ *Ibid.*, p. 23.

³²⁹ *Ibid.*, p. 5.

³³⁰ *Ibid.*, p. 7-8.

³³¹ *Ibid.*, p. 22.

³³² Sur la Terreur, Jean-Clément Martin, *La Terreur. Vérités et légendes*, Paris, Perrin, 2017 ; J.-C. Martin, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France*, *op. cit.*

³³³ Si l'ouvrage n'est pas lui-même daté, une réfutation de celui-ci est imprimée en 1790. Elle pourrait être l'œuvre de l'ecclésiastique janséniste Gabriel-Nicolas Maultrot, *Défense de Richer, chimère du richérisme, ou Réfutation de la brochure intitulée : « Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé, décrétée par l'Assemblée nationale »*, Paris, chez le Clere, 1790.

Gros, décédé en 1790. Malgré l'incertitude autour de l'auteur, l'argumentaire est stable et annonce reconnaître « les maximes, la marche des principales hérésies », dans l'Église constitutionnelle³³⁴.

Des membres du bas-clergé, dont Henri Grégoire, auraient cherché à démocratiser les institutions ecclésiastiques, en application des théories du curé Edmond Richer, qui relativisa l'autorité du pape sur l'Église gallicane au XVII^e siècle. Or, le rédacteur retrace en premier lieu la parenté de ceux réclamant que « toute communauté parfaite et toute société civile a le droit de se gouverner elle-même » avec les principes calvinistes³³⁵. En soumettant par exemple les évêques au pouvoir du synode, la « prétendue constitution ecclésiastique proposée par M. Martineau et soutenue par [...] MM. Treilhard et Camus » exprimerait un « *presbytérianisme* ». On dénierait aux évêques « de faire aucune loi, mais seulement de faire exécuter celles portées dans leurs synodes », à la manière des assemblées huguenotes où le conseil des anciens et les synodes contrôlent le clergé³³⁶.

Deuxièmement, nommer les clercs par élection consiste en une réduction intolérable des compétences des évêques, même s'il s'agit de nuancer l'image d'un gouvernement démocratique direct au sein des congrégations protestantes³³⁷. Cette image fait de l'élection des évêques par les fidèles – juifs et protestants compris –, la preuve de la fusion de l'Église traditionnelle dans l'État jacobin proclamé en septembre 1792 :

Selon Richer, l'assemblée de la communauté est indispensable pour son gouvernement ; ce qui lui a fait établir que les états-généraux sont absolument nécessaires pour l'administration du royaume, comme les conciles et les synodes le sont pour gouverner l'église. De là Richer met toute la juridiction spirituelle de l'église, et par conséquent le pouvoir de lier et de délier, et l'autorité de l'excommunication entre les mains de la société entière, c'est à dire entre les mains de tout le *corps de l'église*, selon l'expression du P. Quesnel ; et de *toute l'église*, c'est-à-dire, *de tous les fidèles et croyans en J.-C.*, selon le calviniste du Bourg. L'assemblée nationale a calqué son régime ecclésiastique sur ce plan³³⁸.

La *Découverte importante* réactive la généalogie fantasmée de l'hérésie, avec Luther et Calvin pour commencement, puis le richérisme, qui les relie au jansénisme et au jacobinisme. Tous se retrouvent dans leur contestation absolue de l'autorité spirituelle, puis temporelle :

C'est une chose curieuse de voir, avant le jansénisme, le calvinisme enseigner le dogme de Richer. Sa doctrine est précisément la confession de foi d'Anne du Bourg, qui comme calviniste, fut

³³⁴ Jacques-Julien Bonnaud?, *Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé. Décrétée par l'Assemblée nationale*, Paris, [chez Crapart], 1790, p. 1. L'auteur y indique en outre rejoindre les arguments de l'auteur du *Journal ecclésiastique*, qui est, à cette époque, Augustin Barruel.

³³⁵ *Ibid.*, p. 3.

³³⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

³³⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

³³⁸ *Ibid.*, p. 19.

condamné à mort sous Henri [II]. « Je crois, disoit Anne du Bourg, la puissance de lier et de délier, qu'on appelle communément les clefs de l'église, être donnée de dieu, *non point à un homme ou deux ; mais à toute l'église, c'est-à-dire à tous les fidèles et croyans en J.-C.* Cette assertion, comme on s'en aperçoit à la seule lecture, est à peu près la même que celle de Quesnel, et dérive de la maxime de Richer, que la juridiction appartient collectivement à la société entière. Ainsi on peut assurer, avec la plus exacte vérité, que le *richérisme* n'est qu'un système combiné des maximes des *ligueurs*, des *calvinistes* et des *jansénistes*³³⁹.

Tout se passe comme si la prophétie d'Anne du Bourg se réalisait concrètement 230 années plus tard : « Je laisse aux politiques le soin de rapprocher ces principes de ceux que l'Assemblée nationale a établis, en mettant la souveraineté entre les mains de la commune, en ne laissant au roi que le pouvoir exécutif, en se constituant pouvoir législatif, commune permanente »³⁴⁰. Si le libelliste affirme respecter les trois formes de régimes politiques dans la sphère civile, il soutient, pour apeurer les partisans modérés de la monarchie autant que le clergé constitutionnel, qu'une démocratie dans l'Église aura des conséquences pour la monarchie parlementaire qu'ils espèrent maintenir contre les jacobins :

Mais que nous importent à nous toutes les formes des gouvernemens, aristocratiques, démocratiques, ou monarchiques ; nous les adoptons tous ; nous savons nous soumettre à tous dans l'ordre civil, lorsque la loi de la patrie l'exige. Mais le gouvernement de l'église nous vient de Jésus-Christ ; il n'est point soumis aux caprices du peuple ; il ne dépend en rien de la commune dans l'ordre des pouvoirs spirituels³⁴¹.

La caricature des coups de Rabot permet de saisir d'un regard l'ensemble des fantasmes relatifs à la relation entre le calvinisme et la Révolution, vécue comme un bouleversement personnel par ces clercs qui perdent leur capital symbolique. S'ils font du jansénisme l'héritier du calvinisme, c'est pour disqualifier le président du comité ecclésiastique, Jean-Baptiste Treilhard, et l'avocat de la Constitution civile, Armand-Gaston Camus, connus pour soutenir les doctrines de Port-Royal³⁴².

Dans son commentaire de la caricature sur *Le serment civique du clergé*, Jacques Boyer-Brun fait directement référence à un pamphlet intitulé *Les Français devenus protestans sans le savoir: ou parallèle de la religion protestante et de la nouvelle religion de France*. Il espère prouver que l'Assemblée constituante, influencée par « *Mirabeau l'infâme*, le janséniste *Camus*, le ministre protestant *Rabaut*, et plusieurs autres hommes de cette trempe » ont fait des Français des protestants à leur insu³⁴³. L'assemblée, nonobstant avoir protesté

³³⁹ *Ibid.*, p. 10-11. L'auteur indique que le parlementaire meurt sous le règne de Henri III, au lieu de Henri II. Cette bévue semble davantage être due à une erreur d'impression qu'à une ignorance historique.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 15 *sqq.*

³⁴¹ *Ibid.*, p. 29.

³⁴² *Ibid.*, p. 26.

³⁴³ J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, *op. cit.*, p. 162. La caricature représente l'évêque Gobel, député du clergé, l'un des premiers évêques à avoir prêté le serment civique. Membre du club des jacobins, il se montre

à satiété qu'elle ne touchait point essentiellement à la religion de nos pères, [elle] adoptait tous les principes de *Luther* et *Calvin*. Il est important de démontrer la vérité de cette assertion en faisant voir les rapports dans le dogme, la discipline et les moyens de la nouvelle secte établie en France, avec les sectes de ces deux hérésiarques³⁴⁴.

Camus, l'évêque Gobert, Talleyrand, Brissot, Condorcet, Treilhard ou Lanjuinais, les créateurs de l'Église constitutionnelle sont présentés comme les victimes de la « Réunion Du Calvinisme, Du Jansénisme et du Philosophisme pour renverser l'Autel et le Trône ». Le titre de la première caricature dont il fait l'analyse dans son recueil dit toute la haine qu'il porte à ce qu'il perçoit comme un complot médité par le calvinisme, « qui depuis son établissement s'est montré le père de toutes les séditions » :

je dois mettre sous les yeux de mes lecteurs des observations qui étant combinées avec tout ce que je viens de dire acheveront de leur démontrer que les protestans seuls ont porté les Français à la révolte et qu'ils se sont servis des jansénistes, des économistes, et des francs-maçons comme autant de leviers par le secours desquels ils sont parvenus à ébranler la monarchie. Faisons attention auparavant que la révolte des Français est une conséquence nécessaire des principes insubordonnés d'égalité, que *Jean Calvin* a posés et qu'on a si malheureusement mis en pratique dans cette calamiteuse circonstance³⁴⁵.

Boyer-Brun liste toutes les figures politiques de la Révolution. Qu'ils soient réellement protestants ou non, ces individus sont considérés comme tels : Necker, « père putatif de la révolution », Rabaut Saint-Étienne, Court de Gébelin, la Fayette, les protestants de Nîmes, l'Assemblée constituante, qui s'est « toujours montrée pour les protestans une mere tendre et compatissante », l'Assemblée législative qui aurait commandé au massacre de la Glacière à Avignon. Elle serait par conséquent influencé par des ministres proches du protestantisme, « *Dumoriez et Clavière* et M^{de} de *Stael* protestante [qui] conduit dit-on les intrigues que son père ourdit dans sa terre de *Copet* ».

Le *Parallele de la religion protestante et de la nouvelle religion de France* combine également les articles de la Constitution civile et des Confessions de foi calvinistes : l'auteur suggère par-là que les Français ont adhéré, inconsciemment, au protestantisme. Le piège se serait refermé sur une France désormais soumise à la « religion nouvelle [...] fruit des religions protestantes »³⁴⁶. Cette marche vers la Réforme est symbolisée par une autre caricature de

ouvertement favorable à une profonde réforme ecclésiastique et, en tant qu'ancien évêque auxiliaire de Bâle, à l'annexion de la principauté épiscopale. Dans la caricatures, des prêtres constitutionnels, dont le nez s'allonge à mesure qu'ils se dirigent vers l'Église de Sainte-Infamie, y suivent l'évêque Gobel. Voir annexes fig. 5.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 163.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 27-28.

³⁴⁶ Anonyme, *Les Français devenus protestans sans le savoir*, op. cit., p. 30. Le terme de discipline ecclésiastique désigne ici les lois et règlements des Églises réformées, qui remplacent les canons romains par des mesures destinées à des communautés éparses de se gouverner en maintenant leur union, ainsi que de corriger les écarts de leurs fidèles qui se détourneraient d'une vie conduite chrétiennement. Robert M. Kingdon, « Calvin et la discipline ecclésiastique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2009, vol. 155, p. 117-126.

Boyer-Brun, où le nez des ecclésiastiques s'allonge à mesure qu'ils approchent de l'« église Sainte-Infamie » :

[...] dans la révolte des Français, tous ces misérables n'ont été pour les protestans qui les ont employés, que de vils instrumens qu'ils sauront bien briser lorsqu'ils seront parvenus à établir solidement en France leur secte et leurs *républiques fédératives* [...] telle sera l'issue des évènements atroces et singuliers dont nous sommes les témoins si le ciel, prenant pitié des Français ne leur enlève la triple écaille qu'ils ont sur les yeux et qui leur empêche de voir que ce sont les calvinistes seuls qui ont suscité la révolte, et qui la soutiennent³⁴⁷.

À des degrés variables, le sentiment d'une superposition des constitutions des deux Églises, la nouvelle et la protestante, ravive l'accusation ancienne. D'abord cantonnées aux débats des assemblées du clergé ou aux controverses savantes entre philosophes et ecclésiastiques, d'innombrables sources et caricatures font passer ces préconceptions dans la sphère publique. Peu importe, finalement, de savoir si ces virulents polémistes estiment que ce sont les jacobins ou les protestants qui sont à la manœuvre et s'ils croient sincèrement en leurs allégations : un nœud polémique solide est créé, qui appelle à une clarification de la part des protestants. Eux-mêmes victimes de la déchristianisation ou de la Terreur, plusieurs auteurs modérés tentent de réfréner ces calomnies, mais ils reçoivent peu d'écho.

Les écarts d'une piété nouvelle

Les paroles de Pierre Samuel du Pont de Nemours l'ont prouvé : la fracture entre les députés les plus patriotes et les ecclésiastiques réfractaires est redoutée dès les débuts de l'activité de l'Assemblée nationale. Plusieurs représentants insistent moins sur un bouleversement des institutions que sur la modification des valeurs au fondement d'une monarchie constitutionnelle, comme le faisait Dêmeunier en tant qu'écrivain³⁴⁸. Si Boyer-Brun fait donc de Necker le promoteur d'un changement de religion en citant une phrase trahissant sa conviction que le catholicisme serait incompatible avec la liberté et une morale purifiée de toute dogme, cette affirmation a une portée bien différente lorsqu'elle est replacée dans son contexte de production. Elle s'intègre en effet à une violente critique de Necker contre l'Assemblée et ses décisions en matières religieuses.

³⁴⁷ J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, op. cit., p. 181-184.

³⁴⁸ Dêmeunier ne semble finalement pas envisager de système anglais pour la France, au contraire de nombreux autres députés. Voir à ce propos Edouard Tillet, *La constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des lumières*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2001 ; Victor Monnier, « Les travaux préparatoires de la Consulta et l'Acte fédéral de 1803 » dans *Bonaparte, la Suisse et l'Europe : actes du Colloque européen d'histoire constitutionnelle pour le bicentenaire de l'Acte de médiation (1803-2003)*, Bruxelles, Bruyant, 2003, p. 63-72.

Après avoir démissionné en septembre 1790, l'ancien ministre publie cette phrase dans un ouvrage apologétique, imprimé peu après la condamnation officielle de la Constitution civile. Il y fait part d'un mouvement de foule qui a empêché le roi et sa famille de quitter temporairement Paris – où ils se trouvent depuis octobre 1789 –, pour fêter Pâques au château de Saint-Cloud. En avril 1791, cet événement aurait fait prendre conscience à Necker que le monarque est quasiment prisonnier dans la capitale, prélude à la fuite de Varennes. Dans ce traité sur l'administration, Necker exprime son soutien et sa compassion pour Louis XVI, mais aussi sa conviction personnelle quant au maintien nécessaire des traditions religieuses catholiques. Il critique ainsi l'attitude du « peuple égaré » et attribue les troubles à l'ordre public au « sentiment d'indifférence pour la religion »³⁴⁹.

Il s'en faut de beaucoup pour que Necker promeuve le passage au protestantisme. Au contraire, il réproche toute implication de l'autorité civile en matières spirituelles et estime qu'elle a été la principale cause de la radicalisation de la « multitude », échaudée par des « écrivains sans principes [qui] impose[ent] des règles aux sentimens intérieurs d'un monarque religieux »³⁵⁰. De la même manière, Necker regrette que les jacobins aient exigé des prêtres qu'ils jurent fidélité à la nation. L'amalgame entre choses de l'Église et de l'État paraît intolérable à Necker, qui reproche aux députés d'avoir lié « un trouble religieux à tant d'autres bouleversements ».

Certes, l'ancien ministre souligne qu'une religion moderne et raisonnée devrait être « aussi simple dans son culte et dans ses dogmes, que la religion protestante ». Or, cette évolution devrait être progressive et intégrée aux structures de l'Église gallicane et des traditions du royaume. L'Assemblée serait prise dans un paradoxe, car elle reconnaît la liberté de conscience et la bafoue en imposant le serment aux prêtres et en légiférant sur leur statut :

la religion catholique étant toute mystique, c'étoit par la foi, et non par un décret de l'autorité civile, que chaque homme isolé pouvoit reconnoître dans les prêtres de l'église, le pouvoir de consacrer [...] cette pensée toute religieuse, ne peut être asservie aux conditions imposées par la loi [...] Cependant, c'est à une multitude aveugle que l'on donne à juger aujourd'hui des questions de ce genre ! Ah ! si elle est appelée à mouvoir l'arbre sacré de la religion, bientôt elle le renversera³⁵¹.

Necker ne cache pas son attachement personnel au calvinisme, mais ne combat pas le catholicisme en France. Il critique plutôt les écarts de la frange la plus radicale des constituants,

³⁴⁹ Jacques Necker, *Sur L'Administration de M. Necker. Par lui-même*, Paris, Hotel de Thou, 1791, p. 475.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 476 sq..

³⁵¹ *Ibid.*, p. 477-478.

qui espèrent établir une piété nouvelle par la loi publique³⁵². Si Necker est partisan d'un christianisme raisonné, il n'est pas l'ordonnateur du passage du royaume au protestantisme décrit par Boyer-Brun et dénonce la récupération de son image à des fins fallacieuses. À cet égard, sa pensée est proche de celle d'Edmund Burke, qui attribue le tournant radical de la Révolution à la création des nouveaux cultes.

Partisan de la monarchie constitutionnelle, Burke perçoit dans cet anticléricalisme la marque de la baisse de la piété traditionnelle. La « religion chrétienne » sous toutes ses formes serait secouée, et non le seul catholicisme. Face à la montée des radicaux, Burke, Necker, Dêmeunier ou du Pont de Nemours font de la religion la planche de salut du régime monarchique parlementaire, sans succès³⁵³ : « Nous sommes résolu à maintenir l'établissement de l'Eglise, l'établissement de la monarchie, l'établissement de l'aristocratie et l'établissement de la démocratie, chacun dans le degré où il existe, et sans rien y ajouter »³⁵⁴. La préservation de la coutume et le respect de la piété traditionnelle subit l'invention de la sacralisation du politique, telle qu'appliquée par les clubs jacobins.

Entre l'intransigeance des patriotes et celle des ecclésiastiques, le Genevois Jacques Mallet du Pan donne un aperçu de ces modérés qui peinent à se faire entendre. Dans plusieurs articles, il prend le calvinisme comme étalon de comparaison afin de rendre compte de la manière selon laquelle les décisions des députés dépassent de loin la prétendue emprise de l'État sur l'Eglise que plusieurs reprochent aux nations protestantes. Avec Burke, Dêmeunier ou du Pont, Mallet défend certains principes des Lumières et une monarchie à l'anglaise. La question des rapports entre Eglise et État joue tout d'abord un rôle essentiel, affirme-t-il, dans la radicalisation. Bien qu'il soit calviniste et Genevois³⁵⁵, Mallet regrette le traitement réservé au clergé et l'inflexibilité du comité, contraire à la liberté de cultes et de conscience.

Il s'en ouvre dans un article publié le 15 janvier 1791, où il évoque la très faible adhésion du clergé lorsqu'il « fut appelé à prêter le nouveau serment civique ». Constatant que peu

³⁵² Florence Gauthier, *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen (1789-1795-1802)*, Paris, Syllepse, 2014.

³⁵³ Pierre Samuel Du Pont de Nemours, *De l'Aristocratie, ou du pouvoir injuste usurpé par la minorité dans presque tous les gouvernements, et dans presque toutes les assemblées ; et des moyens de résister à ce pouvoir. Extrait du numéro X, du tome second de la Correspondance patriotique, entre les citoyens qui ont été membres de l'Assemblée Nationale constituante*, Paris, Imprimerie de Du Pont, 1791.

³⁵⁴ Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, A. Egron, 1823 [1790], p. 164-165.

³⁵⁵ De nombreux représentants de la bourgeoisie de Genève ont émigré à Paris après l'échec de la révolution de 1782. Certains des plus favorables aux idées révolutionnaires deviennent des proches conseillers de Mirabeau, comme Étienne du Mont, Salomon Reybaz ou Étienne Clavière. S'il exprime des positionnements plus conservateurs, qui peuvent se marier à un appel à des réformes, Mallet du Pan illustre lui aussi ces étroites connexions. Joseph Bénétruy, *L'atelier de Mirabeau : quatre proscrits genevois dans la tourmente révolutionnaire*, Genève, Jullien, 1962.

d'ecclésiastiques ont « souscrit à cette obligation »³⁵⁶, Mallet attribue cette désaffection à l'« impitoyable acharnement qui persécute les membres de cet Ordre infortuné ». Il ne cache pas « la nécessité [et] l'utilité de cette réforme » et salue par exemple « l'expropriation du Clergé, à la réduction de ses revenus, l'abolition de ses privilèges, les changemens opérés dans sa discipline ». Or, c'est dans le procédé et la manière que le bât blesse, car l'Assemblée a brisé la dissociation des choses du corps et de l'esprit : « Ceux qui [...] appellent sur les Ecclésiastiques la fureur publique, sont précisément les Ecrivains, qui lorsqu'ils étoient sous le joug, réclamoient le plus hautement la tolérance »³⁵⁷.

La résistance est à réduire par une lente persuasion. Or, si les patriotes sont aussi peu versés au compromis, Mallet estime que la baisse du sentiment pieux en est la cause : « les principes religieux ont fait place au scepticisme le plus aveugle ». L'homme nouveau, dans son intention de purifier la piété, n'aurait en réalité plus aucune vertu et brise un édifice séculaire, enraciné dans les imaginaires. Par conséquent, le verdict de Mallet est sans appel :

ils défendent la cause du christianisme *primitif* ; ils veulent rendre la religion à sa pureté ; c'est la liberté religieuse qu'ils brûlent d'assurer au genre humain. Joignant ainsi l'hypocrisie à l'inhumanité, ils commandent despotiquement aux consciences des Ecclésiastiques, & leur laissent le choix ou d'outrages meurtriers, ou de briser leurs scrupules³⁵⁸.

Si les textes de Mallet méritent de s'y arrêter, c'est parce qu'ils tentent de désamorcer une situation politiquement explosive, qu'il attribue directement au caractère religieux qu'a pris la Révolution³⁵⁹. Sans exclure la collaboration et la communication entre les deux puissances, Mallet redoute la spiritualisation de la nation et des hommes qui la composent. C'est dans cette dialectique qu'il mobilise l'exemple du calvinisme, qui parviendrait mieux à dissocier Église et État. Dans sa patrie d'origine, et malgré les troubles politiques qui y persistent, le publiciste estime que les membres du clergé gardent voix au chapitre :

les protestans même ont consacré cette doctrine. Faut-il rappeler les maximes & l'Ordonnance Ecclésiastique de Calvin & celles des Presbiteriens d'Ecosse qui préparèrent l'échaffaud de Charles I, pour le punir d'avoir tenté d'introduire malgré eux un changement de liturgie, malgré

³⁵⁶ [Jacques Mallet Du Pan], « Le clergé et la Révolution », *Mercure de France*, 15 janv. 1791, p. 209.

³⁵⁷ Un complexe déjà prégnant lors des guerres du XVI^e siècle, comme le souligne Olivia Carpi, *Les guerres de religion (1559-1598) : un conflit franco-français*, Paris, Ellipses, 2012, p. 174 ; Olivia Carpi, *Une république imaginaire : Amiens pendant les troubles de religion (1559-1597)*, Paris, Belin, 2005.

³⁵⁸ [Jacques Mallet Du Pan], « Le clergé et la Révolution », art. cit., p. 214. Voir, sur la thématique de la régénération du clergé, de la radicalisation des anticléricaux et sur la guerre civile que peut causer la référence à la religion dans le contexte révolutionnaire français, Guillaume Colot, « L'Église primitive, une solution théologique à la crise traversée par le clergé français sous la Révolution », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, 2012, n° 35-36, p. 1-16 ; Brigitte Demeure, « La religion en tant que référence et source d'autorité, de la Révolution française à la III^e République », *Topique*, 2015, vol. 133, n° 4, p. 95-105.

³⁵⁹ Sur les caractères protéiformes d'une contre-révolution qui ne rejette pas en bloc certains acquis de 1789, J.-C. Martin, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France*, op. cit.

le vœu de leur Assemblée synodale ? [...] Je doute qu'on trouvât une Eglise Protestante, où ce dogme du droit consultatif des synodes sur la discipline que voudroit introduire le Pouvoir civil ne soit consacré. Ouvrez les Ecrits des Réformateurs, vous y trouverez les preuves de cette assertion³⁶⁰.

Est-il possible que l'État définisse « la discipline Ecclésiastique sans consulter l'Eglise »³⁶¹ ? Mallet répond clairement par la négative. Pour lui, le « plus sûr moyen de conduire les ecclésiastiques au serment exigé » aurait été « de leur faire aimer le Gouvernement qui leur en impose la Condition »³⁶². Dès 1791, Mallet pointe la rupture consommée pour une longue durée entre l'État et l'Eglise de France, due aux références constantes à un « système de la nature » qui ont conduit « la Majorité de l'Assemblée Nationale » à provoquer « la résistance des opinions, sans la prévoir, sans paroître même la redouter »³⁶³. Les insinuations des ecclésiastiques catholiques étaient à prendre au sérieux : or, les députés ont négligé les effets de leurs décisions sur les hommes d'Eglise et la France se consume dans une guerre civile où les prêtres appellent à la résistance par devoir religieux. Pour Mallet, l'Assemblée législative a donc perdu la bataille de l'enseignement, essentielle à la régénération des mœurs du clergé et des anciens sujets :

dans tout Etat où l'on prétend à la liberté, & où l'on conserve une Religion publique [...] il importe que le Souverain, Peuple, Sénat, ou Roi, ne reste pas le maître de changer au gré de ses caprices ou de ses intérêts, des institutions dont la mobilité équivaleroit à une profession d'Athéisme, & qu'à toute la puissance politique il ne se joigne pas encore le droit illimité & absolu, d'administrer l'Eglise & de lui dicter sa discipline [...] À l'appui de cette opinion, sans doute hérétique pour nos Novateurs impétueux, j'invoquerois l'autorité d'un homme dont ils ont bien souvent profané la langue & les principes, l'autorité de J. J. Rousseau. Qu'ils relisent ce qu'il écrivoit dans les Lettres de la Montagne, sur l'importance de ne jamais confondre dans une République l'autorité temporelle & spirituelle. Au moment où j'écris, la Patrie de ce grand Ecrivain, siège du Calvinisme le plus austère, vient, en adoptant des Loix absolument démocratiques ; de consacrer formellement ce principe. Dans le nouvel Edit politique, sanctionné le mois dernier, par le Conseil général de la République de Genève, un des articles statue qu'il sera fait une révision des Ordonnances Ecclésiastiques (Règlement de discipline), après avoir consulté et ouï la Compagnie des Pasteurs [...] Sans doute, Genève est encore barbare [...] mais il est remarquable que, dans une Monarchie Catholique, l'Eglise soit privée de ce droit de préavis, tandis qu'une Démocratie Calviniste le confirme & l'assure à son Synode³⁶⁴.

C'est sur la notion centrale de religion publique que butent les révolutionnaires³⁶⁵. Sans opposer république et monarchie, Mallet adhère à l'idée d'une liberté raisonnée, que la religion

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 217-218.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 218.

³⁶² *Ibid.*, p. 223.

³⁶³ *Ibid.*, p. 281 *sqq.*

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 283-284. Il s'agit de l'édit du 22 mars 1791 rédigé par Jacques-Antoine du Roveray, soit l'un des vingt et un bourgeois contraint de s'exiler en 1782. À son retour, il contribue à la rédaction de cet édit qui accorde l'égalité civile aux natifs et aux sujets, sans leur donner de droits politiques.

³⁶⁵ Sur le concept de religion publique, Ghislain Waterlot, *Rousseau. Religion et politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2004 ; Robert N. Bellah, « La religion civile en Amérique », *Archives de sciences sociales*

d'État doit encadrer par un enseignement apte à évoluer. Certes, les torts seraient partagés et les catholiques se sont montrés réfractaires au dialogue avec la philosophie. Or, dans l'immédiat des décisions prises entre 1792 et 1793, la disparition des ecclésiastiques chargés de l'éducation des hommes à la liberté laisse la France dans une situation d'incertitude que Mallet estime parfaitement inédite³⁶⁶. Désormais, de part et d'autre, le combat est providentiel et millénariste. À une prétendue hydre révolutionnaire, les hommes d'Église, majoritairement hostiles, opposent la restauration de l'alliance du trône et de l'autel, sans aucun compromis avec les acquis de la Révolution. Cette intransigeance se communique ainsi aux individus qui refusent le nouveau monde des jacobins et adhèrent, dans leur exil, à cette lutte spirituelle.

*

Malgré les nuances qu'ils ont tenté d'y apporter, les protestants ont subi, de la part du clergé catholique, une accusation quasiment érigée en mythe : celui d'un protestantisme républicain, pensé alternativement à une royauté et à un État monarchique reposant sur l'unité de croyance. Ce préjugé mystique, en étant en outre alimenté par certains rapprochements opérés par des philosophes français, a contribué à nouer un « lieu nodal » fondamental, qui pointe les difficultés à accorder régimes fondés sur la pluralité des opinions et croyance unique, qu'elle soit religieuse ou politique³⁶⁷.

Ce besoin de croyance commune et d'union autour d'une vérité unique semble incontournable à certains penseurs. Ils estiment que seule la référence à une piété uniforme permet d'assurer la cohésion sociale et le consensus, contre toute idée de tolérance ou de liberté religieuse. C'est à ce titre que le protestantisme, avant même l'éclatement de la Révolution, leur paraît un coupable idéal, pour retourner ces références en s'adressant davantage aux individus qu'à la communauté soumise à son roi et à ses ordres. Aux yeux de plusieurs ecclésiastiques et catholiques intransigeants, le protestantisme et la philosophie représentent un tout dont l'éclatement de la Révolution aurait prouvé le projet républicain. Ce dernier serait l'œuvre d'un

des religions, 1973, n° 35, p. 7-22 ; Roland J. Campiche, « Religion, sphère publique, sphère privée : comment traiter sociologiquement une distinction aussi connotée ? », *Social Compass*, 2006, n° 53-2, p. 195-200 ; Roland J. Campiche, *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 2004 ; Roland J. Campiche, *La religion visible. Pratiques et croyances en Suisse*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2010 ; John Scheid, « Religion collective et religion privée », *Dialogues d'histoire ancienne*, 2013, n° 39-2, p. 19-31 ; Maxence Guillemin, « La religion politique de Jean-Jacques : résolution d'un conflit entre universalisme et particularisme », *Revue du droit des religions*, 2017, n° 4, p. 107-128.

³⁶⁶[Jacques Mallet Du Pan], « Sur la Constitution civile du clergé », art. cit., p. 284-285. L'abbé Maury s'inquiète également de la participation des minorités religieuses aux élections du clergé constitutionnel. *Opinion de l'abbé Maury*, op. cit., p. 58.

³⁶⁷Yves Charles Zarka, « Éditorial. La démocratie et le besoin indifférencié de religion », *Cités*, 2002, vol. 12, n° 4.

large front faisant la promotion d'une modernité nuisible à l'ordre conjoint du clergé et de la monarchie contestée en cette fin de siècle.

À cette conception organiciste et totale d'une société où les individus s'intègrent à un ordre qui les dépasse, ils les accusent d'opposer le libre examen, la critique indifférenciée, la liberté totale d'opinions, conditions de l'atomisation individuelle de la société. Ils remplaceraient ainsi le mythe de la monarchie sacrée par celui de la nation et de la souveraineté populaire, de la liberté sans freins d'individus ne cultivant plus de liens. On a pu voir que cette dénonciation s'est opérée graduellement. D'abord évoquée lors du débat sur la tolérance, elle s'est par la suite élargie, au gré de la radicalisation de la Révolution et de l'entrée du clergé dans le siècle. Ces faits qui ont renforcé l'accusation de figures exogènes, qu'il s'agisse de personnes ou de systèmes, et finalement la sensation sincère et construite que la France deviendrait protestante à mesure qu'elle se mue en république.

Néanmoins, si des personnalités centrales au protestantisme ont été sensibles aux valeurs nouvelles et les ont combinées à leurs croyances, la question n'est pas de savoir si le dogme protestant est plus adapté aux Lumières ou à la République, voire s'il a contribué à l'émergence de ces systèmes de pensée. On constatera plutôt que, dans les faits, l'adhésion de figures prééminentes du protestantisme aux Lumières l'a préservé de certaines attaques philosophiques à propos de l'obscurantisme d'une croyance aveugle à un dogme. On ne peut par conséquent pas estimer aussi abruptement que Bonnaud que la Réforme soit en phase avec les préceptes philosophiques. Cela reviendrait à épouser les contours de ses accusations, alors que le phénomène est bien plus complexe et que le rejet de certaines exagérations du nouveau régime est tangible chez des auteurs protestants. C'est donc plutôt une atmosphère générale de pensée du XVIII^e siècle qui a contribué à définir des valeurs devenues positives au sein de la confession protestante, adoptées à titre personnel par des individus influents, qu'ils soient protestants ou catholiques. L'Église catholique romaine les rejette, les jugeant trop contraires à sa conception de la société.

Le protestantisme a suivi ces changements globaux. Il serait ainsi parvenu à se réinsérer dans les cercles intellectuels et à y être mieux accepté. Cette adaptabilité doit toutefois être nuancée afin de ne pas souscrire aux jugements des sources évoquant à une confession l'origine, enviable ou non, d'incubateur de la modernité politique. Dans un siècle pétri de rationalisme, en contrepoint de l'Église de Rome qui accepte mal les évolutions dogmatiques et prend l'altérité confessionnelle à partie, le protestantisme est devenu – presque malgré lui – un sujet de société. Ce *topos* d'un protestantisme prétendument républicain se retrouve brusquement sur le devant de la scène dès lors qu'une crise a posé un défi et rendue nécessaire la formulation

d'une nouvelle façon de voir le monde, posant la question du statut de la religion publique. Les dernières années du XVIII^e siècle ont ainsi favorisé le durcissement des fronts respectifs, dans un moment où des décisions font vaciller les bases connues jusqu'alors. Or, puisque le protestantisme français a semblé profiter des aléas de la Révolution, cette réalité favorise les tentatives de retracer une généalogie fantastique de valeurs contraires à celles défendues par les tenants de la monarchie et de l'Église romaine, qui tendent à affirmer que des principes forgés dès le XVI^e siècle s'établissent pour saper l'ordre immuable de l'Église et de la royauté.

Accusés de comploter depuis deux-cent années contre les deux piliers immuables de la stabilité des sociétés, les protestants désormais citoyens français ne connaissent pas d'apaisement des diffamations à leur encontre. En étant désormais englobés dans le corps de la nation, la question de la reconnaissance du protestantisme hexagonal aurait pu ne plus se poser. Pourtant, ce changement de statut n'efface pas les craintes des protagonistes qui s'exilent à mesure que la Révolution entre dans la Terreur. Le fait même que le protestantisme ait pu profiter des récents bouleversements pour faire progresser sa quête de reconnaissance étaye les arguments évoqués précédemment, que des auteurs influents intègrent à de vastes traités sur la manière de reconstituer ou déconstituer les sociétés.

CHAPITRE 2 – UNE SOCIÉTÉ DÉGÉNÉRÉE OU RÉGÉNÉRÉE ?

Chez plusieurs contre-révolutionnaires de la fin du XVIII^e siècle, la perception du protestantisme est négative. En raison d'une prétendue influence de la pensée des Lumières sur cette confession, plusieurs auteurs catholiques et monarchistes la prennent comme un repoussoir à l'ancien ordre des choses. Le combat commun – mais pas contingent¹ – avec la philosophie pour les valeurs de tolérance et de liberté de conscience, les bénéfices indirects que les protestants tirent de la Révolution, les heurts dans certaines villes du sud de la France, l'intégration forcée du clergé catholique dans le siècle : ces éléments engagent plusieurs auteurs à renforcer le rapprochement entre le prétendu caractère républicain des calvinistes et leur participation aux troubles, comme l'évoque la très orientée histoire du clergé français de l'abbé Barruel². Ces mises en accusation surviennent quand bien même que les actions des protestants n'épousent pas les contours de la profession de leur foi, que la proportion des tenants et des opposants au nouveau régime est la même, nonobstant ces croyances³. L'attitude modérée de plusieurs protestants, favorables au maintien de la monarchie constitutionnelle, a permis de le souligner. Certains protestants deviennent même des victimes collatérales du passage radical à la République une et indivisible. C'est le cas de Rabaut Saint-Étienne, guillotiné pour ses opinions fédéralistes à la fin de l'année 1793, ou de du Pont de Nemours, qui échappe de peu à l'exécution⁴.

Si des protestants ont pu être montagnards et jacobins exaltés, ils n'étaient donc « ni plus ni moins révolutionnaires que les autres Français »⁵. Toutefois, les contempteurs des calvinistes français mettent en exergue des éléments qui favoriseraient une culture adaptée à la république : l'examen individuel, le libre accès aux Écritures, le droit pour chaque fidèle d'en discuter, l'ecclésiologie horizontale et décentralisée, l'aspect moins sacralisé de la liturgie, des pratiques

¹ Dans un article suggestif, l'historien Yves Krumenacker nuance l'image en trompe l'œil postulant que les pasteurs sont nécessairement favorables aux idées nouvelles, car imprégnés des valeurs des Lumières. En s'appuyant sur les travaux de Céline Borello, il rappelle que si le combat de Rabaut et celui des philosophes est contingent, il ne se dégage pas une unité de vue quant au but final recherché. Puisque le pasteur « instrumentalise la pensée philosophique, plus qu'il n'en est le propagateur, pour défendre la foi chrétienne ». Y. Krumenacker, « Les pasteurs français face à la Révolution », art. cit. p. 203. Céline Borello, *Du désert au royaume. Parole publique et écriture protestante (1765-1788). Édition critique du « Vieux Cénévol » et de sermons de Rabaut Saint-Étienne*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 53. Voir également Céline Borello, *La République en chaire protestante (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.

² A. Barruel, *Histoire du clergé pendant la Révolution Française*, op. cit.

³ C. Borello, « Les sources d'une altérité religieuse en Révolution », art. cit., p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ Y. Krumenacker, « Les pasteurs français face à la Révolution », art. cit., p. 188. L'exemple d'André Jeanbon-Saint-André, pasteur à Castres, démis de ses fonctions dans les années 1780 puis à nouveau ministre à Montauban peu avant l'éclatement de la Révolution est celui le plus souvent évoqué par les polémistes catholiques. Et si ce montagnard vote la mort du roi à la Convention, on pourra lui opposer le vote de bannissement du député Rabaut.

électives, la prétendue soumission de ces Églises à l'autorité civile qui les rapprochent de la Constitution civile du clergé. Cela permet à ces protagonistes qui prennent la voie de l'exil d'identifier une altérité nécessaire à la caractérisation du bouleversement qu'ils vivent. En se confrontant à l'histoire et à la mémoire longue et immédiate, ils recherchent les prétendus principes du protestantisme moderne qui auraient mené à la disparition de la monarchie de droit divin, lors des journées d'août et de septembre 1792 et de la déchristianisation de l'an II. Cette désacralisation de l'État et sécularisation quasi-immédiate de la société, sous l'égide de la Convention, pousse des observateurs à tracer des filiations entre le côté désenchanté du protestantisme et l'anticléricalisme des fondateurs de la Première République⁶.

Ces prétendues preuves à charge font peu de cas des apologies des représentants du protestantisme officiel qui – dans la lignée des Confessions de foi exigeant le respect des puissances commandée par l'Écriture-Sainte –, exhortent les pasteurs et les synodes à lier leur croyance à un patriotisme adapté à toute forme de gouvernement. Cet élément, à défaut d'un activisme républicain proactif, peut expliquer les raisons de la plus grande acceptation du nouveau régime de 1792 chez des pasteurs calvinistes. Ces derniers pourraient estimer que leur allégeance à la République s'inscrit dans cette culture confessionnelle d'obéissance qu'évoquait déjà Antoine Court⁷.

C'est ce que constatent Jacques Poujol, Patrick Cabanel et Yves Krumenacker dans l'analyse des trajectoires de pasteurs au moment de la déchristianisation et de leur renonciation au ministère⁸. La grande variété des parcours et discours des pasteurs montre que si ces derniers sont parfois plus prompts à abdiquer que les prêtres catholiques, c'est aussi sous la menace, sans être sincère, en conscience que cette suspension d'office sera temporaire, voire que le culte pourra être célébré dans la sphère privée, à la façon des pasteurs du Désert entre 1685 et 1787. Au détour de certains discours d'abdication, on remarque les artifices discursifs de ces ministres qui, pour éviter les foudres des conventionnels en mission, présentent leurs prédications comme portées sur la morale, l'égalité et la liberté. Cela leur permet de s'assurer de passer, comme l'affirme le pasteur cévenol Jacques Gabriac en mars 1793, pour « républicain par principe, par intérêt personnel, et par intérêt de cause ». En se soumettant « à la loi et aux obligations d'un

⁶ Franck Lessay, « Éthique protestante et éthos démocratique », *Cités*, 2002, vol. 4, n° 12, p. 63-80.

⁷ [Antoine Court], *Lettre d'un patriote*, *op. cit.*, p. 64-65.

⁸ Jacques Poujol, « Le changement d'image des protestants pendant la Révolution », art. cit. ; Jacques Poujol et Patrick Cabanel, « « Tout protestant doit être vrai républicain... ». Pasteurs et fidèles du synode des Hautes-Cévennes pendant la Révolution (1789-1799) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1989, vol. 135, p. 659-687 ; Y. Krumenacker, « Les pasteurs français face à la Révolution », art. cit., p. 187-206 ; V. Sottocasa, « Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc », art. cit., p. 101-123.

républicain vertueux par cette conduite réfléchie », il satisfait les attentes des conventionnaires⁹. Sans surprise, la sécularisation du clergé catholique contribue à répandre le ressentiment de certains catholiques vis-à-vis du protestantisme, qui profite assurément de la Révolution pour sortir de la clandestinité. Ces pasteurs, ministres ou fidèles ne vont toutefois pas plus loin qu'un éventuel sentiment de reconnaissance au nouveau régime, considérant en outre que la prestation de serment à la Constitution revient à servir la patrie et à obéir à la loi.

La représentation polémique, qui tendait auparavant à se cantonner à des ecclésiastiques, circule désormais dans les cercles d'exilés, au gré de l'établissement des nouveaux cultes¹⁰. C'est alors une palette plus large de penseurs, bannis de la Première République, qui renforce l'analogie entre religions et formes politiques. Le lieu commun est d'autant plus récurrent qu'il est intégré à de vastes traités théoriques, comme on le verra dans un premier temps. Ces derniers ont trait aux fondements des sociétés, aux moyens de leur conservation, au rôle de l'individu par rapport à la communauté globale, à la relation entre Églises et États et aux affinités entre régimes politiques et polices ecclésiastiques.

Cette constellation de penseurs – que l'historiographie qualifie souvent d'ultra-catholiques, de conservateurs ou d'ultramontains – recommande un retour radical à une monarchie de droit divin, alliée à une religion conservant strictement ses traditions¹¹. Ils développent dès lors cette analyse du prétendu républicanisme protestant, qu'ils lient à leur propre opposition à une Révolution affichant ses ambitions globales, universalistes et spirituelles¹². Ces émigrés se confrontent ainsi à ces recompositions vécues immédiatement,

⁹ J. Poujol et P. Cabanel, « « Tout protestant doit être vrai républicain... » », art. cit., p. 668 ; Y. Krumenacker, « Les pasteurs français face à la Révolution », art. cit., p. 198.

¹⁰ À l'ultramontanisme des prêtres réfractaires, dont beaucoup sont massacrés lors des journées de septembre 1792, les conventionnaires opposent un culte de la Raison dès 1793. Celui de l'Être suprême, qui lui fait suite, est promu par Robespierre pour tenter de conserver un déisme tranchant avec l'athéisme assumé du précédent. La théophilantropie progresse pour sa part à la fin du siècle, particulièrement sous le régime du Directoire. Michel Vovelle, *La Révolution contre l'Église : de la Raison à l'Être suprême*, Bruxelles, Complexe, 2002 ; Timothy Tackett, *La Révolution, l'Église, la France : le serment de 1791*, Paris, Cerf, 1986 ; Une vue d'ensemble chez Rita Hermon-Belot, « Religion et révolution, rencontres interdisciplinaires et interrogations du présent » dans Jean-Clément Martin (éd.), *La Révolution à l'œuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 193-203.

¹¹ Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne : zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich, Benziger, 1991.

¹² Cette prétention universaliste se remarque dans le remplacement de la liturgie catholique par une phraséologie républicaine spiritualisée, qui fait la promotion d'une religion réduite à la seule morale et dépouillée de tout culte extérieur. Le *Catéchisme Français, Républicain*, qui contient une *Prière républicaine* ou encore *Dix commandements de la République française*. Cf. Bias-Parent, *Catéchisme Français, Républicain ; Enrichi de la Déclaration des Droits de l'homme, de Maxime de Morale républicaine, & d'Hymnes patriotiques, propre à l'Éducation des Enfants de l'un & de l'autre Sexe; le tout conforme à la Constitution Républicaine*, Carouge, Chez J. Comberoure, Imprimeur du District, 1793. L'auteur est un ancien chanoine et curé, qui applique strictement les mesures de déchristianisation dans la Nièvre. Nicole Bossut, « Bias Parent curé Jacobin, agent national du district de Clamecy en l'an II », *Annales historiques de la Révolution française*, 1988, vol. 274, n° 1, p. 444-474.

qui les poursuit lorsqu'elles s'étendent à des territoires tels que les Pays-Bas autrichiens, le duché de Savoie et la principauté épiscopale de Bâle dès 1792, proches de ceux dans lesquels ils se sont exilés. À Genève et dans l'Ancienne Confédération, dès la Révolution helvétique et l'arrivée des troupes françaises en 1798, les enjeux sont semblables et la question religieuse également débattue. Le séminaire de Lausanne formant les pasteurs semble lui-même entrer dans une phase de repli, puisque l'établissement d'une République une et indivisible en Suisse a un impact sur les structures ecclésiastiques et la formation du clergé, dans un temps de réduction du culte à la sphère privée, de privation de bénéfices et de surveillance des communautés spirituelles¹³.

L'étude du rôle du protestantisme dans la destruction de l'Ancien Régime dépasse les frontières poreuses de style Ancien Régime¹⁴. Le double effet d'universalisme révolutionnaire et de lutte millénariste promue par des exilés faisant de l'opposition aux jacobins un devoir religieux, souvent depuis l'Allemagne et la Suisse, favorise l'évocation de cette dernière comme observatoire¹⁵. À la lisière de la calomnie et de la représentation sincère, l'approfondissement de l'étude du protestantisme et des nouveaux régimes politiques est favorisée par les circonstances, comme le souligne Céline Borello en évoquant l'« entrée en politique des protestants par la calomnie révolutionnaire »¹⁶.

La stigmatisation préside aux études ultérieures d'auteurs modérés, que l'on qualifiera de pré-libéraux, évoluant à la marge du culte révolutionnaire des jacobins radicaux et des appels au rétablissement de l'unité religieuse traditionnelle par les partisans de la monarchie absolue. On verra dans un second temps que, cherchant à enrayer l'effet d'entraînement de la Révolution radicale tout en conservant certaines de ses valeurs et acquis, cette autre constellation d'auteurs étudie l'impact de la Réforme et du protestantisme sur les sociétés avec des préjugés positifs. Or, une troisième partie évoque la constatation commune de ces auteurs pourtant opposés : ils partagent l'opinion que les sociétés auraient besoin d'une forme de piété fondée dans une religion instituée et publique. Si d'aucuns recommandent l'adoption du protestantisme en

¹³ La Constitution helvétique garantissant la liberté de conscience et de culte, la Suisse ne connaît pas une déchristianisation aussi active et organisée par l'État qu'en France. Mais ce dernier n'en contrôle pas moins la nomination des ecclésiastiques, privés des droits politiques par l'article 26 de la Constitution. En y ajoutant la suspension de la dîme, la sécularisation des biens du clergé catholique et la suppression des consistoires et de la juridiction spirituelle de l'Église romaine, plusieurs ministres du culte passent ainsi dans l'opposition. Avec le retour à davantage de fédéralisme lors de la Médiation de 1803, les cantons légifèrent à nouveau souverainement sur leur confession. Andreas Fankhauser, « République helvétique », *DHS*. Thomas Hildbrand et Albert Tanner (éd.), *Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848*, Zürich, Chronos, 1997.

¹⁴ Janine Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi. 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980, p. 8.

¹⁵ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 270.

¹⁶ C. Borello, « Les sources d'une altérité religieuse en Révolution », art. cit., p. 41.

contrepoint de la rupture de la France avec l'Église catholique, la chute de l'Empire et la conclusion de la Sainte-Alliance favorise des formes d'introspection par des auteurs de confession protestante. Ils traduisent diversement le rapprochement de leur propre confession avec le rationalisme des Lumières, suscitant des réactions au sein de l'Europe protestante. Si les uns recommandent un retour à un piété plus traditionnelle et refusent certaines formes de modernité politique par un conservatisme religieux, d'autres préconisent un retour au giron catholique, à ce qu'ils perçoivent comme l'unique assurance du maintien de l'unité politique et religieuse.

a. Unité et diversité dans la littérature de l'exil

Au mitan des XVIII^e et XIX^e siècles, si des penseurs libéraux se penchent sur cette potentielle adaptabilité des confessions protestantes aux régimes politiques qu'ils considèrent comme plus évolués, c'est d'abord pour donner une réponse circonstanciée à ces auteurs qui, comme le savoyard Joseph de Maistre, considèrent le protestantisme comme un « *sans-culottisme* de la religion »¹⁷. Il troublerait toute *res publica* séculière par sa référence impérative et constante à la Parole de Dieu, de façon similaire aux jacobins se couvrant du voile des droits de l'homme pour favoriser la subversion absolue de tout pouvoir, affirme ce comte ayant émigré à Lausanne dès l'annexion de la Savoie à la France.

C'est dans un objectif de discrédit absolu que de Maistre désavoue le protestantisme, et la confession calviniste en particulier, présentée comme contraire à toute souveraineté, origine des révoltes sous toutes leurs formes. Les exagérations de la France républicaine ne consistent à ce titre qu'en l'exemple le plus abouti et récent de cette dialectique de détricotage de sociétés que Dieu créa. Ce schéma devrait, écrit-il de Lausanne alors que les troubles révolutionnaires grandissent dans le pays de Vaud bernois¹⁸, sauter aux yeux de tous les souverains d'Europe. Le comte savoyard envisage alors de le démontrer par une formule frappante, empruntée à la chimie et vouée à la postérité, dans l'espoir renouvelé de souligner la « tendresse *filiale* » que montrent les ennemis du trône de France vis-à-vis des protestants¹⁹. Elle découlerait directement d'une identité de principes nocifs à toute espèce de stabilité :

¹⁷ Joseph De Maistre, « Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté » dans Jean-Louis Darcel (éd.), *Écrits sur la Révolution*, Paris, Quadrige, 1989, p. 239. Également cité par Michèle Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, École nationale des chartes, 1998, p. 306. Hubert Bost et Jean Ansaldi (éd.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 119 ; Pierre Glaudes, « Introduction », art. cit., p. 6.

¹⁸ Jean-Louis Darcel, « Présentation » dans *Joseph de Maistre. Écrits sur la Révolution*, op. cit., p. 25.

¹⁹ Sur le terme d'affinité élective, ou *Wahlverwandschaft*, cf. Michael Löwy, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 2004, n° 127, p. 93-103. L'auteur indique que le terme

Dans le monde moral comme dans le physique, il y a des *affinités*, des *attractions électives*. Certains principes se conviennent, et d'autres se repoussent ; la connaissance de ces qualités véritablement *occultes* est la base de la science. Je prie donc les observateurs de réfléchir sur l'affinité vraiment frappante qui vient de se manifester aux yeux de l'univers entre le protestantisme et le jacobinisme²⁰.

Une société à reconstituer

Les premiers à se confronter au protestantisme dans ses effets globaux sur les sociétés sont ses principaux contempteurs, qui l'intègrent à un combat providentiel contre le phénomène révolutionnaire sous toutes ses facettes. Ils opposent à l'universalisme jacobin des systèmes de représentations sociales eux-mêmes absolus et sans compromis : une *via media* qui ferait la synthèse entre l'ancien et le nouveau monde est refusée et ces individus définissent un État organiciste allié au catholicisme romain comme réponse à l'emprise de l'État révolutionnaire sur l'Église. Depuis leur exil, ils répètent que « l'esprit de la religion réformée, et sur-tout de la réforme de Calvin, est essentiellement démocratique et sera toujours l'ennemi juré des trônes ».

Pour reconstituer des sociétés homogènes sous le pouvoir des monarques de droit divin, « bannir pour jamais de France tous les protestants » consisterait en l'une des réalisations possibles de ce programme réactionnaire qui envisage de revenir au *statu quo ante*²¹. L'anecdote est évoquée dans un *Portrait des émigrés*, qui dévoile l'atmosphère qui règne au sein de certains cercles d'exilés. La scène se serait déroulée à Lausanne, où l'auteur décrit la « manière singulière dont les émigrés se consolent »²². Lors de cette rencontre, un abbé s'écrie, après qu'un participant ait proposé de chasser les philosophes de France, d'en faire de même avec les protestants, car « sans cela il n'y aura point de paix à espérer pour l'église et de sûreté pour le gouvernement ». Vraie ou fausse, l'anecdote rend compte du messianisme providentiel dans lequel baigne Joseph de Maistre²³.

Aux lapidaires théories du complot des pamphlets précédents, inscrits dans l'immédiateté d'une littérature de combat, les contre-révolutionnaires intègrent ces analyses à une réflexion globale sur le monde social, au travers d'une philosophie de l'histoire qui lit la confrontation entre protestantisme et catholicisme en filigrane de celle entre monarchies et républiques. Parmi cette constellation de penseurs, Louis de Bonald et Joseph de Maistre sont évoqués pour leur

se retrouve pour la première fois dans un ouvrage du suédois Bergman, le *Traité des affinités chimiques, ou attractions électives*, traduit du latin sur la dernière édition de Bergman. Augmenté d'un supplément & de notes, Paris, Buisson, 1788. Sa véritable célébrité prend forme avec la reprise du concept dans la célèbre thèse de M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit.

²⁰ J. De Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », art. cit., p. 233.

²¹ Anonyme, *Portrait des émigrés, d'après nature, Par un négociant que la tyrannie de Robespierre a forcé de vivre au milieu d'eux*, Paris, Chez le citoyen Desenne, De l'imprimerie d'Antoine Bailleul, 1794, p. 40.

²² *Ibid.*, p. 39.

²³ *Ibid.*, p. 40. Cité par R. Triomphe, *Joseph de Maistre*, op. cit., p. 166.

trajectoire emblématique et l'influence et succès de leurs œuvres chez les opposants aux jacobins puis aux libéraux. Louis de Bonald quitte la France en 1791, à la suite des mesures anticléricales d'une Révolution qu'il avait d'abord soutenue en tant que maire de Millau, puis à la tête de l'Assemblée départementale²⁴.

Dès sa première année d'exil, à Heidelberg puis Constance, il rédige le premier ouvrage de sa vaste production, une *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* parue en 1795. Il y pose déjà les grands axes de sa pensée, développée au moins jusqu'à la révolution de Juillet 1830 et l'établissement d'une nouvelle monarchie constitutionnelle. Volumineux, complexe, souvent décousu, voire confus, cet ouvrage théorique et historique n'en fait pas moins autorité dans les cercles exilés²⁵. Il fournit en effet un condensé approfondi des arguments des opposants à la République et à la Réforme qu'ils assimilent. À ces deux réalités, ils objectent un « modèle théocratique [de] traditionalisme chrétien », qui insiste sur la « *nécessaire alliance* entre religion et politique [...] la rigide structure hiérarchique de la société ainsi que l'autorité absolue et incontestable du pouvoir »²⁶.

Bonald constate la consubstantialité fondamentale entre révolution religieuse et bouleversement politique et lit l'histoire selon cette dialectique énoncée dès le XVI^e siècle, qu'il estime réactualisée avec la Révolution. Ce faisant, Bonald veut délivrer la formule pour reconstituer les sociétés et assurer leur conservation en éloignant le spectre révolutionnaire. Dans sa *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, il entreprend de repérer les éléments constitutifs d'une société civile et ceux nécessaires à sa conservation, dont l'obéissance absolue des hommes à l'autorité civile et religieuse²⁷.

Des « sociétés constituées » se distinguent des « sociétés non constituées », jugées incapables de se conserver en raison de leur relation au pouvoir politique autant que religieux. C'est dans ce sens qu'il s'intéresse autant à la société politique qu'à la société religieuse, car leur jonction compose une société civile idéale, reposant sur une « union intime et

²⁴ Issu d'une très ancienne famille rouergate exerçant des offices dès le XVI^e siècle au moins, il est maire entre 1785 et 1790, puis quitte la France à la fin janvier 1791, suite à la vente des biens du clergé et la Constitution civile. Giorgio Barberis, *Louis de Bonald. Ordre et pouvoir entre subversion et providence*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016, p. 310 ; Philippe Nemo, « Les « théocrates » : Bonald et Maistre » dans *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 1059-1088.

²⁵ G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 43 sqq. L'auteur souligne à juste titre que Bonald est un « formidable auteur de l'élaboration théorique et de l'action politique contre-révolutionnaire », ce malgré une prose moins flamboyante que de Maistre. *Ibid.*, p. 7.

²⁶ G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 11-14.

²⁷ Louis de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique, démontrée par le raisonnement et par l'histoire » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, pair de France et membre de l'Académie française, réunies, pour la première fois, en collection selon le triple ordre logique, analogique, et chronologique; revues sur les éditions corrigées par l'auteur ; précédées d'une notice exacte et étendue sur sa vie et ses œuvres*, vol. 1, Paris, Migne, 1859.

indissoluble »²⁸. Au contraire, les sociétés de la division se dérèglent, cette dégradation étant causée par la nature de leurs principes qui nient l'ordre organiciste et mystique, fondé dans l'établissement divin des régimes politiques.

Ces derniers sont mus par des lois de nature procédant directement de la volonté divine, qui instaure une forme de religion publique unique et seule véritable. Sans surprise, les gouvernements les plus constitués concordent avec la nature homogène des sociétés créées par Dieu : la monarchie absolue et la religion catholique auraient la capacité de refléter le principe unitaire naturel²⁹. Seul un monarque de droit divin serait apte à sonder la volonté divine et de guider ses sujets, incarnant le « pouvoir conservateur » d'une société, mot-clé de Bonald³⁰. À l'opposé, les sociétés non-constituées – qui désignent autant les gouvernements despotiques que les aristocraties et les démocraties – retournent ce modèle unitaire³¹. À nouveau, l'orgueil des hommes est le responsable tout trouvé, ce qui active le rejet de l'examen critique protestant³².

Puisque la société est régie par les lois du Créateur, toute possibilité d'établissement d'une Constitution écrite par les hommes est contestée : elle serait le résultat des volontés humaines corrompues par le péché originel³³. Cette « anthropologie négative » parcourt la pensée de Bonald. C'est elle qui conditionne le rejet de l'orgueil des hommes et qui l'engagent à combattre l'optimisme des Lumières³⁴. Bonald voit les nombreux correctifs que les nouveaux législateurs apportent aux sociétés – tels que la division, l'équilibre ou la séparation des pouvoirs – comme des palliatifs inefficaces à l'enrayement de la désorganisation chronique des sociétés temporelles résultant des actions des hommes, incapables de définir une volonté générale :

²⁸ *Ibid.*, p. 167-168.

²⁹ *Ibid.*, p. 121-122. Le principe d'unité de la nature et du pouvoir est essentiel chez Bonald et s'oppose à toute idée de division des pouvoirs, que l'auteur juge instable. La « France-monarchie » représenterait le stade idéal d'une monarchie constituée.

³⁰ Voir par exemple *Ibid.*, p. 149.

³¹ Il considère l'homme, dans une monarchie, « comme un enfant plein de vie et de santé dont une mère sage éloigne prudemment tous les objets avec lesquels il pourrait se blesser ». Au contraire, dans les républiques, il « est un enfant mutin à qui une nourrice, également faible et craintive, n'ose rien lui ôter de ce qui peut lui nuire ». *Ibid.*, p. 214.

³² *Ibid.*, p. 145-147.

³³ *Ibid.*, p. 125-126. L'auteur dénie ainsi à l'homme toute possibilité d'écrire une Constitution, qui est donnée de toute éternité : « On ne peut donc pas *écrire* la constitution ; car la constitution est existence et nature [...] *écrire* la constitution, c'est la renverser [...] car les lois politiques n'étant que des volontés particulières, des opinions et des convenances, [elles] peuvent changer avec [...] », *Ibid.*, p. 212. Barberis note aussi qu'Edmund Burke et Joseph de Maistre formulent des jugements similaires. G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 51-52. Sur les différentes approches de la Constitution au début du siècle, cf. Pasquale Pasquino, « Sur la théorie constitutionnelle de la monarchie de Juillet » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 112 *sqq.*

³⁴ Cette « anthropologie négative » est essentielle et parcourt toute la pensée bonaldienne. G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 62.

Toutes ces volontés particulières ne pouvaient s'exercer ensemble, et la jalousie de ces petites âmes, qui dans un roi ne voyaient qu'un homme, ne souffrait pas qu'un seul exerçât la volonté générale. On convint donc que le plus grand nombre des volontés l'emporterait sur le plus petit, et par cela même on regardait ces volontés comme individuelles, puisqu'on était obligé de les *compter*. Cette disposition était évidemment tirée de ce principe : qu'à égalité de pouvoir, la force est du côté du nombre. Effectivement, cette société sans volonté générale n'était au fond qu'une société dans l'état sauvage, où la force pouvait à tout instant tenir lieu de raison³⁵.

Bonald oppose à la violence symbolique du nombre la perfection d'une décision unique et unanime, qui ne pourrait pas résulter des luttes de volonté et autres « formes mystérieuses de scrutin ». Ces intrigues affaiblissent la volonté générale et ne lui donnent que l'apparence de la légitimité. C'est un homme mutin, qui aurait naïvement cru son génie propre plutôt qu'aux ordonnances de son Créateur, qui serait la « cause secrète de[s] agitations éternelles » des sociétés³⁶. En l'absence de volonté générale, chaque particulier tente de constituer la société civile, jusqu'à sa dégénérescence ultime en anarchie et athéisme³⁷. Ces deux situations seraient les points les plus bas que les sociétés atteignent, avant qu'un législateur providentiel ne parvienne à imposer sa volonté et fasse revenir à une constitution naturelle³⁸.

Ce que Bonald cherche à isoler est donc un « combat entre l'homme et la nature, pour constituer la société »³⁹. Les faits historiques seraient marqués par cette lutte, manifestée par l'opposition de la « constitution monarchique et des institutions républicaines, c'est-à-dire, de la législation de la nature et de la législation de l'homme »⁴⁰. La Révolution et la Terreur auraient ébranlé, comme d'autres cas avant elles, un « pouvoir général » triple, analogue à la Trinité. Les lois de Dieu, celles du monarque et celles de ses dignitaires (la noblesse et le sacerdoce) auraient été bafouées par les révolutionnaires qui brisent l'ordonnancement organique du monde et déconstituent les sociétés⁴¹. Or, comme l'orgueil individuel en est la cause, les prémices des bouleversements vécus par Bonald sont décelées dans la Réforme.

La pensée politique de Bonald est indissociable d'une confrontation à l'histoire des sociétés religieuses, c'est-à-dire de l'Église romaine et des hérésies. La deuxième partie de la *Théorie du pouvoir politique et religieux* réhabilite l'influence directe de la révolution religieuse comme matrice spirituelle des sociétés non-constituées. L'individualité humaine que les réformateurs auraient promue est déconsidérée, car c'est elle qui aurait mené des

³⁵ *Ibid.*, p. 201.

³⁶ *Ibid.*, p. 196.

³⁷ *Ibid.*, p. 135.

³⁸ Voir l'ensemble du dixième chapitre du premier livre, portant sur les républiques, *Ibid.*, p. 196-207.

³⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 213-214.

⁴¹ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 149-150. « Le dogme de la souveraineté du peuple, en renversant cet ordre et détrônant Dieu, devait naturellement conduire à l'athéisme ».

protagonistes (Luther, Calvin, Rousseau ou Necker) à s'ériger en « *législateur* de la société politique et en *réformateur* de la société religieuse [en] donnant une *constitution* à l'une et à l'autre société »⁴².

Écrire une Constitution ou bâtir un État serait par conséquent impossible, dans la société politique comme dans la religieuse. Au contraire du principe naturel, la confusion provenant de la liberté laissée à chaque sujet d'exprimer une opinion secoue l'ordre immuable fondé sur la soumission à une loi indiscutable. L'examen devient le marqueur des républiques démocratiques, où l'homme constitue la société plutôt que l'inverse⁴³. À la manière des hérésies, les républiques privilégient la subjectivité et isolent l'individu du corps mystique des sociétés terrestres divinement instituées :

Dans la république, la société n'est plus un corps général, mais une réunion d'individus : comme la volonté générale n'est plus qu'une somme de volontés particulières, la conservation générale, qui est son objet, n'est plus que le bonheur individuel ; et l'on voit en effet le bien-être physique de l'homme compenser quelquefois dans les républiques sa dégradation morale, et le sacrifice de sa liberté sociale : tout s'y *individualise*, tout s'y rétrécit et s'y concentre dans la vie présente ; le présent est tout pour elles ; elles n'ont pas d'avenir. Tout ce qui est éternel dans la religion, tout ce qui est permanent dans la société y est à la fois détruit ou méconnu : on nie l'éternité des peines et des récompenses, la vie future, l'existence même de Dieu ; et dans le même temps la peine de mort, ce premier moyen de conservation dans la société, se change en une peine temporaire, les distinctions héréditaires en fonctions amovibles, la propriété foncière en revenus viagers ; l'homme devient une plante ou un animal, et Dieu même n'est que l'assemblage des êtres . J'observe les progrès successifs de ces opinions *désolantes* ; et en rapprochant non pas une ou deux sociétés, mais toutes les sociétés, je remarque avec effroi la marche combinée de l'athéisme, du matérialisme et du républicanisme⁴⁴.

La société fait corps, elle est une *Gemeinwesen* ou une *Gemeinschaft*⁴⁵. Il reviendrait à la religion seule véritablement chrétienne de donner une âme à ce corps, et son cadre de gouvernement au roi. Le volontarisme interventionniste des républiques se fonde au contraire sur la « nature de l'homme », à laquelle on ne saurait se fier⁴⁶. La mention de l'esprit turbulent et inquiet du républicanisme coudoie la dégénérescence de la religion publique en athéisme, les deux résultats du principe d'examen protestant.

Pour Bonald, il est donc naturel que des sociétés religieuses soient adaptées aux sociétés politiques forgées par les hommes et que toutes s'alimentent⁴⁷. Il affirme que la Réforme est

⁴² *Ibid.*, p. 121.

⁴³ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁵ Sur la différence entre *Gemeinschaft*, communauté assimilée à un organisme vivant, et les *Gesellschaften* dont Tönnies juge qu'elles sont au fondement des sociétés modernes poursuivant des buts rationnels, O. Christin, *Vox populi, op. cit.*, p. 81 *sqq.* ; Barbara Stollberg-Rilinger, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne », art. cit., p. 6.

⁴⁶ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 203.

⁴⁷ Voir le sixième chapitre du cinquième livre, portant sur la religion réformée. *Ibid.*, p. 617-620.

particulière pour être parvenue à établir durablement le principe de subjectivité dans l'histoire, pour avoir discuté irrévocablement du paradigme voulant que « les dogmes soient des rapports nécessaires dérivés de la nature »⁴⁸. Étant donné que toute constitution naturelle est monarchique, il irait de soi que les révolutions de la société religieuse « ont produit les républiques, et que les révolutions de la société politique ont produit les sectes »⁴⁹.

Conformément à cette conviction, Bonald analyse l'action de Luther comme une destruction du développement naturel, progressif et insensible de l'homme et de la religion chrétienne. La volonté particulière de Luther aurait causé une accélération néfaste des évolutions naturelles et affaibli la « seule religion qui puisse conserver »⁵⁰. Le réformateur allemand est un législateur de l'Église, qui modifie les lois éternelles de Jésus-Christ : il ouvre littéralement la boîte de Pandore de la liberté de critiquer et de la diversité des opinions⁵¹. La preuve des effets nuisibles causés par Luther résiderait dans la négation d'autres mystères par ses successeurs et d'autres hérétiques, qui déchirèrent la robe sans couture de la chrétienté en y intégrant des traditions humaines et lois inventées :

Les législateurs de la société religieuse, qu'on appelle des *réformateurs*, n'ont donc été que des esprits faux et bornés, qui, fermant les yeux à cette vérité, ont méconnu les développements *nécessaires* de la constitution religieuse : comme les législateurs des sociétés politiques, qui, en voulant donner des lois aux sociétés, et établir leurs rapports à la place des rapports de la nature, ont troublé son ouvrage, et méconnu les développements nécessaires de la constitution politique. [...] des innovations brusquement produites par la volonté particulière de l'homme ont toujours causé de grands troubles dans la société civile ; parce qu'après avoir formé une nouvelle société religieuse, les réformateurs ont été conduits malgré eux-mêmes, et par la force des choses, à former une nouvelle société politique. Le même effet a pu se remarquer dans les changements faits à la constitution politique des sociétés ; et c'est ce qui a fait naître tantôt la république au sein de la *réforme*, tantôt la réforme au sein de la république. Ainsi, quand les deux célèbres réformateurs du seizième siècle ont prétendu ramener la religion chrétienne à la pure doctrine de son fondateur et de ses premiers disciples, et qu'il leur a plu de regarder comme des inventions humaines toutes les pratiques ou les institutions qu'ils ne trouvaient pas expressément et textuellement dans l'Évangile, ils se sont trompés et ils ont trompé la société⁵².

L'esprit des hommes est-il assez éclairé et capable d'examiner les dogmes ? Bonald s'oppose catégoriquement à cette hypothèse. S'il attaque si directement les réformateurs, c'est parce que ces derniers auraient cru pouvoir répondre par l'affirmative⁵³. La dénonciation de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 451.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 453.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 454.

⁵¹ Sur cette sanctification de l'unité – monothéisme, monarchie et monogamie – que Bonald oppose à la diversité des Réformes, assimilées à la découverte du germe des démocraties et de la pluralité, cf. G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 167 *sqq.*

⁵² L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 554-555.

⁵³ *Ibid.*, p. 619-620. Il décrit une évolution du moine qui, de la défense des prétentions de son ordre, finit par s'élever contre Rome et se séparer de l'Église.

leur « orgueil effréné » explique la virulence de la confrontation avec la Réforme et le protestantisme, ce tracé de leur légende noire dans la littérature contre-révolutionnaire la plus radicale. Avec une plume plus affûtée que celle de son contemporain⁵⁴, Joseph de Maistre désigne cet individualisme débridé, qui rendrait le protestantisme ennemi de la souveraineté politique et religieuse sous toutes ses formes :

On ne s'exprime point exactement lorsqu'on dit que le protestantisme est, en général, favorable à la république ; il n'est favorable à aucun gouvernement : il les attaque tous ; mais comme la souveraineté n'existe pleinement que dans les monarchies, il déteste particulièrement cette forme de gouvernement, et il cherche les républiques où il a moins à ronger. Mais, là comme ailleurs, il fatigue la souveraineté et ne peut supporter le joug social. Il est républicain dans les monarchies et anarchiste dans les républiques⁵⁵.

L'examen, « caractère primitif et indélébile » du protestantisme, fait passer « de la raison nationale à la raison individuelle, et de l'autorité à l'examen, soumet toutes les vérités au *droit d'examiner* » : il est le coupable de cette dissolution de toute souveraineté naturelle. L'acceptation de la tolérance par les États protestants serait un signe de cette incapacité à trouver la vérité : il serait logique « que l'homme ou le corps qui examine et rejette une opinion religieuse ne peut [...] condamner l'homme qui en examinerait et rejetterait d'autres ». Or, tolérer toutes les opinions serait nocif pour l'union de la société, le consensus étant concurrencé par d'incessantes discussions qui relativisent tout : « tous les dogmes seront examinés et, par une conséquence infaillible, rejetés plus tôt ou plus tard »⁵⁶. En tant que souveraineté la plus constituée, la monarchie aurait donc logiquement tout à craindre du protestantisme.

L'expérience de l'exil, la confrontation avec l'athéisme jacobin et la proximité avec des prêtres réfractaires savoyards réfugiés en Suisse placent Joseph de Maistre, qui écrit depuis Lausanne, sur la pente de la haine du protestantisme. De Maistre estime que ce dernier exerce un « double rapport » sur les souverainetés, qui le rapproche du jacobinisme : il aurait une « action bruyante contre les souverainetés qui s'opposaient à son établissement, et son action sourde et délétère contre celles qui l'ont adopté »⁵⁷. Minoritaires, jacobins et protestants

⁵⁴ P. Nemo, « Chapitre 3. Les « théocrates » », art. cit. ; Pierre Glaudes, *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire. Trois essais sur un précurseur du romantisme français*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1997 ; Pierre Glaudes, « Protestantisme et souveraineté chez Joseph de Maistre » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 35-53.

⁵⁵ J. De Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », art. cit., p. 237. Sur l'activité de Maistre à Lausanne, qui commence à y travailler à une *Étude de la souveraineté* et des *Considérations sur la France* contre une brochure de Benjamin Constant, voir R. Triomphe, *Joseph de Maistre, op. cit.*, p. 170 sqq.

⁵⁶ J. De Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », art. cit., p. 236.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 222

s'opposent violemment aux puissances ; majoritaires et adoptés par l'État, ils le déconstituent en raison de l'incapacité à trouver le consensus, car ils divisent l'opinion :

ils substituèrent le jugement particulier au jugement *catholique* ; ils substituèrent follement l'autorité exclusive d'un livre à celle du ministère enseignant, plus ancien que le livre et chargé de nous l'expliquer. De là vient le caractère particulier de l'hérésie du XVI^e siècle. Elle n'est point seulement une hérésie religieuse, mais une hérésie civile, parce qu'en affranchissant le peuple du joug de l'obéissance et lui accordant la souveraineté religieuse, elle déchaîne l'orgueil général contre l'autorité, et met la discussion à la place de l'obéissance⁵⁸.

En s'écartant « de la constitution religieuse » davantage que Luther, Zwingli et Calvin sont des témoignages de cette dissolution du « *pouvoir conservateur* de la religion publique », affirme Bonald⁵⁹. Par la négation du « sacrifice perpétuel » du chef de l'Église et de sa présence réelle dans la messe, les deux individus auraient remplacé les sentiments religieux par une étude rigoureuse et austère, qui multiplia « à l'infini [des] formes différentes de sectes, comme elle multiplie à l'infini les formes de républiques [en raison de la] liaison secrète et intime de la société religieuse et de la société politique [appliquée] aux gouvernements et aux *religions* qui existent en Europe »⁶⁰.

Joseph de Maistre partage cette analyse lorsqu'il dénonce l'action de Calvin qui, en « s'emparant de la réforme déjà si mauvaise, en fit encore une œuvre française, c'est-à-dire une œuvre exagérée ». Calvin aurait donné un caractère invariable à sa secte qui, dans l'histoire, a fait « plus ou moins de mal suivant les circonstances, mais toujours elle a été et sera la même »⁶¹. Ce caractère dérive de la « discussion [mise] à la place de l'autorité, et le jugement particulier de l'individu à la place de l'infailibilité des chefs » ; l'*habitus* calviniste conduit à la contestation de toute autorité et à la multiplication des complots, prouvant que le calvinisme est une *hérésie civile*, qu'il est « anti-souverain par nature, il est rebelle par essence, il est ennemi mortel de toute raison nationale »⁶². Bonald cherche ainsi à faire des analogies entre Réforme et formes politiques lorsqu'il précise traiter de la révolution spirituelle en tant qu'analyste politique, pas de théologien⁶³.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 220-221. L'auteur reconnaît le rôle social du clergé et réfute toute idée d'éducation par l'initiative spontanée et contact direct avec la Bible. Cf. P. Glaudes, *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire*, op. cit., p. 10-11.

⁵⁹ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 624.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 628.

⁶¹ J. De Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », art. cit., p. 223.

⁶² *Ibid.*, p. 227 ; Michael Beintker, « Calvin und die Demokratie » dans Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann et Martin Sallmann (éd.), *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 ; Martin Ernst Hirzel et Martin Sallmann (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008.

⁶³ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 617-618.

Dans son analyse de l'histoire de l'Europe, il en délivre une philosophie où se décèle une opposition binaire entre républiques et monarchies. Contre Montesquieu, Bonald relativise la théorie du climat en insistant moins sur l'influence de ce dernier dans l'adoption d'une religion et d'un gouvernement temporel que sur les affinités entre les régimes politiques et les confessions, qui découlent plutôt d'une identité de principes. Avant Alexis de Tocqueville et sur un mode négatif, Bonald fait une typologie tranchée et globale, une « analogie des sociétés religieuses et des sociétés politiques [...] ». On compte dans l'Europe chrétienne quatre formes différentes de gouvernement, à chacune desquelles répond une religion absolument semblable dans ses principes constitutifs et dans ses formes extérieures »⁶⁴.

La métaphore des attractions électives qu'évoque de Maistre se lit, chez Bonald, dans la « liaison secrète et intime de la société religieuse et de la société politique, principe fondamental de la société civile ». Premièrement, les principes de la religion catholique répondraient au « gouvernement ou constitution monarchique », dont la « France-monarchie » de Louis XIV est prise comme incarnation. Bonald y retrouve le triple ordonnancement qui permet de conserver les sociétés : un souverain personnel (Jésus-Christ dans un cas et le roi dans l'autre), des lieutenants (la noblesse et le sacerdoce), puis des « corps chargés du dépôt et de l'interprétation des lois » (les États-Généraux et les conciles).

Moins constitué que le catholicisme et la monarchie, le « luthéranisme pur » est associé « gouvernement aristocratique héréditaire, comme celui de Venise, de Gênes, de Hollande, de quelques cantons suisses ». La répartition du pouvoir n'est pas clairement établie, le pouvoir général est moins centralisé et unique, car « le doge, l'avoyer et le stathouder » n'auraient qu'un droit de représentation. En n'admettant pas totalement « la présence réelle de Jésus-Christ », le luthéranisme serait également moins abouti⁶⁵. Dans un troisième temps, Bonald repousse le « gouvernement mixte de monarchie, d'aristocratie et de démocratie » des anglais et des anglicans, qui pencherait vers l'antagoniste direct de la royauté : le calvinisme démocratique⁶⁶.

Au « gouvernement démocratique, tel que celui de Genève, de quelques cantons suisses », Bonald fait répondre « le calvinisme, le puritanisme ou presbytérianisme ». Le pouvoir général, même en représentation, serait totalement inexistant :

dans les vrais principes de ce gouvernement, le pouvoir devrait être entre les mains de tous, ce qui veut dire que chacun devrait exercer son pouvoir particulier : mais comme la démocratie pure,

⁶⁴ *Ibid.*, p. 627-629. On retrouve le postulat, formulé plusieurs dizaines d'années plus tard par l'auteur de la *Démocratie en Amérique*, que « À côté de chaque religion se trouve une opinion politique qui, par affinité, lui est jointe ». Cité par Patrick Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 30.

⁶⁵ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 629.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 630-631.

selon Rousseau lui-même, est impossible, et qu'un gouvernement ne saurait aller avec tant de *pouvoirs* particuliers, on en a forcément restreint le nombre, et il n'y a qu'un certain nombre de citoyens qui, sous le nom de *conseil*, de *sénat*, etc. puissent exercer leur pouvoir et celui des autres⁶⁷.

Malgré cela, c'est un véritable vide de pouvoir qui survient dans ces démocraties, ainsi que dans le calvinisme. En outre, comme aucune « autorité enseignante [n'a] le dépôt de la doctrine », que « chacun y a le droit de faire usage de son esprit, pour interpréter les Ecritures ou les lois de la société », Bonald affirme que le « calvinisme pur est aussi impraticable que la démocratie pure ». Le palliatif du « conseil ou consistoire, qui décide, ou plutôt qui conseille en fait de dogme ou de discipline, et qui donne ses interprétations particulières pour la volonté générale », tente de contrer ce phénomène d'atomisation, sans succès. Il dépendrait en effet de « la multitude infinie d'interprétations particulières » et se dirige vers sa décomposition⁶⁸.

Pourquoi Bonald fait-il une analyse si péremptoire du calvinisme et de l'« attraction mutuelle qu'exercent l'un sur l'autre le calvinisme et la démocratie, une société politique sans pouvoir général ou sans monarque, et une société religieuse sans pouvoir général ou sans Dieu »⁶⁹ ? Ce rejet est fondé dans la haine pour la liberté moderne et découle directement du traumatisme de la Terreur⁷⁰. Bonald estime qu'elle est le signe le plus récent de l'interdépendance historique entre les sociétés politiques et religieuses les moins constituées. L'abolition de la royauté, concomitante avec les persécutions du clergé, serait une nouvelle preuve de l'alimentation mutuelle des principes religieux et politiques :

Tantôt la révolution politique se fit sur le plan de la révolution religieuse, comme dans les Provinces-Unies et à Genève, où le calvinisme précéda la forme de république qu'elles ont aujourd'hui ; tantôt la révolution religieuse se fit sur le plan de l'état politique, comme en Suisse, où la réforme politique avait précédé la réforme religieuse : nouvelle preuve de l'attraction mutuelle qu'exercent l'un sur l'autre le calvinisme et la démocratie, une société politique sans *pouvoir* général ou sans monarque, et une société religieuse sans *pouvoir* général ou sans Dieu⁷¹.

Le volet religieux de la Révolution favorise la perception négative de la religion calviniste par les deux exilés. La Constitution civile, reçue comme un calvinisme déguisé, démontrerait la théorie en présentant l'ultime étape de cette dégradation cyclique, constatée dans ces « lois religieuses [...] absurdes, immorales, attentatoires à la perfection ou à la liberté de l'homme intelligent »⁷². À la manière des pamphlets produits entre 1790 et 1792, Bonald énumère les

⁶⁷ *Ibid.*, p. 629.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 630.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 633.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 644.

⁷¹ *Ibid.*, p. 633.

⁷² Bonald, considérant que le détail de ces lois serait « infini », se borne à en énumérer « au hasard quelques exemples », *Ibid.*, p. 645.

éléments antireligieux de la Constitution civile, de l'élection des évêques à l'absence ecclésiologique de hiérarchie en passant par le refus de l'infailibilité. Il veut ainsi prouver que lois canoniques traditionnelles sont nécessaires à la conservation d'une société, à l'éloignement de ses divisions, à la conjuration de son inclination vers l'anarchie dès lors que l'on donne « à l'homme le droit de corriger la société, et au membre le droit de s'élever contre le corps »⁷³.

Par ce biais, Bonald cherche à convaincre les gouvernements à l'intransigeance et au retour au catholicisme et à la monarchie, après avoir constaté « distinctement quels étaient, parmi leurs sujets, leurs amis et leurs ennemis ; ils ont aperçu la liaison intime et secrète des opinions religieuses et des opinions politiques »⁷⁴. Principaux fauteurs de la déconstitution des sociétés, les calvinistes deviennent suspects en raison de l'infinité de sens donnée aux Saintes-Écritures, fruit de leur libre interprétation. L'examen protestant et la raison philosophique sont rejetés comme un tout, puisque le protestantisme n'aurait conservé aucun dogme, se fondant dans la philosophie :

Le principe que chacun est juge du sens de la loi ou des saintes Ecritures, ou pour mieux dire, qu'il n'y a dans l'Eglise nulle autorité extérieure et infailible, qui ait le droit de fixer le sens de la loi, devait ouvrir la porte à une foule d'interprétations différentes. Il devait arriver dans la société religieuse, ce qui arrive dans les société politiques où l'on s'est écarté de la loi fondamentale du *pouvoir* général⁷⁵.

Par conséquent et paradoxalement, tout en se présentant comme religion chrétienne, la confession calviniste serait une menace civile⁷⁶. Face à la multiplication de régimes politiques s'opposant à la monarchie constituée qu'est l'absolutisme de droit divin, l'examen subsume toutes les tendances révolutionnaires et le protestantisme devient le lieu de naissance de la « dégradation successive des vérités religieuses par les opinions de la Réforme : on pourrait le regarder comme *l'arbre généalogique* de l'athéisme »⁷⁷. Abasourdis par la violence et le spiritualisme de la Révolution française s'étant faite Église, de Maistre et Bonald en font la preuve de cette fin de cycle, matérialisée dans l'athéisme jacobin et dans les cultes républicains.

On peut trouver des raisons à cette image en négatif dans le pessimisme des deux hommes, qui portent un regard désenchanté sur la radicalisation de la Révolution après qu'ils l'aient soutenue à titre personnel. Le passage à la Terreur renforce leur conviction d'une nécessité de *fixer* l'esprit des hommes, ce que l'examen protestant ne saurait opérer⁷⁸. Après

⁷³ *Ibid.*, p. 648.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 947.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 659.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 649.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 660.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 707.

qu'ils aient constaté l'échec de la Révolution, ces individus préconisent un combat binaire et manichéen contre la division sous toutes ses formes que causerait la raison humaine, ferment de l'atomisation des sociétés. En laissant les hommes sans guide et dans une anarchie où ils s'entretuent, les réformateurs et les philosophes sont condamnés pour avoir promu la « tige trop féconde » de la foi en la raison humaine⁷⁹.

En replaçant ces représentations dans leur contexte de production et dans leur adhésion à un combat millénariste aussi puissant que leur désenchantement, on conçoit mieux la virulence des propos de Joseph de Maistre. Elle participe d'une lecture providentialiste de la Révolution et de l'histoire, qui conditionne l'amalgame entre opposition aux Lumières et résistance à toute forme de rapprochement entre les régimes politiques et la raison humaine⁸⁰. Sans s'arrêter aux différences séparant la foi protestante du XVIII^e siècle de celle du XVI^e siècle, Joseph de Maistre voit dans l'action de Calvin le programme des révolutions ultérieures, que la Providence contribuerait à entraver. C'est elle qui devrait littéralement guérir les souverains d'Europe d'un poison révolutionnaire balayant le continent. L'origine du mal serait à trouver dans ce XVI^e consubstantiel à la Réforme, qui brisa une unité que le Savoyard idéalise⁸¹ :

Le grand ennemi de l'Europe qu'il importe d'étouffer par tous les moyens qui ne sont pas des crimes, l'ulcère funeste qui s'attache à toutes les souverainetés et qui les ronge sans relâche, le fils de l'orgueil, le père de l'anarchie, le dissolvant universel, c'est le protestantisme. Qu'est-ce que le protestantisme ? C'est l'insurrection de la raison individuelle contre la raison générale, et par conséquent c'est tout ce qu'on peut imaginer de plus mauvais⁸².

L'agressivité des républiques condamnées

Si Bonald et de Maistre considèrent qu'une souveraineté capable de conserver la société dans son unité ne pourrait être que monarchique ou catholique, comment expliquer que des républiques puissent exister, s'établir et subsister ? Comment comprendre que des sociétés telles que les républiques et les confessions protestantes soient condamnées à « se déconstituer davantage » en raison de leur « principe de dégénération », mais qu'elles perdurent et concurrencent les sociétés naturelles⁸³ ? Les deux auteurs affirment qu'à terme, la Providence

⁷⁹ *Ibid.*, p. 625.

⁸⁰ P. Glaudes, *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire*, op. cit., p. 13.

⁸¹ Comme le précise Pierre Glaudes, Maistre évolue alors dans un milieu exprimant une forme de mysticisme, où plusieurs prêtres estiment que seul l'ultramontanisme permettra de conserver l'alliance entre les rois et les religions traditionnelles. En outre, en tant qu'exilés en territoires protestants, ces « catholiques exilés [voudraient] préserver scrupuleusement leur foi de toute atteinte [...] En dépit de l'hospitalité des protestants vaudois, Maistre et ses amis éprouvent le besoin de réagir contre le calvinisme ambiant, en sauvant leur identité par de flamboyantes professions de foi ». P. Glaudes, « Protestantisme et souveraineté chez Joseph de Maistre », art. cit., p. 38-39.

⁸² J. De Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », art. cit., 219-220.

⁸³ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 714.

les fera disparaître de par leurs divisions et atomisations internes dues à leur pluralité, qu'ils opposent à l'uniformité de la monarchie et du catholicisme. Or, cette réalité n'empêcherait pas le combat entre le principe d'unité et celui de diversité et, par extension, celui entre monarchies et républiques. La philosophie de l'histoire des deux écrivains isole cette lutte comme moteur, qui cause certes la suppression temporaire des sociétés constituées, mais qui condamne inexorablement les sociétés républicaines à s'éteindre et à laisser place aux sociétés les plus constituées. Dans ce cycle, le calvinisme serait la dernière étape avant l'anarchie et l'athéisme, à qui succéderont des formes unitaires de société.

Ce stade de double décomposition, la France l'aurait atteint entre 1792 et 1794⁸⁴. Si les protestants sont mis sur un pied d'égalité avec les jacobins, c'est pour une identité de principe dégénératif que les deux auteurs perçoivent dans une république se popularisant inéluctablement, alors que les cultes traditionnels ont été remplacés. La Terreur serait par conséquent un aboutissement, à savoir la réalisation des principes dégénératifs qui ne peuvent jamais s'arrêter : « les réformés ne peuvent s'arrêter à des rapports intermédiaires et équivoques, qu'il n'y a pas de milieu entre le catholicisme et l'athéisme : comme il n'y a pas, en dernière analyse, de milieu entre la monarchie et l'anarchie »⁸⁵. À ces graves imperfections et déséquilibres, Joseph de Maistre légitime une punition sévère : « la réaction de la souveraineté qui se défend [soit] proportionnée à l'action de l'ennemi qui l'attaque »⁸⁶. Or, étant donné que le calvinisme consisterait dans « l'indépendance des jugements, la discussion libre des principes et le mépris des traditions », il est l'un de ces adversaires actuels à terrasser pour être « ennemi mortel de toute souveraineté »⁸⁷.

En religion comme en politique, le seul remède à la dégénération résiderait dans l'autorité. La Providence, après avoir fait subir les convulsions révolutionnaires aux hommes, octroiera aux souverains spirituels et temporels la capacité de régénérer leurs sociétés, affirment de Maistre et Bonald. Ce dernier délivre un bref survol des « progrès du républicanisme en Europe », pour montrer de quelle manière la France présente l'ultime de ces « pas que chaque nouvelle république fait vers la désorganisation sociale »⁸⁸. La situation serait certes critique, mais Bonald indique son espoir de la réorganisation à venir. Le germe d'altération qu'il combat serait apparu dans la Suisse médiévale et de la première modernité. L'Ancienne Confédération

⁸⁴ J.-C. Martin, *La Terreur*, *op. cit.*

⁸⁵ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 628.

⁸⁶ J. De Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », art. cit., 226

⁸⁷ *Ibid.*, p. 222

⁸⁸ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 348 ; G. Barberis, *Louis de Bonald*, *op. cit.*, p. 39.

fait un premier pas vers la décomposition, encore timide, puisqu'elle sauvegarde plusieurs lois fondamentales qui la font perdurer, soit la religion publique, la noblesse et l'ascendant de la composante aristocratique sur la démocratique :

Les premiers symptômes de la maladie qui afflige l'Europe se manifestèrent, en Suisse, chez quelques hommes simples et pauvres, de qui l'on exigeait, dit-on, de l'argent qu'ils ne pouvaient donner, et des révérences qu'ils ne pouvaient pas faire [...] les cantons insurgés se confédérèrent, et se crurent libres, parce qu'on ne leur demanda plus ni révérence ni impôts. Successivement d'autres cantons accédèrent à cette confédération. Ils conservèrent tous une religion publique : quelques-uns retinrent la noblesse même avec une existence politique ; tous les grands cantons se constituèrent en aristocratie [...] je vois dans ces gouvernements une loi fondamentale, la religion publique⁸⁹.

Or, les bouleversements religieux du XVI^e siècle auraient favorisé la transmission du germe républicain aux Provinces-Unies, qui gardèrent seulement « l'apparence de lois fondamentales ». Cette fois, la religion publique disparaît complètement en raison de l'adhésion au calvinisme, alors que les composantes d'un pouvoir unitaire ne dominent plus, les Hollandais ayant « un roi, sans avoir de royauté ; une aristocratie, sans avoir de nobles »⁹⁰. Bonald voit la dernière étape de cette « désorganisation progressive du gouvernement républicain » à la fin du XVIII^e siècle : le calvinisme serait totalement déstructuré depuis la fin du XVI^e siècle, mais c'est avec la « république des Etats-Unis » que la société politique se décompose définitivement et ne tient plus les individus en bride : cette « forme du gouvernement qu'elle adopte est toute entière l'ouvrage de l'homme ; la nature n'y est pour rien. Aussi elle fait de grands progrès vers la désorganisation. Elle ne préfère aucun culte, et les traite tous avec une égale indifférence ».

La tolérance des opinions religieuses est un signe de la disparition du principe d'autorité au profit de la liberté dévoyée, commencement de la négation de toute « unité de *pouvoir* [comme] loi fondamentale des sociétés constituées ». En lui opposant « la *division des pouvoirs* » et en abolissant les distinctions sociales, l'Amérique donne à la France un plan de désagrégation qu'elle exagère, comme l'indiquait de Maistre. Le jacobinisme aurait aggravé et transgressé le vieux républicanisme et il serait logique que la France – monarchie la plus absolue sous Louis XIV – soit aussi celle qui pousse le plus loin les principes dégénératifs :

Culte, pouvoir, distinctions, tout y est individuel, rien n'y est social : il n'y pas même de vestige de lois fondamentales. La France s'érige en démocratie, et s'élève en un instant au plus haut période de désorganisation auquel une société puisse atteindre ; les Etats-Unis avaient toléré tous les cultes ; malgré quelques décrets hypocrites, la France les proscriit tous, et pour mieux anéantir la religion, elle en massacre les ministres. Les Etats-Unis avaient aboli la royauté, la France va plus loin : elle fait périr le roi [...] Les Etats-Unis avaient anéanti les distinctions ; la France détruit les familles distinguées. Les Etats-Unis avaient respecté la croyance de la Divinité ; la

⁸⁹ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 349-350.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 350.

France l'anéantit, et ses tyrans décrètent qu'elle existe, comme si Dieu était l'ouvrage de l'homme [...] C'en est fait ; la coupe de la destruction et du malheur est épuisée, la royauté et le roi, le culte et ses ministres, les distinctions et les personnes, la propriété et les propriétaires, l'homme, Dieu même, la France a tout détruit⁹¹.

Si les sociétés sur la voie de la déconstitution parviennent à se maintenir, c'est qu'elles tirent auparavant leur force de leur agressivité congénitale vis-à-vis de la stabilité des pouvoirs auxquels elles déclarent la guerre : hérésies et démocraties auraient besoin de l'altérité, elles ne pourraient subsister sans leurs antagonistes que sont les sociétés unitaires. En effet, Bonald et de Maistre ne leur attribuent aucune caractéristique positive, car elles ne sont que la contestation des idées et principes des sociétés constituées. À cet égard, la protestation de Luther et la négation de la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie par Zwingli et Calvin constituent des exemples invariablement repris pour démontrer ce paradigme. En outre, dès lors que le calvinisme serait adopté par un État, en l'absence d'un rival, Bonald impute à la recherche constante et chimérique d'un « parfait équilibre » entre démocratie et calvinisme les guerres d'Europe et les troubles internes aux États protestants⁹². Sans le savoir, les individus qui y font face subissent la lutte « secrète entre la religion réformée et le gouvernement monarchique [qui] tient à la nature des choses [et] entretient dans l'Etat une agitation intestine, qui doit durer jusqu'à ce que la religion soit constituée comme le gouvernement »⁹³.

Le calvinisme ne pourrait donc s'accorder avec une monarchie ou une aristocratie, et une démocratie ne pourrait subsister en conservant le catholicisme. La Révolution de l'État le plus peuplé d'Europe serait l'exemple paroxystique de ce processus cyclique. En outre, ce cas est parfaitement inédit en raison de l'importance démographique de la France devenue républicaine, alors que les démocraties et aristocraties étaient faibles, petites, presque insignifiantes. Néanmoins, malgré la puissance de la Grande Nation et sa force d'agression redoutable, congénitale au principe républicain d'opposition aux sociétés constituées, la fragilité interne à la démocratie et au calvinisme n'aurait pas disparu. La désorganisation sous la Terreur et l'instabilité du pouvoir en seraient la preuve :

l'on commença par détruire l'homme social, c'est-à-dire le prêtre ou le noble [...] bientôt on détruisit le simple citoyen [...] les factions commencent dans l'assemblée et les dissensions dans le royaume, et vont toujours croissant : Chacun veut manifester sa *volonté* particulière [...] tendance irrésistible du *pouvoir* une fois partagé⁹⁴.

⁹¹ *Ibid.*, p. 351.

⁹² *Ibid.*, p. 634.

⁹³ *Ibid.*, p. 640.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 303-304.

Cet épilogue des principes promus dans le calvinisme se repère dans l'immédiateté de la Révolution, dans son rythme effréné et dans la succession de ses législations, basées sur des contingences humaines : l'alternance des « constitutions de 1789, 91, 93, 94, 95 » est dénoncée comme marqueur du principe de discussion des vérités, comme « preuve évidente que le *pouvoir* une fois écarté de son principe, qui est l'unité, a une tendance irrésistible à se diviser sur tous les membres de la société »⁹⁵. À cette anarchie politique, la déchristianisation aurait présenté le pendant religieux, puisqu'une société civile est composée de deux volets : « Et qu'on ne dise pas que la révolution française a été une révolution purement politique, il serait plus vrai de dire qu'elle a été purement religieuse, et qu'au moins dans ceux qui l'ont secrètement dirigée [...] il y a eu encore plus de fanatisme d'opinions religieuses que d'ambition de *pouvoir* politique »⁹⁶.

Peu importe de savoir quelle pourrait être la participation des calvinistes aux troubles : vu que le calvinisme est consubstantiel au jacobinisme en raison de leur identité de principes, il est l'ennemi le plus aisé à désigner lorsqu'il est présenté comme l'étape précédant l'anarchie et l'athéisme, le « *nec plus ultra* de la désorganisation religieuse et politique, de la destruction physique et morale des êtres qui composent la société. La France calviniste et démocratique en a offert la preuve »⁹⁷. Les monarchistes, en soulignant qu'il n'y aura pas de milieu entre monarchie et république, renforcent donc le rejet global de tout système qui ne concordera pas avec le catholicisme véritable et la monarchie de droit divin :

En même temps qu'elle établissait une constitution prétendue monarchique qu'on a fort bien appelée une *démocratie royale*, elle fondait une religion bizarre qu'on pourrait appeler un *catholicisme presbytérien*. Cette religion est devenue un pur calvinisme, lorsque le gouvernement est devenu purement démocratique ; et enfin a dégénéré en athéisme public ou social, lorsque l'anarchie a été constituée dans le gouvernement révolutionnaire⁹⁸.

Le passage de la France à l'anarchie prouve l'incapacité du calvinisme et de la démocratie à mettre fin à un phénomène irrémédiable de discussion généralisé, qui aboutit à une table rase. Or, en raison de l'agressivité des républiques contre tout principe de stabilité et de la puissance démographique de la France, cette raison individuelle serait exportée vers les autres États, sans égard pour leurs formes de gouvernement. Si la France répand la Révolution, c'est parce que, à la manière d'un virus, elle aurait besoin de tissus à coloniser :

⁹⁵ *Ibid.*, p. 301.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 652.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 639.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 631.

Les lois religieuses des sociétés autres que la société catholique ne sont donc pas des conséquences *nécessaires* des lois fondamentales, ni des rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres ; elles ne sont donc pas des sociétés constituées [...] c'est-à-dire que ces sociétés ne peuvent exister, mais qu'elles voudraient exister ; c'est-à-dire qu'elles ont un principe d'inquiétude, qui n'est autre chose qu'une tendance à exister, ou à se constituer. Elles n'existeront donc pas, ou si elles existent quelque temps, elles n'existeront que dépendamment de quelque autre société, et elles auront hors d'elles-mêmes, et dans une autre société, la cause de leur existence. Elles seront donc dépendantes d'une autre société : si elles sont dépendantes, elles seront faibles, et elles arriveront au dernier moment de leur existence par une détérioration progressive⁹⁹.

Ce « principe intérieur de dépendance et de détérioration »¹⁰⁰, Bonald l'illustre par son analyse de la Réforme, qui ne serait qu'une innovation fondée dans l'opposition à la société aboutie qu'est l'Église romaine, portant « en elle-même le principe de son existence et les moyens de sa conservation ; donc elle sera indépendante »¹⁰¹. Comme le calvinisme et les républiques démocratiques n'ont « que des lois fondamentales *négatives*, point de roi, point de distinctions héréditaires », il est logique que le catholicisme et les monarchies soient les ennemis les plus indiqués :

On peut remarquer la même chose dans les sociétés religieuses : la religion catholique *affirme* la présence réelle de l'Homme-Dieu dans le sacrifice, la nécessité de la consécration sacerdotale, l'infailibilité de l'Eglise. Les sociétés réformées *nient* la présence réelle, la succession spirituelle des ministres du culte, l'autorité de l'Eglise : or un dogme *négatif* est à portée de tous les esprits ; car, comme je l'ai déjà dit, il ne faut pas de raisonnement à qui ne fait que nier, et c'est une des causes de la facilité avec laquelle se propagent les opinions religieuses¹⁰².

L'affirmation en dispute à la remise en doute critique, alors que l'aspect positif et sentimental du culte catholique tranche avec l'austérité raisonnée du calvinisme. L'opposition est naturelle et, au cas où la monarchie serait inexistante, ce sont d'autres républiques qui font les frais de cette dissolution absolue, car toutes sont « nées dans la guerre [qui] ne se soutiennent que par l'opposition ». Par exemple, les calvinistes pourraient s'allier à des monarques, mais, à terme, la recherche d'adéquation des principes protestants avec la démocratie ne pourrait qu'aboutir à la destruction systémique¹⁰³ :

L'histoire donne des preuves bien plus décisives de la tendance du calvinisme à s'allier au gouvernement despotique : en Angleterre, le calvinisme a abouti au despotisme de Cromwell ; en France, il a fini par la tyrannie de Robespierre. Si le calvinisme tend à établir la démocratie, si la démocratie tend à appeler le calvinisme, un Etat calviniste et démocratique tout à la fois sera donc parfaitement tranquille, puisqu'il y aura un rapport parfait entre son gouvernement religieux et son gouvernement politique : on se tromperait de le croire. J'en appelle aux faits. Il n'y a qu'un

⁹⁹ *Ibid.*, p. 650.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 657.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 651.

¹⁰² *Ibid.*, p. 698.

¹⁰³ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 657.

seul Etat en Europe, celui de Genève, où le pur calvinisme se trouve réuni à la démocratie aussi pure qu'elle puisse exister ; et cependant l'exiguïté du territoire, le petit nombre des sujets, les habitudes des citoyens, l'avantage de la position, la garantie de trois puissances n'ont pu y maintenir quinze ans de suite un état supportable de tranquillité : et Rousseau appelle Calvin un profond politique ! Je dis plus : Dieu lui-même ne pourrait, sans un miracle toujours subsistant, maintenir la paix dans une société sans *pouvoir* religieux et sans *pouvoir* politique, et dans laquelle il n'existe aucun frein, ni pour les volontés dépravées, ni pour les actes extérieurs de ces mêmes volontés. J'ai dit que Genève était le seul Etat calviniste et démocratique à la fois. En effet, toutes les autres démocraties d'Europe sont catholiques, ou toutes les aristocraties sont réformées. Et remarquez la différence même politique des deux religions. Les républiques catholiques, italiennes ou suisses, sont plus tranquilles que les républiques réformées de la Suisse ou des Provinces-Unies. La religion catholique se prête à la démocratie de Zug, comme à l'aristocratie bourgeoise de Lucerne¹⁰⁴.

Si l'exiguïté du territoire, une confédération dans laquelle des aristocraties ont l'ascendant ou la puissance diplomatique des monarchies peuvent expliquer le maintien momentané de certaines républiques, à terme, toutes se consomment mutuellement à l'interne et à l'externe. En effet, la République française, première « démocratie qui existât par elle-même », exerce son pouvoir nocif sur d'autres États républicains¹⁰⁵. Auparavant, des monarchies conservaient paradoxalement de petites républiques anciennes, car elles les protégeaient afin de garantir un équilibre à l'Europe. L'universalisme jacobin et la violence de la Révolution modifient cette balance :

ce bien-être, qu'on goûte dans quelques républiques, c'est aux monarchies qu'elles le doivent [...] Les républiques sont des fractions des sociétés monarchiques en général [...] la plus grande société républicaine est, en Europe, dépendante, comme la plus petite ; l'Allemagne a besoin, comme Genève, que des monarchies étrangères garantissent sa constitution, c'est-à-dire maintiennent sa tranquillité [...] la destruction de la monarchie française entraînerait inévitablement et prochainement la destruction de toutes les républiques de l'Europe [...] L'état de la Pologne, de la Hollande et de quelques parties de la Suisse offre la preuve de cette assertion¹⁰⁶.

C'est la position éminente de la France « aînée des sociétés de l'Europe », qui donne son caractère inédit aux bouleversements que Bonald et de Maistre vivent, mais qui serait également la preuve de l'action de la Providence à l'œuvre. La France républicaine, qui annihile une espèce de paix monarchique idéalisée et européenne, serait une punition de l'humanité par la Providence, une purification nécessaire avant le retour naturel à l'unité. Puisque ce schéma s'applique à toute l'Europe et toute la chrétienté, le fait que la France exporte son régime à d'autres républiques s'appréhende par cette vision providentialiste de l'histoire et de l'actualité.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 638.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 347-348.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 357-358.

Si la Suisse avait donc posé le germe d'un principe de dissolution en Europe, elle ferait désormais les frais du principe d'agrandissement de la nation française, qui « déploie des ressources inconnues et une force irrésistible »¹⁰⁷. Nonobstant l'alliance pluriséculaire des cantons de l'Ancienne Confédération avec les rois de France, protecteurs et soucieux du « principe de conservation et non d'agrandissement » des États d'Europe, la nouvelle République renie ce « système de protection et d'amitié ». Fidèle aux principes de déstabilisation de toute altérité, la France oppresse l'État que l'Europe prenait comme un modèle de république :

la Suisse république ne peut être considérée, et moins encore aujourd'hui, comme un Etat indépendant. Elle était protégée par la France monarchique, elle est opprimée par la France république [...] Désormais humble satellite, la Suisse suivra les mouvements irréguliers de cette planète, ou sera absorbée dans son tourbillon¹⁰⁸.

En 1798, quelques mois avant la Révolution helvétique et l'occupation de la Suisse par les armées du Directoire, Joseph de Maistre fait un constat identique, qu'il explique par la « nature intime du protestantisme qui le rend ennemi de toute espèce de souveraineté, comme la nature du catholicisme le rend l'ami, le conservateur, le défenseur le plus ardent de tous les gouvernements »¹⁰⁹. Les rois de France, certes catholiques, conservaient l'intégrité des cantons en obéissance à Dieu : ses voies étant impénétrables et les princes d'ordonnances divines, les monarques n'auraient eu aucun intérêt à subvertir les démocraties et aristocraties de Suisse. Nation sans Dieu, la France républicaine exploite la division interne des Suisses – directement due à la pénétration des principes calvinistes en son sein – pour envahir ce territoire sans connaître d'opposition sérieuse :

Dans les républiques, l'image même de la souveraineté lui déplaît ; il la poursuit comme la réalité ; et, cherchant toujours à donner l'autorité au plus grand nombre, il tend sans cesse vers l'anarchie. L'époque où nous vivons a présenté dans ce genre un spectacle intéressant : on a vu des républiques fédératives, mais divisées de religion, soumises au venin de la Révolution française ; et l'œil le moins attentif a pu en suivre les effets. Dans les états protestants, les souverains ont tremblé ; peut être même que l'essence du gouvernement a été altérée sans retour ; mais, dans les états catholiques, la souveraineté religieuse combattant pour son alliée, les peuples, inébranlables dans leur fidélité, n'ont pas fait un pas vers les principes français¹¹⁰.

Spectateur des troubles politiques de Suisse, de Maistre intègre les difficultés internes aux cantons à sa démonstration globale et philosophique. Il fait de la Confédération, qui bénéficiait de l'image idéalisée d'une république sauvage et naturelle, un chaos où aucun

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 299-300.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 939.

¹⁰⁹ J. De Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », art. cit., p. 235.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 237.

pouvoir n'est capable de s'opposer aux velléités d'un voisin passé de protecteur à agresseur¹¹¹. Avec l'établissement d'un régime unitaire sur le modèle français en 1798, la Suisse devient alors un observatoire théorique pour ces écrivains français, qui estiment que des enjeux propres à la République-sœur s'y jouent en plus petit.

Du retour naturel à l'unité

À la suite du coup d'État de Napoléon et de son emprise sur le pouvoir en France, Bonald et de Maistre estiment qu'à partir de 1799, l'Europe amorce son virage vers le retour de l'unité spirituelle et politique. Dans la Confédération suisse, ces notions sont mises à l'épreuve et analysées à l'aune des événements qui s'y succèdent. Les deux écrivains y voient à l'œuvre la lutte entre les principes unitaires et pluralistes. L'enchaînement de révolutions cantonales puis l'annexion de Genève à la France et l'essor d'un patriotisme suisse analogue à celui des révolutionnaires français s'expliquent par la forte circulation des acteurs entre ces deux espaces, ainsi que le démontrent les parcours de Necker, de Mallet du Pan et de Joseph de Maistre¹¹².

En Suisse, la Révolution française porte un principe politique d'égalité qui ébranle les cadres des sociétés oligarchiques des cantons, où les hiérarchies anciennes sont contestées¹¹³. On le remarque dans les *Lettres de Jean-Jacques Cart à Bernard Demuralt, trésorier du Pays de Vaud, sur le droit public de ce pays, et sur les événements actuels*. L'auteur reproche à Berne d'exclure la bourgeoisie de la participation aux privilèges, d'accaparer les ressources et de renier la Constitution du Pays de Vaud¹¹⁴. En 1793, il affirme que les anciens « Suisses

¹¹¹ Les pouvoirs urbains sont confrontés depuis le début du XVIII^e siècle à une contestation de leur prééminence par les campagnes. Cf. François Walter, *Histoire de la Suisse*, tome 3, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2009, p. 15. Celui-ci considère la Suisse « comme la région la plus conflictuelle du Saint Empire germanique [...] par le nombre des émeutes urbaines et des révoltes paysannes ». *Ibid.*, p. 28.

¹¹² Dominique Quadroni, « Révolutions genevoises », *DHS* ; Henri-Alexandre Stauffach, *Avis aux Suisses sur leur position envers le Roi de France*, Paris, Louis Fauche-Borel, 1791. L'auteur, proche des aristocraties, cherche à détourner les Suisses de leur alliance avec la France, considérant que le roi est prisonnier de son peuple, les cantons devant dès lors refuser de le renouvellement des capitulations militaires pour affaiblir la France entrant dans la guerre de première coalition dès 1792 ; F. Walter, *Histoire de la Suisse*, *op. cit.*, p. 54. Joseph Bénétruy, *L'atelier de Mirabeau*, *op. cit.* ; La mutinerie d'une garnison dans la ville de Nancy, s'opposant aux officiers qui retiendraient la solde, devient un épisode érigé en mythe par les patriotes. Le régiment suisse de Châteaueux fait partie de la rébellion réprimée. La grâce que l'Assemblée accorde aux Suisses envoyés aux galères est ainsi célébrée par les Parisiens au printemps 1792, leur bonnet devenant emblème jacobin. Cf. Alain-Jacques Czouz-Tornare, « Les formations suisses, substituts aux gardes nationales dans les capitales provinciales en 1789-1790 », dans Serge Bianchi, Roger Dupuy (éd.), *La Garde nationale. Entre nation et peuple en armes. Mythes et réalités, 1789-1871*, Rennes, Presses universitaires, p. 223-248 ; Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1971 ; Ariane Brunko-Méautis, « Club helvétique », *DHS*. Ariane Brunko-Méautis, *Le Club helvétique de Paris (1790-1791) et la diffusion des idées révolutionnaires en Suisse*, Neuchâtel, La Baconnière, 1969.

¹¹³ F. Walter, *Histoire de la Suisse*, *op. cit.*, p. 10 ; Barbara Stollberg-Rilinger, « Rituelle des Konsenses ? Ständische Partizipation im frühneuzeitlichen Europa », *Gerald Stourzh Vorlesung zur Geschichte der Menschenrechte und der Demokratie*, 2012.

¹¹⁴ F. Walter, *Histoire de la Suisse*, *op. cit.*, p. 27.

combattant pour leur liberté » étaient de « véritables sans-culottes »¹¹⁵. Or ses exigences sont hybrides, à cheval entre l'intégration des exclus aux privilèges d'Ancien Régime et l'adhésion aux principes novateurs et universalistes de la Révolution jacobine¹¹⁶. L'image idéalisée de la Suisse colportée par Rousseau et les philosophes est donc concurrencée par des patriotes qui en appellent à une intervention française et à l'établissement d'une liberté qui diffère du républicanisme oligarchique des cantons¹¹⁷. Pour les partisans des idéaux français, la lutte pour la liberté l'emporte sur les considérations confessionnelles et les privilèges s'effacent devant l'égalité entre citoyens¹¹⁸ :

La différence du culte ne doit point être un obstacle à cette sainte union, quand il s'agit des intérêts civils & politiques. Suisses des villes & des campagnes, Suisse Allemands, & Romans, catholiques & non-catholiques, imitez les François ; unissez-vous comme des frères, & montrez à l'univers entier que, quand il s'agit de la cause commune, vous savez marcher sur les traces de vos valeureux ancêtres, & défendre avec le même courage l'héritage précieux de la liberté qu'ils vous acquièrent au prix de leur sang, & que vous ne pouvez laisser perdre sans compromettre & votre gloire & votre bonheur. La régénération de ce bonheur public ne rencontrera pas en Suisse les mêmes obstacles qu'en France. Vous n'avez pas, comme ici, l'autorité royale à respecter, des ministres intrigans à dévoiler, des armées de combattans à dissiper, deux ordres riches & altiers, le haut clergé & une fière noblesse à rabaisser, des financiers orgueilleux à terrasser, des tribunaux puissans à subjuguier, une dette immense à acquitter. Chez nous, pour être heureux, que s'agit-il de faire ? Arracher à une poignée de magistrats usurpateurs, la puissance dont ils abusent, secouer

¹¹⁵ Jean-Jacques Cart, *Lettres de Jean-Jacques Cart à Bernard Demuralt, Trésorier du Pays de Vaud, sur le droit public de ce Pays, et sur les événemens actuels*, Paris, Chez les Directeurs de l'Imprimerie du Cercle Social, 1793, p. 43.

¹¹⁶ On pourra malgré tout rappeler la multiplication de révoltes des campagnes – initialement sans rapport avec les prétentions universalistes françaises – de campagnes réclamant l'égalité avec la ville. À Zurich en 1794, à Bâle ou encore dans le Bas-Valais, sujet des dizains du Haut-Valais. F. Walter, *Histoire de la Suisse, op. cit.*, p. 59 ; R. Graber, *Bürgerliche Öffentlichkeit und spätabolutistischer Staat, op. cit.*

¹¹⁷ Louis-Marie Prudhomme, *Révolutions de Paris, dédiées à la Nation*, 29 oct. 1792, p. 84 ; Jean Desonnaz, *Les crimes du 10 août dévoilés par les patriotes suisses & les efforts qu'ils ont fait pour les prévenir*, s.l., s.n., 1792, p. 12. Extraits reproduits dans le journal de Louis-Marie Prudhomme, *Révolutions de Paris, dédiées à la Nation*, 7 oct. 1792, p. 83-89 ; C. Walker, *Histoire de Genève, op. cit.*, p. 139. Voir également Jean-Claude Rebetez et Damien Bregnard (éd.), *De la crosse à la croix. L'ancien Évêché de Bâle devient suisse (Congrès de Vienne - 1815)*, Neuchâtel, Porrentruy, Alphil - Presses universitaires suisses, Fondation des Archives des l'ancien Évêché de Bâle, 2018. Pour Vaud, Cart rédige un mémoire adressé au Directoire français, où il estime qu'il est nécessaire d'annexer le pays de Vaud, Genève et le Valais. Cf. Jasmine Menamkat, *Patriotes et contre-révolutionnaires. Luttres pamphlétaires dans le canton du Léman sous la République helvétique*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 2005.

¹¹⁸ Victor Monnier, « Aperçu de la destinée des droits fondamentaux sous la République helvétique (1798-1803) » dans *Les droits de l'homme et la constitution. Études en l'honneur du Professeur Giorgio Malinverni*, Genève, Schulthess, 2007, p. 229-249. Guillaume Tell est l'objet d'une vaste récupération, qui en fait un symbole de la lutte de la liberté contre la tyrannie. Voir par exemple une gravure qui présente deux médaillons de Guillaume Tell autour d'un faisceau coiffé d'un bonnet de liberté. Tell y est présenté comme vengeur de la liberté de son pays en 1307, tyrannicide et fondateur de la République helvétique, avec trois compagnons. Jean-Baptiste Poisson, *Guillaume Tell. Dédié à la section du même nom*, s.l., 1794 ; Anonyme, *Les 3 libérateurs de la Suisse. Dédiés aux Citoyens Français le 14 juillet 1789*, s.l., 1789. Voir annexes fig. 9. Cf. Thomas Maissen, « Der Freiheitshut. Ikonographische Annäherungen an das republikanische Freiheitsverständnis in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft » dans Georg Schmid, Martin van Gelderen et Christopher Snigula (éd.), *Kollektive Freiheitstsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400 bis 1850)*, Frankfurt, Peter Lang, 2006, p. 133-145.

le joug onéreux & avilissant qu'ils nous imposent, réclamer nos loix & notre constitution, qu'ils défigurent ; voilà notre ouvrage¹¹⁹.

Le hiatus entre les libertés cantonales des membres de l'alliance des XIII cantons et de la liberté mûe par les « principes français » est bien perçue par de Maistre et Bonald. Ce dernier intègre la Suisse à sa *Théorie* pour en faire l'idéal-typique des dérèglements internes aux républiques, d'autant plus si elles sont calvinistes. Le publiciste affirme que l'essor du patriotisme suisse et la multiplication des appels à l'annexion à la France sont des signes d'un retour à l'unité naturelle, après qu'une république plus puissante ait agressé la société suisse, variable et défectueuse¹²⁰. Ainsi, les menaces que le Directoire exerce aux frontières, entre 1792 et 1798, sont analysées en tant que preuve de la démonstration de Bonald. Depuis l'Allemagne, il soutient que la Suisse sera englobée par son ancien protecteur et, qu'à terme, les deux États reviendront à l'unité politique et religieuse.

Cette satellisation progressive serait due à la faiblesse de l'esprit public des deux principaux cantons de Suisse, les protestants Zurich et Berne : on ne pourrait considérer la Confédération « comme *puissance*, que dans les deux cantons *réformés* de *Berne* et de *Zurich* »¹²¹.. Plus riches et plus puissants que les autres, ils définissent une Suisse qui aurait été incapable de protester contre le massacre de ses soldats aux Tuileries, en août 1792. En 1795, Bonald passe en revue les territoires où la France, qui a « attaqué la société générale avec de puissantes armées et des opinions plus puissantes encore », étend son emprise¹²². Il s'étonne du manque de réaction des Confédérés aux « outrages que la Suisse a reçus, en pleine paix, de la France, son alliée ». L'immobilisme de la Diète est imputé à la pénétration des idéaux des Lumières à Berne et Zurich, qui distingue leurs républiques de celles de leurs ancêtres, qui conservaient une religion publique et des lois fondamentales. Désormais, les deux cantons n'auraient plus rien à opposer aux menaces qu'exercent la Convention, puis le Directoire :

A la première nouvelle de ces attentats inouïs dans l'histoire, les Suisses du XV^e siècle, les Suisses pauvres et religieux se seraient réunis en diète générale, auraient ordonné un deuil universel à tous leurs sujets, imposé tous leurs citoyens, rappelé tous leurs soldats, armé toute leur jeunesse, et demandé, les armes à la main, la plus prompte punition de tant de forfaits, la réparation la plus éclatante de tant d'outrages. La Suisse riche et réformée, la Suisse qui vend des soldats à toutes les puissances, et qui prête de l'argent à toutes les banques, n'a eu ni hommes ni argent pour venger ses enfants et son honneur. Cependant ces gouvernements étaient trop éclairés pour ne pas sentir qu'il importait peut-être à leur sûreté de saisir cette occasion de soutenir leur réputation d'énergie républicaine, de hauteur, de courage, que les anciens faits des Suisses leur avaient

¹¹⁹ Anonyme [Jean-Nicolas Castella?], *Lettre aux communes des ville, bourgs et villages de la Suisse et de ses alliés, Ou l'aristocratie suisse dévoilée*, [Paris?], s.n., 1790, p. 14.

¹²⁰ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 160.

¹²¹ *Ibid.*, p. 945.

¹²² *Ibid.*, p. 948.

méritée, que des voyageurs enthousiastes leur conservaient, et qui, reçue dans toute l'Europe sans examen, formait au fond leur meilleure défense. Que la France devînt monarchie ou qu'elle restât république, il était intéressant pour les cantons de mériter la reconnaissance de l'une, ou d'inspirer du respect à l'autre [...] On ne peut douter que les cantons n'aient senti qu'en dissimulant une injure aussi grave, ils s'effaçaient eux-mêmes de la liste des puissances ; qu'ils donnaient à l'Europe la mesure de l'affaiblissement de l'esprit public en Suisse ; qu'ils révélaient à leurs voisins le secret de leur faiblesse et aux mal intentionnés celui de leur frayeur¹²³.

Ce sacrifice de dignité serait directement imputable au protestantisme raisonné de Berne et Zurich, incapables de s'appuyer sur une religion publique apte à « comprimer l'essor de l'esprit public ; au lieu de l'exciter »¹²⁴. L'augmentation des troubles internes et l'attentisme de la Diète sont les symptômes de la disparition des vertus des Suisses protestants, qui exercent leur hégémonie sur les autres cantons. La religion ne serait plus un sentiment, mais une vague opinion déiste, ainsi que le précise Bonald dans un passage qu'il est nécessaire de citer longuement :

La philosophie, qui ne voit dans l'homme que son corps, et qui n'accorde à ses espérances que la terre, déclame contre la guerre, et décore son matérialisme du nom d'humanité ; mais en même temps, comme elle ne fait de l'homme qu'un animal, jouet des événements et d'un sort aveugle, elle inspire à l'homme un mépris pour son semblable qui aggrave les horreurs de la guerre : car il est à remarquer que la guerre n'a jamais été faite, chez les nations modernes, avec une plus effroyable profusion de l'espèce humaine, que par un roi philosophe et un peuple philosophe. La religion, au contraire, qui ne voit dans l'homme que la plus noble partie de lui-même, son âme, et qui place ailleurs sa destination et son bonheur, cherche à lui inspirer le mépris de la vie, principe de toutes les actions utiles à la société. Elle fait aux rois un crime d'une guerre injuste, mais elle leur fait un devoir d'une guerre légitime ; mais au milieu des combats, elle avertit l'homme que l'homme est à l'image de la Divinité, et elle veille aux intérêts de l'humanité, par les sentiments qu'elle inspire à l'homme pour son semblable, et par les idées qu'elle lui en donne. Il est aisé de sentir quelle est la différence, pour la société, des opinions du matérialisme aux sentiments de la religion. Le matérialisme donne à l'homme l'amour de soi et le mépris de ses semblables : la religion, au contraire, lui inspire le mépris de lui-même et l'amour des autres. Il est utile de faire observer quelle est, pour un peuple, la différence des opinions philosophiques aux sentiments religieux. Un peuple philosophe, c'est-à-dire dont la religion est *opinion* et non *sentiment* ; un peuple commerçant, c'est-à-dire qui met l'amour de la propriété à la place de l'amour de l'homme, n'a plus de vertus publiques, plus de caractère, plus de force, c'est un peuple éteint. Les circonstances présentes en ont offert l'exemple, et la Suisse en a fourni la preuve¹²⁵.

Si la Suisse connaît une « fermentation générale », elle est directement imputable à la compromission du protestantisme avec le matérialisme philosophique. Cette réalité n'était pas nuisible lorsque la France monarchique protégeait la Suisse en tant que pouvoir conservateur. Or, avec l'abolition de la monarchie française, l'équilibre européen a été annihilé et la Suisse en fera les frais :

¹²³ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 946.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 948.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 945.

C'est fait de la Suisse, si son *pouvoir* conservateur, le roi de France, n'est pas bientôt rétabli sur son trône : déjà il s'est manifesté, dans plusieurs endroits, des germes de mécontentement ; déjà l'on a réclamé *les droits de l'homme* : or, *dans une république, des troubles qui ont une fois commencé ne finissent que par une révolution* »¹²⁶.

La Confédération suivrait résolument les destinées de la France. Par conséquent, Bonald la prend comme échantillon afin d'attester de la véracité de ses écrits : lorsque le Directoire succède à la Convention en 1795, Bonald voit déjà dans ce changement de régime une étape vers la reconstitution d'un pouvoir davantage unifié¹²⁷. L'écrivain intime donc à la France de conduire ce mouvement, après avoir « favorisé l'établissement de la république en Suisse, en Hollande, en Amérique [...] garanti, en Allemagne, l'existence politique de la religion *réformée* [...] répandu dans toute l'Europe, la philosophie de l'athéisme et de l'anarchie ». La responsabilité du Directoire serait de faire revenir ses satellites, « par l'exemple de ses vertus aux principes conservateurs des sociétés »¹²⁸. Après avoir donné la preuve bouleversante d'une désagrégation opérée à un rythme inédit et de l'agression de toutes les sociétés constituées, la France post-jacobine emmènerait l'Europe vers la réhabilitation du pouvoir et de la religion uniques :

Une société politique constituée, une fois écartée de la constitution, ira donc en s'éloignant davantage, jusqu'au dernier terme de la dépravation politique, qui est l'exercice de tous les pouvoirs particuliers ou l'*anarchie*. Une société religieuse, une fois écartée de la constitution, ira donc en s'éloignant toujours davantage, jusqu'au dernier terme de la dépravation religieuse, qui est la destruction, ou plutôt l'oubli du pouvoir général, par le débordement de toutes les opinions ou l'*athéisme*. La France, dans sa déconstitution politique et religieuse, a donc atteint le dernier terme de la dépravation ou de la déconstitution politique et religieuse. Mais la société est dans la nature de l'homme, et la constitution dans la nature de la société. Donc une société religieuse ou politique, parvenue au terme de sa déconstitution, tendra à se reconstituer [...] Donc les républiques tendent à revenir à la constitution politique ou à la monarchie, et les sectes à revenir à la constitution religieuse ou au catholicisme ; et elles sont, les une et les autres, d'autant plus près de revenir à leur constitution naturelle, qu'elles sont les unes plus voisines de l'anarchie, les autres plus près de l'athéisme. Déjà des événements récentes et publics ont prouvé la vérité du principe [...] la philosophie, en voulant établir de nouvelles républiques, a hâté la chute de celles qui existaient déjà ; preuve de la vanité des projets des hommes, instruments aveugles des volontés irrésistibles [...] de l'Etre qui les a produits »¹²⁹.

Le Directoire reste toutefois très éloigné de la monarchie et Bonald ne saurait y adhérer. Au début du siècle, il multiplie donc les analyses de la vie politique de la République helvétique, proclamée en avril 1798¹³⁰. Les nombreux coups d'État qui la jalonnent sont lus au travers du

¹²⁶ *Ibid.*, p. 947.

¹²⁷ P. Glaudes, *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire*, op. cit., p. 14.

¹²⁸ L. de Bonald, « Théorie du pouvoir religieux et politique », art. cit., p. 948-950.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 715-716.

¹³⁰ F. Walter, *Histoire de la Suisse*, op. cit., p. 68-69 ; L'entrée en vigueur de la Constitution, le 12 avril 1798, marque les débuts du nouveau régime, alors que Genève vote son rattachement à la France quelques jours plus tard. C. Walker, *Histoire de Genève*, op. cit., p. 143-145. La symétrie entre les révolutions françaises et helvétiques

prisme de l'opposition entre le principe d'unité et de pluralité¹³¹. L'intérêt de Bonald est d'autant plus vif que la résistance à la République helvétique prend une coloration confessionnelle dans les cantons catholiques centraux, où le nouveau régime est imposé de force¹³². Dans un abrégé qu'il publie après que le « pouvoir de l'anarchie a été détrôné en France » et dans plusieurs articles¹³³, il suit donc attentivement la question constitutionnelle qui préside aux confrontations entre les partis nés de la chute de l'Ancienne Confédération :

La Suisse, vaincue plutôt que soumise, gouvernée depuis par ses concitoyens, n'a pas cessé d'être sous l'influence de la France. Son organisation politique a souffert des modifications dont le détail peut intéresser des Suisses. Ils y trouvent un aliment à leurs affections personnelles : nous croyons devoir épargner ces détails à nos lecteurs, pour fixer uniquement leurs regards sur ce qui se passe actuellement en Suisse, et qui est digne d'une sérieuse considération. La diète helvétique travaille à fixer enfin le mouvement révolutionnaire, en arrêtant, s'il est possible, une constitution définitive¹³⁴.

Ce mouvement de fixation serait basé sur des fondements soit unitaires, soit pluralistes, écrit Bonald. Alors que le Consulat a remplacé le Directoire en France, jouant d'autant plus en faveur de la théorie de l'exilé, ce dernier appelle les Suisses à suivre le mouvement. Il évoque les tendances centralistes et fédéralistes des représentants de la nation helvétique, les patriotes,

se repère dans la proximité des intitulés de certains ouvrages, qui exploitent les mêmes ressorts religieux pour célébrer le culte à la Constitution républicaine. Ainsi, dans la lignée du *Catéchisme Français* de Bias-Parent un *Catéchisme de la Constitution helvétique* est publié dès 1798, peut-être par Jean-Jacques Cart. La religion y est également réduite à la seule morale ainsi qu'aux bonnes mœurs. Aucune référence au protestantisme ou au catholicisme n'est faite, bien qu'il soit spécifié que la liberté de conscience est illimitée et que tous les cultes sont permis s'ils ne troublent pas l'ordre public. Jean-Jacques Cart?, *Catéchisme de la Constitution helvétique*, Lausanne, Lacombe, 1798, p. 48 et 61. Le *Catéchisme de la Constitution helvétique* fait directement référence à la philosophie et à la « Grande Nation [qui] nous a servi d'exemple & nous a prêté son appui [...] en nous donnant la Constitution Helvétique ». *Ibid.*, p. 4.

¹³¹ En cinq ans la république change neuf fois de gouvernement et subit quatre coups d'État. Le premier survient en janvier 1800 et vise à remplacer le gouvernement patriote et centralisateur par des républicains qui louvoient entre les partisans de l'unité et les fédéralistes. Avec un autre coup d'État en août, ils parviennent à dissoudre les deux chambres législatives. Les deux autres coups surviennent en 1801, lors des discussions relatives à une nouvelle Constitution. Cf. F. Walter, *Histoire de la Suisse, op. cit.*, p. 85. Bonne mise en contexte par Victor Monnier et Alfred Kölz, *Bonaparte et la Suisse : travaux préparatoires de l'Acte de Médiation (1803). Procès-verbal des assemblées générales des députés helvétiques et des opérations de la Commission nommée par le Premier Consul pour conférer avec eux*, Genève, Helbing & Lichtenhahn, 2002. Voir également Andreas Würzler, « Confédération », *DHS* ; Thomas Maissen, « République », *DHS*.

¹³² On notera le hiatus entre les serments au fondement des sociétés d'Ancien Régime et entre le serment civique révolutionnaire, source de la résistance que lui opposent plusieurs cantons centraux. Car ce rituel purement laïc heurte de front les représentations du serment et de la société, où le pouvoir et la communauté qu'il régit s'inscrivent dans un monde sacralisé où le serment lie l'ordre temporel à l'ordre divin. Cf. Michele Luminati, « Serment », *DHS* ; André Holenstein, *Die Huldigung der Untertanen : Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Stuttgart, New York, G. Fischer, 1991 ; G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 97.

¹³³ Louis de Bonald, « Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou, Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, op. cit.*, vol. 1, p. 964. G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 97.

¹³⁴ Louis de Bonald, « Sur l'état actuel de l'Europe » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, op. cit.*, vol. 2, p. 389 ; F. Walter, *Histoire de la Suisse, op. cit.*, p. 7.

républicains et conservateurs étant opposés sur la nature de leur future Constitution¹³⁵. Or, Bonald rappelle que ces désaccords se fondent sur des principes invariables, intangibles et spirituels, que la France tend désormais à considérer derechef :

Après que quelques cantons se furent révoltés contre la maison d'Autriche, ou qu'ils eurent chassé leurs princes particuliers, et rompu ainsi les liens qui les attachaient à l'empire germanique, ils cessèrent d'être sujets sans devenir indépendants. Cette dépendance fut peu sensible, tant que l'Europe fut livrée à des agitations vagues et sans but. Mais lorsque ce grand corps se constitua, que chaque Etat fixa ses rapports, le peuple suisse dut choisir ses patrons, et de peur de redevenir allemand, il se fit anglais et français. La religion présida à ce partage, car la religion, que certains hommes croient finie dans le monde, parce qu'il n'y en a plus dans leur cœur, règle le destin des nations, même alors qu'elle ne dirige plus les conseils des rois¹³⁶.

La Suisse serait tiraillée entre deux pouvoirs conservateurs : la France monarchique et catholique (brièvement anarchiste et athée) et l'Angleterre protestante. Si la Suisse était idéalisée, qu'elle était « de l'aveu de tout l'Europe, la patrie exclusive de toute liberté et de toute vertu », c'était en raison de ces deux pouvoirs monarchiques :

Des Anglais, dont les guinées trouvent partout, et particulièrement en Suisse, un accueil très-gracieux, vantaient l'humeur hospitalière de la nation helvétique ; des Français qui n'y donnaient aucun signe de religion, s'extasiaient sur la tolérance dont y jouissaient tous les cultes ; de grands seigneurs y passaient *incognito*, admiraient l'égalité qui régnait dans cette contrée, et de paisibles voyageurs, qui montraient un grand respect pour les lois du pays, vantaient la liberté que l'on y goûtait. L'excellente discipline des troupes suisses, inébranlables dans leurs devoirs, parce qu'une éducation religieuse leur apprenait de bonne heure à les respecter, faisait croire à la force inexpugnable des cantons ; les hommes religieux y trouvaient de l'attachement à la religion, les philosophes beaucoup de philosophie irréligieuse, les naturalistes de grands effets, les artistes des *sites romantiques* ; et de tant de qualités réelles, de préventions favorables, d'exagérations ridicules, se formait pour la Suisse je ne sais quelle force d'opinion qui était plus facile d'admettre que d'expliquer. Mais ceux qui, n'ayant étudié de la Suisse que sa constitution, la connaissaient bien mieux que les désœuvrés qui en avaient gravi les montagnes ou dessiné les sites, n'ignoraient pas que ce corps, ou plutôt cet assemblage informe de parties inégales et hétérogènes, rapprochées et non réunies, voisines de territoires, opposées d'éléments politiques, et surtout d'éléments religieux, renfermait de nombreux principes de dissolution¹³⁷.

Lorsque l'un des deux pouvoirs conservateurs disparut, les divergences politiques et religieuses des cantons lézardèrent cette image idyllique : « [dès que] l'orage de la révolution a grondé sur l'Europe, et la Suisse a été entraînée dans son tourbillon. La révolution française y a fait éclore ces germes de mort que les différences politiques, et surtout religieuses, y avaient

¹³⁵ Le traité de Lunéville, passé avec l'Autriche en février 1801, garantit théoriquement le droit de libre détermination de son gouvernement à la Suisse, qui reste cependant tributaire des décisions de la France. C'est à ce titre que le Premier Consul soumet un projet de Constitution à cette Diète chargée d'approuver cette loi fondamentale revenant au fédéralisme. C'est la tentative de la réviser dans un sens plus unitaire qui mène à un coup d'État fédéraliste, en octobre 1801, que Napoléon soutient pour stabiliser la situation politique. V. Monnier et A. Kölz, *Bonaparte et la Suisse*, *op. cit.*

¹³⁶ L. de Bonald, « Sur l'état actuel de l'Europe », art. cit., p. 386-387. G. Barberis, *Louis de Bonald*, *op. cit.*, p. 188 *sqq.*

¹³⁷ L. de Bonald, « Sur l'état actuel de l'Europe », art. cit., p. 387-388.

déposé ». La Suisse fut anéantie au premier choc exercé par la France, et elle devrait désormais suivre les exigences des conservateurs qui espèrent y restaurer l'ancien pouvoir, comme la France en a pris la voie. Les coups d'État fédéralistes ou unitaires, qui se succèdent à un rythme effréné, ne seraient pas un signe de vitalité, mais de dissolution semblable à celle de la France entre 1792 et 1795. La République helvétique et sa liberté moderne, imitée de la France républicaine, se révélerait donc aussi ingouvernable que la nation voisine célébrée par Jean-Jacques Cart¹³⁸. Pour Bonald, qui salue l'avènement du Premier Consul, la reconstitution de la nation sœur suivra celle de la France :

La France, dont la constitution renversée par la révolution avait été fondue par le temps dans le moule de la nature, se relève sur ses bases antiques, et même plus grande et plus forte : la Suisse, où des institutions fortuites étaient nées les unes après les autres, et non les unes des autres, à mesure que des événements politiques les avaient amenées ; la Suisse ne peut pas plus se rétablir dans la même position que reproduire les mêmes événements. D'ailleurs, la confédération helvétique avait commencé dans l'amitié, et par la nécessité d'une défense mutuelle ; elle ne peut renaître dans la haine et les rivalités de petits Etats qui cherchent à s'asservir réciproquement¹³⁹.

Ces institutions suisses d'Ancien Régime créées par les contingences et les hasards de l'histoire, Bonald juge que les conservateurs de Suisse n'ont pas intérêt à les rétablir : elles se rapprochent trop des sociétés non-constituées, pleines d'imperfection. Pour lui, l'actualité prouve que les propositions de Montesquieu qui appelait, « *éternel* un gouvernement qui devait, quarante ans après, tomber au premier choc », sont invalides. Il devient évident que, dans la question constitutionnelle, il serait « impossible aujourd'hui, pour la Suisse, de revenir au gouvernement fédératif, véritable démocratie d'Etats, la plus faible de toutes les institutions politiques, parce que le principe de division ou de popularisme est dans le tout comme il est dans chaque partie ».

À cet égard, dans une République helvétique toujours occupée par les troupes françaises, Bonald intègre l'opposition entre les partisans du nouveau régime unitaire et ceux de la souveraineté des cantons dans les tendances générales et théoriques qu'il a dégagées. S'il soutient les conservateurs suisses, davantage représentés dans les cantons catholiques et l'ancien patriciat, Bonald estime que leur projet de retour à l'Ancienne Confédération va contre la nature des choses. Cette proposition concorderait en effet avec son analyse de pouvoirs déconstitués et pluralistes, analogues aux religions protestantes compromises avec les nouveaux régimes. Alors que le Premier Consul veut imposer une nouvelle Constitution qui

¹³⁸ Jean-Jacques Cart?, *Catéchisme de la Constitution helvétique*, op. cit., p. 4.

¹³⁹ L. de Bonald, « Sur l'état actuel de l'Europe », art. cit., p. 390-391.

déplaît aux unitaires autant qu'aux fédéralistes, Bonald affirme que ces derniers doivent établir un État certes centralisé, mais monarchique et non jacobin.

Pour Bonald, la « contradiction remarquable entre les principes religieux de chaque parti et ses opinions politiques s'explique aisément ». Elle serait le résultat des circonstances plutôt que des principes, puisque les calvinistes tendent à la pluralité et à l'atomisation manifestée dans le fédéralisme, alors que les catholiques viseraient toujours à l'unité. Pourquoi un tel paradoxe de cantons protestants partisans de l'unité et de conservateurs adeptes de la souveraineté des cantons ? Pourquoi le « parti presbytérien penche pour donner plus d'unité au gouvernement ; le parti catholique voudrait revenir à la souveraineté individuelle des cantons, et à leur union fédérative » ? Les protestants chercheraient simplement à s'imposer au reste, alors que les catholiques tenteraient de diviser le camp opposé. Or, Bonald leur propose plutôt la stratégie du rétablissement de la monarchie et du catholicisme, comme la France semble en prendre la direction :

Les cantons protestants réclament l'*unité* dans le gouvernement, parce qu'ils sont les plus forts, et qu'ils veulent dominer ; et le parti opposé, qui redoute cette domination, croit y échapper en revenant à son ancienne constitution, qui laisse les cantons indépendants les uns des autres. Il est même à croire que, si ce dernier système prévalait, quelque puissance voisine saisirait cette occasion pour offrir aux cantons catholiques, moins riches et plus belliqueux, la protection spéciale qu'ils trouvaient autrefois dans le gouvernement français ; et comme l'Angleterre regagnerait, tôt ou tard, sur les cantons protestants, l'influence qu'elle y a toujours exercée, la France ne trouverait plus que des ennemis là où le voisinage et la reconnaissance lui donnaient des alliés¹⁴⁰.

Plutôt que de commettre l'erreur d'y rétablir les divisions d'un État populaire, il revient au Premier Consul de neutraliser la Suisse en la soumettant au pouvoir et à la religion unique¹⁴¹. L'acte de Médiation de 1803, qui reconnaît que la « Suisse est constituée fédérale de nature », ne satisfait donc pas les attentes du théoricien¹⁴². Bonald espère néanmoins que cet acte sera une première étape vers le retour d'une stabilité similaire au Consulat, puis à l'Empire.

La théorie de Bonald oppose unitarisme catholique et fédéralisme protestant, avec la Suisse comme observatoire. En Suisse, la mixité confessionnelle a représenté un moyen de

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 389-390.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 386.

¹⁴² La Constitution centralisée octroyée à la Suisse étant l'une des causes principales de son instabilité politique, le Premier Consul envisage un retour en arrière. Suite au retrait des troupes d'occupation en 1802, qui ne vise qu'à provoquer des révoltes dans les cantons et un nouveau coup d'État, la France – en tant que puissance de tutelle – impose une médiation. Après consultation, les délégués et les Français octroient une Constitution confédérale, qui reconnaît toutefois qu'il n'y a plus de territoires sujets en Suisse, mais des cantons égaux représentés dans une Diète que préside un *landamann*. Cette période marque un retour à une gestion patriarcale et aristocratique, qui suit les évolutions de la France impériale, dont la Suisse de la Médiation n'est finalement qu'un protectorat. V. Monnier et A. Kölz, *Bonaparte et la Suisse*, *op. cit.*

comprendre la pénétration des idéaux révolutionnaires en l'inscrivant dans des théories métaphysiques et philosophiques de l'histoire, où la religion serait un préalable spirituel à l'acceptation ou non des nouveaux régimes. Mus par leur désaffection pour la République jacobine et pour le protestantisme, ces auteurs catholiques, monarchistes et exaltés, sont prompts aux amalgames et aux généralisations calomnieuses. Or, certains penseurs, terrifiés par le jacobinisme autant que par le retour de l'autoritarisme en France, tentent également de se pencher sur les effets du protestantisme sur leurs sociétés. Cette constellation d'auteurs s'oppose aux théories que Bonald, à la concentration du pouvoir autour de Napoléon, mais aussi à la souveraineté populaire des jacobins. Ils reprennent ainsi les développements de leurs contradicteurs royalistes quant au protestantisme, mais décèlent plusieurs conséquences positives de cette confession, qui pourrait permettre de minimiser les écarts de la Révolution tout en conservant les échanges avec la philosophie que le catholicisme refuse absolument.

b. Forger l'esprit de la *res publica*

Bouc émissaire et personnification d'une prétendue menace protestante, Necker a balayé l'accusation de républicanisme d'un revers de main en insistant sur l'importance de la préservation du catholicisme en France. Il le répète dans un ouvrage apologétique où il répond à ses détracteurs qui rappellent sa condition de républicain protestant, « simple citoyen d'un petit recoin du monde » qui l'aurait sensibilisé contre les distinctions, les rois, le clergé et la religion catholique¹⁴³.

En contrepoint des théories qui prennent le protestantisme pour dissolvant universel des souverainetés ou des dénégations en bloc de Necker, d'autres penseurs modérés envisagent d'évaluer la possibilité que le protestantisme ait pu représenter l'un des prolégomènes des révolutions. L'impact des confessions protestantes sur les révolutions est positivement apprécié, mais cette affirmation ne va pas sans nuances. Au contraire de Court et Rabaut, qui soulignaient le patriotisme areligieux du protestantisme et son absence totale d'influence sur la société temporelle, des auteurs pré-libéraux postulent, notamment en réponse aux thèses de Bonald et de Maistre, que le protestantisme pourrait effectivement être plus adapté aux régimes

¹⁴³ Jacques Necker, *De la Révolution françoise*, vol. 2, Paris, Maret, 1797, p. 72 ; M. Grange, « Necker et Chateaubriand devant le problème religieux », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1968, vol. 75, n° 3, p. 586-596. Une accusation très similaire à celle dont Benjamin Constant fait l'objet, dans l'intention de contester son élection. « Réponse de Benjamin Constant, aux attaques dirigées contre lui durant les Elections », dans Benjamin Constant, *Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de Politique constitutionnelle*, vol. 3, Paris, Plancher, 1819, p. 63-64.

modernes, qu'il est en quelque sorte une religion d'avenir dans un monde politique fondée sur « l'idée de protection des droits des individus et non sur celle de participation »¹⁴⁴.

Cette réflexion est aussi indissociable de la confrontation aux récents épisodes révolutionnaires que celles des monarchistes absolus. Sans verser dans la négation des apports de la Révolution, sa radicalité devrait être atténuée et le protestantisme pourrait, à cet égard, présenter une solution. Les auteurs qui l'évoquent insistent moins sur les espèces de gouvernement que sur les vertus de leurs institutions libres : ils peuvent par conséquent défendre une république autant qu'une monarchie constitutionnelle¹⁴⁵. Pour fixer le processus de révolution, éloigner les exagérations et trouver la synthèse, la piété chrétienne serait conservée tout en étant éclairée par la contribution du protestantisme à la modernité et de sa pratique de la critique des pouvoirs¹⁴⁶.

La problématique religieuse, persistante sous les régimes issus de la première Révolution française, l'adhésion limitée aux nouveaux cultes et les révoltes qu'ont causées les lois pénales contre les prêtres réfractaires font de la comparaison entre gouvernements et religions des incontournables pour quiconque espérerait « fonder en France un droit public, créer des institutions stables qui garantissent l'ordre et la liberté »¹⁴⁷. Ordre et liberté impriment leur marque sur la réflexion des rapports entre Églises et États. C'est dans cette dialectique que des auteurs libéraux intègrent le protestantisme aux systèmes politiques qu'ils tentent d'établir. Les éléments qu'isolaient les adversaires du protestantisme sont ainsi lus avec d'autres lunettes pour forger mutuellement la préconception voulant que le protestantisme s'accorde aux régimes modernes¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Pierre Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 133.

¹⁴⁵ Ce paradoxe entre une défense indistincte de la république ou de la monarchie constitutionnelle – que plusieurs conservateurs taxent d'opportunisme – est largement dû au fait que, pour ces libéraux modérés, la « pensée politique est forcément tributaire des incertitudes de l'événement. Elle change, sans renoncer à rien de ce qui est à ses yeux le fondement [...] de sa réflexion, l'avènement du régime de liberté ». Michel Winock, *Madame de Staël*, Paris, Fayard, 2010, p. 13. À ce titre, elle recouvre les discours formulés avant et pendant la Révolution, qui insistent plus sur des valeurs que des formes de gouvernement. Louis Girard note ainsi que les idées de ces girondins et thermidoriens influent beaucoup sur la doctrine de Guizot. Louis Girard, « Le régime parlementaire selon Guizot », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 124.

¹⁴⁶ M. Winock, *Madame de Staël*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁴⁷ Marina Valensise note les liens étroits entre la génération de Germaine de Staël et Benjamin Constant, mus par l'opposition politique à Napoléon, et celle représentée par François Guizot et les doctrinaires libéraux. Parvenus au pouvoir sous la monarchie de Juillet, ils sont séparés de leurs prédécesseurs « par l'avènement d'une dictature et sa chute ». Mias ils conservent un « programme politique » identique : la tentative de concilier ordre et liberté. Marina Valensise, « Introduction » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1990, p. 16.

¹⁴⁸ Jean Baubérot, « Réforme et esprit républicain », *art. cit.*, p. 17-18.

La république sans les républicains

Germaine de Staël intègre son éloge du protestantisme moderne à sa critique de l'autoritarisme rampant de Napoléon. Si la fille de Jacques Necker concentre de nombreux reproches de la part des partisans de l'absolutisme, c'est aussi en raison de son préjugé favorable et déclaré pour le protestantisme et le modèle politique anglais. Or, on le verra, sa piété raisonnée et la toile de fond sociale de sa critique de l'égalitarisme jacobin lui valent également les critiques de la gauche. Il n'en reste pas moins que sa pensée influence durablement les libéraux modérés qui tentent la synthèse entre idéaux de la Révolution et conservation des hiérarchies sociales définies par le mérite moins que par les origines.

Comme Necker, Germaine de Staël, qui est devenue française avec l'annexion de Genève à la République, combat la souveraineté populaire et le suffrage universel. La baronne affirme que la France ne serait pas mûre pour un tel modèle de société et que l'expérience de la Terreur en a été la preuve. Attachée aux distinctions, elle insiste sur les bienfaits d'un pouvoir exécutif fort, peu importe qu'il soit monarchique, aristocratique ou démocratique. « Républicaine de raison », elle fonde dans le fait religieux la capacité de trouver une balance entre la liberté et l'égalité afin de préserver l'autonomie des individus et l'ordre public¹⁴⁹. Dans ce cadre de réflexion, la nécessité d'une piété chrétienne fortifiant l'esprit public est une constante de sa production littéraire, comme le faisait son père en 1788¹⁵⁰.

Face au despotisme absolutiste ou jacobin¹⁵¹, Madame de Staël donne à la religion la mission d'inculquer à chaque citoyen le dévouement à tout régime qui conservera la liberté individuelle, de conscience, de religion, de presse, ou encore d'association. Si le concept de libéralisme peut s'avérer problématique et que ses origines sont malaisées à retracer, sa réflexion est une matrice essentielle de ce courant idéologique, pour défendre le principe d'une liberté intégrée à des régimes constitutionnels qu'elle oppose – de concert avec Constant et les thermidoriens – aux gouvernements autoritaires¹⁵². En tant que produit de la notabilité d'Ancien

¹⁴⁹ M. Winock, *Madame de Staël, op. cit.*, p. 105 *sqq.* Une référence au gouvernement mixte que l'on retrouve plus tard chez Guizot et les Doctrinaires. M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 20 ; Jean-François Jacouty, « Une aristocratie dans la démocratie ? Le débat politique sur la Chambre des pairs au début de la Monarchie de Juillet (et ses conditions historiques et théoriques) », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2000, vol. 20/21, p. 93-116.

¹⁵⁰ Le fruit des recherches ultérieures de Necker est publié en 1800, avec les trois tomes du *Cours de morale religieuse*, Genève, Bonnant, 1800. Également emblématique de cet intérêt pour le sentiment religieux et les religions instituées, l'immense somme de Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Bossange père, Bossange frères, Treuttel et Würtz, Rey et Gravier, Renouard, Ponthieu, 1824.

¹⁵¹ M. Winock, *Madame de Staël, op. cit.*, p. 507.

¹⁵² P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit., p. 132. Pour Michel Winock, de Staël est idéologiquement très proche de Benjamin Constant : « sa pensée est tressée avec celle des *Principes politiques* [...] Nous sommes chez elle comme chez lui dans le laboratoire de la pensée libérale française ». Michel Winock, *Madame de Staël*, Paris, Fayard, 2010, p. 13.

Régime et d'une sociabilité de cercles bourgeois, la baronne développe une théorie du gouvernement représentatif à tendance élitiste, que François Guizot réalisera pendant la monarchie de Juillet.

Les capacités remplacent donc l'hérédité et une forme d'aristocratie se perpétue par le biais des mérites, justification du cens préalable à tout droit d'éligibilité ou de vote. Dans le régime républicain ou monarchique, le suffrage universel est promptement rejeté, puisqu'il faudrait disposer de suffisamment de lumières pour participer à la vie publique¹⁵³. Cette posture favorise l'intérêt de la baronne pour l'étude des religions et de leur rôle dans les sociétés. Or, tout en regrettant la déchristianisation, de Staël s'oppose à la politique religieuse de Napoléon, qui ne viserait qu'à rétablir l'ordre public par le biais d'un accord avec l'Église catholique romaine. Elle estime donc qu'un éventuel concordat avec la papauté échouerait à créer un sentiment religieux sincère parmi la population, qui devrait être éduquée à la république par l'apport des ministres calvinistes. Avant même la reprise de cette formule à la fin du siècle, attestée autant chez le socialiste républicain Louis Blanc que chez Edgar Quinet ou le libéral Duvergier de Hauranne, Germaine de Staël déplore que le Directoire ait institué la République avant les républicains¹⁵⁴. C'est pour pallier cet oubli que le protestantisme éclairé serait bénéfique pour le nouveau régime¹⁵⁵.

Dans un texte de 1798, la baronne affirme sans détour que le changement de régime politique en France, pour être efficace, devrait s'accompagner d'une adoption du protestantisme. Ce faisant, elle corrobore les théories bonaldiennes et va à l'encontre de la dissociation qu'opèrent les théologiens protestants, pour octroyer à ce protestantisme raisonné du XVIII^e siècle la capacité de former le peuple aux notions au fondement des régimes libéraux. Le caractère inédit de la proposition de la baronne pourrait expliquer que ce texte – *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* – soit resté à l'état de manuscrit jusqu'à sa publication, entre 1899 et

¹⁵³ *Ibid.*, p. 115-116. G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 51.

¹⁵⁴ Ernest Duvergier de Hauranne, « La République et les anciens partis », *Revue des Deux Mondes*, 1872, vol. 102, p. 21 ; Louis Blanc, *Questions d'aujourd'hui et de demain*, vol. 2, Paris, E. Dentu, 1874, p. 500 *sqq.* Hormis Edgar Quinet, qui le mentionne en 1870, on trouve un traité de Émile Thirion, *La république sans les républicains. Épître aux monarchistes. Par É. Thirion, auteur du catéchisme républicain*, Senlis, Payen, 1871. Voir la contribution de Vincent Peillon dans Olivier Christin (éd.), *Demain, la République*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2018 ; Vincent Peillon, *Liberté, égalité, fraternité - Sur le républicanisme français*, Paris, Seuil, 2018.

¹⁵⁵ Anthony Feneuil et Ghislain Waterlot, « Le protestantisme libéral : une théologie aux limites », *ThéoRèmes. Penser le religieux*, 2016, n° 8 ; Hubert Bost, « Protestantismes et culture dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 2012, n° 119, p. 233-236 ; Laurent Gambarotto, « Le cadre institutionnel et théologique du protestantisme languedocien, 1789-1824 » dans Jean-Paul Chabrol et Laurent Gambarotto (éd.), *Éclairer le peuple : Jean-Louis Médard 1768-1841*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 83-104.

1906¹⁵⁶. Il invite en outre à étudier soigneusement la démonstration contenue dans les feuillets de ce mémoire, qui traite des moyens de clore la révolution en l'enracinant dans la loi, qui fait à cet égard du rétablissement d'une religion par le gouvernement une nécessité première¹⁵⁷. Or, c'est bien le protestantisme que de Staël appelle à décréter religion d'État, pour représenter la solution optimale qui conciliera sentiment religieux et éloignement de certains dogmes absurdes. Comme elle l'a écrit, en bonne calviniste, de Staël est persuadée que sa confession favorise la raison individuelle, qu'elle éclaire la conscience et la prémunit des croyances aveugles du catholicisme, enserré dans le carcan des superstitions.

L'objectif du manuscrit reste incertain¹⁵⁸. On ne sait s'il s'agit d'un rapport au Directoire pour une nouvelle Constitution, d'un traité théorique du gouvernement représentatif, voire d'idées composées à la volée. Mais cette série de « solutions pragmatiques qu'elle propose pour universelles »¹⁵⁹, probablement rédigées entre mai et octobre 1798, insiste sur la dimension religieuse nécessaire à tout gouvernement qui entendrait perdurer. Alors que les complots royalistes et jacobins se succèdent, de Staël se présente en républicaine convaincue et cherche à trouver le juste milieu entre patriotisme et retour à la royauté¹⁶⁰.

Pour rompre définitivement avec la monarchie de droit divin, la religion protestante devrait être associée au régime républicain. Cette observation audacieuse est tirée du constat qu'une religion est nécessaire aux sentiments de chaque individu, mais qu'il est tout autant capital de fabriquer un esprit commun fondé sur la piété traditionnelle¹⁶¹. Dans cet objectif, elle fait le bilan des avantages du calvinisme¹⁶². Son mérite est de disposer d'une structure et d'une

¹⁵⁶ Dans le tome 156 de la *Revue des Deux Mondes*, en 1899, Paul Gautier publie un article intitulé « Madame de Staël et la république en 1798 ». L'auteur s'appuie sur des pages inédites, dont il révèle une partie, qui composent le manuscrit de 297 feuillets. Si Gautier ne procède qu'à un résumé des idées formulées par de Staël, John Viénot édite entièrement l'ouvrage en 1906. Germaine de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, éd. par John Viénot, Paris, Fischbacher, 1906 [1798]. Germaine de Staël, *Des circonstances actuelles et autres essais politiques sous la Révolution*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2009 ; M. Winock, *Madame de Staël*, op. cit., p. 509.

¹⁵⁷ M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 16-17.

¹⁵⁸ Certaines analyses estiment que ce manuscrit est un rapport qui était destiné au Directoire afin d'opérer une refonte de la Constitution de l'An III. Pour Omacini, l'ouvrage est rédigé entre mai et octobre 1798. Il est annoté par Constant et échoit à Juliette Récamier, avant d'être légué à la Bibliothèque nationale en 1885. G. de Staël, *Des circonstances actuelles et autres essais politiques sous la Révolution*, op. cit., p. LXI-LXII.

¹⁵⁹ M. Winock, *Madame de Staël*, op. cit., p. 161.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 155-160. Pierre Rosanvallon, « Guizot et la Révolution française » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 60.

¹⁶¹ Le sociologue Yves Lambert constate que, parallèlement à une « démythologisation radicale de la nature et de l'univers » opérée par la science et la technique, certaines religions du salut opèrent également une avancée dans ce sens « en se centrant sur les aspects éthico-spirituels et en les rationalisant, ce qui leur donnait *a priori* des chances de s'adapter à la modernité ». Y. Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité », art. cit., p. 8.

¹⁶² Peter Blickle, « Vorwort » dans *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 8.

représentation publique préexistantes, qui fait précisément défaut aux cultes alternatifs créés à partir de 1792.

De Staël indique qu'il « paraît prouvé que la moralité des hommes a besoin du lien des idées religieuses ». Dans un État républicain ou dans un « pays libre », dans la mesure où la liberté d'opinion rend plus malaisée la définition de la volonté générale, la religion compense cette absence et crée du lien¹⁶³. C'est avant tout « dans une république, qu'une religion est nécessaire », puisque « l'égalité politique » y aurait détruit « la sorte de subordination imaginaire qui contient chaque homme dans sa sphère ». Il revient à la religion de résoudre la tension entre l'égalitarisme jacobin et la liberté des libéraux :

La liberté nécessaire et qui doit s'établir, exige plus de volontaire dans les actions des hommes ; le principe de la souveraineté du peuple force à recourir davantage et à la puissance du dévouement libre, et à la sagesse des opinions particulières ; plus vous donnez d'influence aux volontés individuelles de la nation, plus vous avez besoin d'un moyen qui moralise le grand nombre, et ce serait sous le despotisme, ce serait lorsque toutes les volontés sont enchaînées, qu'on concevrait beaucoup plus la possibilité de se passer d'un guide individuel pour toutes ces volontés ; moins vous donnez au gouvernement le pouvoir de contraindre, plus vous laisserez de jeu dans la machine politique, plus il vous faut recourir et à la direction particulière et à la direction uniforme. [...] Lorsque Montesquieu remarqua que le principe des républiques était la vertu, il fut obligé, dans le développement, de citer des exemples de respect religieux pour un serment. Chez les Anciens, on n'a point eu l'idée d'une vertu totalement distincte des idées religieuses¹⁶⁴.

Comment donner à un régime libre sa direction et fonder cette dernière dans les volontés individuelles et le respect des opinions ? Comment un gouvernement peut-il espérer que les citoyens voteront en sagesse ? Il faudrait lier vertu républicaine et idées religieuses, répond Madame de Staël, car les sentiments religieux fourniraient aux volontés leur guide pour ériger la volonté générale. Dans une société respectant chaque individualité, il devient primordial de modeler ces mœurs citoyennes pour assurer la survie de la république modérée et un minimum de cohésion¹⁶⁵.

Plusieurs décennies avant François Guizot, de Staël estime que la religion et la liberté sont consubstantielles, que la remise en cause de l'une menacerait l'autre, ainsi que le souligne Laurent Theis à propos du conservatisme libéral du ministre de la monarchie de Juillet. Chez l'un des plus célèbres héritiers de la pensée de Germaine de Staël, on retrouve toute

¹⁶³ Sur le projet constitutionnel des libéraux thermidoriens et la limitation de la liberté politique par le suffrage censitaire, cf. M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 19-20.

¹⁶⁴ G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, op. cit., p. 212-213.

¹⁶⁵ P. Glaudes, « Protestantisme et souveraineté chez Joseph de Maistre », art. cit., p. 41.

l'importance accordée à la religion dans un gouvernement libre, où « les idées chrétiennes sont d'autant plus nécessaires que ceux qui ont part à ce gouvernement sont plus nombreux »¹⁶⁶.

L'autorité civile doit permettre cette communication en faisant activement la promotion d'une religion qui concilie le sentiment religieux, l'enseignement de la morale et le dévouement à la république. De Staël refuse à ce titre que le gouvernement se déclare neutre en matières religieuses, car c'est bien parce que les idées religieuses doivent s'exprimer dans une religion institutionnalisée, visible de tous, que le Directoire se doit de trouver un culte extérieur. Seule une religion institutionnelle inculque un sentiment tangible à tous les citoyens composant la société : c'est à un culte visible et bien enraciné qu'il revient de compenser l'affaiblissement de la religiosité causé par une morale trop individuelle ou un athéisme d'État¹⁶⁷ :

La morale, et la morale liée par les opinions religieuses, donne seule un code complet pour toutes les actions de la vie, un code qui réunit les hommes par une sorte de pacte des âmes, préliminaire indispensable de tout contrat social. Quelques philosophes ont dit : Les idées religieuses sont bonnes pour le peuple, c'est-à-dire pour ceux qui n'ont pas le temps d'acquérir d'autres lumières, et il faut une religion au peuple. Rien ne me paraît plus détestable que cette assertion. Quel est l'homme du peuple qui voudrait d'une opinion qu'on lui dirait appropriée à son ignorance ? Quelle aristocratie de lumières fait trouver une erreur quelconque bonne pour aucune classe de la société ? Les idées religieuses me paraissent également nécessaires à tous les hommes, à tous les degrés d'instruction¹⁶⁸.

Avant la souveraineté populaire du contrat des hommes, un pacte des âmes opéré dans la religion publique devient incontournable à la création d'un État solide, fondé sur l'adhésion sincère des citoyens. C'est par la religion que la république pourrait pénétrer chaque conscience et aller plus loin que le simple usage prosaïque d'une piété garante de l'ordre, telle que Napoléon l'envisage. À cet égard, pour éduquer chacun au régime libre, le protestantisme forme un corps de doctrine religieuse en accord avec la forme du gouvernement républicain. Il se profilerait comme alternative idéale au catholicisme, compromis avec la réaction royaliste la plus radicale, lui-même poussé dans l'opposition par les écarts des jacobins.

En outre, la baronne s'en prend au catholicisme pour nier toute ouverture avec la liberté individuelle, pour faire de la soumission aveugle à l'autorité un préalable au despotisme et à la tyrannie des monarchies d'Ancien Régime. Dominateur du peuple, le catholicisme serait très inférieur au culte protestant, moralisateur et porté sur l'amélioration des capacités individuelles. Comme une religion publique d'État est nécessaire, le calvinisme offre un culte institutionnalisé qui prévient la dégénérescence de la liberté en licence. C'est cette réalité qui mène la baronne

¹⁶⁶ Laurent Theis, « Guizot et le problème religieux » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 260.

¹⁶⁷ G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, op. cit., p. 215.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 214.

à renier la liberté de culte, car l'État ne devrait pas souffrir un corps étranger tel que le catholicisme soumis au pape, incapable de s'accorder à l'État moderne :

Tout ce qu'on appelle les révélations étant l'ouvrage des hommes, c'est à des considérations politiques qu'il faut attribuer l'adoption et les modifications de toutes les religions dites de l'Etat, et il me paraît tout à fait du ressort des législateurs d'influer par tous les moyens justes, et par conséquent les seuls efficaces, sur la diminution progressive de telle ou telle croyance dogmatique qui s'accorde mal avec la nature du gouvernement. Les monarchies représentatives ne peuvent succéder aux monarchies absolues que par le changement de dynastie, les républiques ne peuvent succéder aux monarchies que par un changement de religion. Le corps des prêtres, dans une religion où il fait corps, doit ou faire partie de l'Etat, lui devoir son existence, courir les mêmes dangers que lui, ou être intéressé à son renversement¹⁶⁹.

Germaine de Staël corrobore partiellement le système de représentations de Bonald : elle rejoint sa conviction que la nature de l'homme est imparfaite, mais intègre la religion publique à cette faillibilité. Il n'est pas question de postuler que l'Église romaine est infaillible, qu'elle n'est pas sujette aux erreurs. Les structures ecclésiastiques et le gouvernement de l'Église visible n'étant pas infaillibles, la baronne souligne qu'il devient nécessaire de laisser ouverte la possibilité de décréter que certains dogmes ont pu être erronés et contraires aux idées religieuses fondamentales. Cette conviction commande à son rapprochement entre l'ecclésiologie protestante et la nature du gouvernement républicain, puisqu'elle affirme que tous les deux intègrent l'usage de la raison pour améliorer la Constitution du gouvernement, temporel autant que spirituel.

L'apologétique réformée telle que développée par Antoine Court est concurrencée par cette approche raisonnée de la religion : l'influence d'une religion sur un système politique est envisagée, surtout en temps de reconstruction sociale. Par crainte du sacerdoce catholique, de Staël légitime l'intolérance et le maintien du catholicisme à l'écart de la liberté de cultes. Cette conviction ne l'empêche pas de déplorer la manière avec laquelle la réduction du particularisme clérical s'opéra. Il aurait fallu persuader et obtenir l'assentiment de chaque prêtre « par degrés sur les absurdités de ses dogmes, en le dirigeant vers des opinions plus simples et plus relevée, on le détachait plus sûrement de la religion catholique [...] c'est ici le moyen sur lequel j'insisterai davantage, propager en France un autre culte, par tous les encouragements dont un Etat libre et qui s'aide de l'opinion, peut si aisément disposer »¹⁷⁰.

Le protestantisme inculqué aux citoyens permettrait de réduire progressivement une « religion qui aurait pour base ce qu'on appelle les dogmes, c'est-à-dire des mystères, qui

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 217. Sur cette confrontation avec la Révolution, notamment dans l'historiographie libérale des débuts de la Restauration, cf. P. Rosanvallon, « Guizot et la Révolution française », art. cit. 59-60.

¹⁷⁰ G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, op. cit., p. 219.

s'appuierait sur la croyance aveugle ». Un tel aveuglement contrevient à la conception d'un régime libre, fondé sur la liberté individuelle et l'adhésion volontaire et éclairée. En partant du principe que toute discussion d'un dogme est impossible, le catholicisme promeut l'absolutisme et le despotisme sous toutes leurs formes : « toute religion de ce genre aurait besoin de se fonder sur les mêmes arguments qui, différemment appliqués, relèveraient la noblesse et le trône ».

Or, dans les faits, pour éloigner l'ancien culte et inculquer les vertus au peuple, seules « deux alternatives » de religions organisées qui admettent « partout le raisonnement comme la base de toutes les institutions et de toutes les idées » sont conservées¹⁷¹. Pour donner « à une nation dont on a fortement attaqué la religion dominante, une religion de l'Etat » et lui enseigner de ne pas confondre « la destruction de quelques dogmes avec le mépris de tous les cultes »¹⁷², seuls la théophilanthropie et le protestantisme sont considérés :

l'établissement des théophilanthropes m'a paru l'institution la plus philosophique, c'est-à-dire à la fois politique et morale, que la Révolution ait encore fondée. Mais je discuterai cependant, en bonne calviniste, ce qu'il vaut mieux, du culte protestant ou du culte théophilanthropique¹⁷³.

La théophilanthropie se marierait mal avec le « système de la République française »¹⁷⁴. Son culte parvient certes à conserver les idées simples et purifiées d'une religion raisonnée, mais peine à placer chacun sur un pied d'égalité devant la Parole de l'Évangile : « Il faut seulement rallier pour le culte les idées religieuses que le sauvage comme l'homme civilisé, le prêtre comme le philosophe, l'ignorant comme le savant, saisissent également »¹⁷⁵. Pire, ce culte n'exerce pas d'autorité sur le peuple, pour trois raisons. La première serait l'absence de « splendeur du culte [...] qui frappe son imagination ». La seconde résiderait dans l'identité des individus adeptes de ce culte, des « amis ardents de la République » qui cachent mal « qu'ils ont une mission politique, et le peuple les regarde, jusqu'à présent, comme des réunions de parti plutôt que comme des sociétés religieuses »¹⁷⁶.

La troisième consiste en l'absence d'un clergé capable de fonctionner rapidement. Nonobstant la très faible proportion de pasteurs en France¹⁷⁷, de Staël pense qu'ils sauront faire

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁷² *Ibid.*, p. 224.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 220.

¹⁷⁴ Dans cette période d'alternance entre périodes d'apaisement et de sévérité envers la religion catholique, la théophilanthropie connaît un certain engouement en raison de la volonté de créer un culte républicain alternatif à l'athéisme. Les Directeurs finissent par ôter leur soutien à ce culte déiste, que fréquente notamment Pierre Samuel du Pont de Nemours. Il est interdit dès 1802. T. Tackett, *La Révolution, l'Église, la France, op. cit.* ; M. Vovelle, *La Révolution contre l'Église, op. cit.*

¹⁷⁵ G. de Staël, *Des circonstances actuelles, op. cit.*, 220-221.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 225.

¹⁷⁷ Patrick Cabanel note que, de 210 en 1793, le nombre de ministres réformés est « retombé à 120 environ vers 1800 ». P. Cabanel, *Histoire des protestants, op. cit.*, p. 950.

office d'enseignants à la république et de dispensateurs des mystères de la religion. Affectionné à la république, le clergé calviniste serait déiste et prêt à servir le nouveau régime :

tous les jours aussi, parmi les protestants, les ministres les plus éclairés écartent ce qu'il reste de dogme dans leur croyance. Plusieurs d'entre eux sont Sociniens, c'est-à-dire ne différant des théophilanthropes que par une adoption plus particulière de l'excellente morale développée dans l'Évangile. C'est un livre qu'ils préfèrent, ce n'est plus un dieu fait homme dont ils admettent implicitement toutes les paroles. Avec ces changements qui se fortifient tous les jours, les protestants et les théophilanthropes, ou pour abrégé les déistes, se rapprochent dans les principes développés¹⁷⁸.

De Staël amalgame protestantisme et déisme et met le doigt sur une ligne de fracture importante entre protestants libéraux et tenants de l'orthodoxie. Les conséquences internes de la négation potentielle de la divinité de Jésus-Christ et de la discussion des dogmes ne sont pas envisagées par l'écrivaine, qui s'arrête surtout aux bénéfices de l'organisation du culte et de l'ecclésiologie protestante, où le clergé s'intègre à l'État, où le clerc est un fonctionnaire sécularisé de la république¹⁷⁹. Fonctionnaire sacerdotal, le pasteur se lie alors aux destinées de l'État par l'unité de principes et la perception d'un salaire. Il est l'intermédiaire qui manque entre les représentants de la nation et les individus qui la composent :

Les protestants ont des ministres qui, se vouant à l'instruction publique, développent la morale et les idées religieuses tout ensemble. Il n'existe pas de moyen durable et pratique de conserver en France la morale sans cet appui. Les ministres protestants sont pères et citoyens. Il n'y a pas entre eux d'hierarchie, aucune dépendance d'un chef étranger, leur plus fort revenu est à peine cent louis de rente. En leur interdisant tout emploi politique, on fait d'eux ce qu'ils sont en Suisses, des juges, des administrateurs volontaires et partiels de tout ce qui tient à la morale privée, à la délicatesse, au bonheur que les lois peuvent atteindre¹⁸⁰.

Exclus des charges politiques pour se concentrer sur la morale, les pasteurs n'en sont pas moins indispensables à l'éducation publique, le grand enjeu de l'établissement d'une démocratie représentative et censitaire, fondée sur les capacités :

C'est une magistrature qui ne peut entrer dans l'ordre légal, mais dont l'union sociale a besoin. Jusqu'à présent, les théophilanthropes n'ont pas encore choisi parmi eux des hommes qui, renonçant à jamais à toute autre carrière, se vouent uniquement à la morale, à la piété, à la douleur.

¹⁷⁸ G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, op. cit., p. 221.

¹⁷⁹ Plusieurs dizaines d'années avant l'historien républicain, Germaine de Staël présente donc des développements semblables à ceux d'Edgar Quinet, insistant sur l'importance du fait religieux dans la réussite ou l'échec des révolutions. Cf. P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 53. Alors que Quinet estime que la France aurait évité la Terreur en adoptant le protestantisme au XVI^e siècle, l'historien Jules Michelet – de concert avec les socialistes républicains – estime qu'il s'agit au contraire de le dépasser. Sur ces dissensions entre les deux historiens républicains, cf. Patrick Cabanel, « Catholicisme, protestantisme et laïcité : Réflexion sur la trace religieuse dans l'histoire contemporaine de la France », art. cit., p. 93-94.

¹⁸⁰ G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, op. cit., p. 222.

Le culte protestant est salarié par l'Etat, et, soit que la République française adopte le culte des protestants ou des théophilanthropes, il faut qu'ils aient une religion de l'Etat¹⁸¹.

Cette position est partagée par plusieurs penseurs, qui fondent leurs espoirs dans une véritable pédagogie populaire nécessaire à la solidité du nouveau régime. La presse libre, l'éducation publique et la religion sont considérées comme les champs de bataille sur lesquels se gagnera la lutte entre les principes de l'ancien et du nouveau monde.

Cette représentation commande à l'éloge du protestantisme comme religion d'État chez de Staël, que l'on retrouve dans une moindre mesure chez Benjamin Constant. Ce dernier souligne que la tolérance du culte protestant est favorable à tout État. Le sentiment religieux qu'alimente la liberté des cultes agit de concert avec l'éducation publique, pour sa part encouragée par de nouvelles institutions telles que l'Institut national¹⁸². Activisme pédagogique et promotion – plus ou moins ostensible – du protestantisme permettraient de contrer l'autoritarisme en éclairant les écoles et les Églises pour y « former de bons républicains »¹⁸³.

L'avantage du protestantisme, écrit Germaine de Staël, est de ne pas être créé de toute pièce et d'avoir la caution de la tradition en sa faveur, tout en ayant purifié un dogme chrétien simplifié, où tout ce que la raison humaine ne pourrait expliquer est abandonné. Du point de vue de la relation de l'État à l'Église, le culte est étroitement contrôlé par la nationalisation du culte :

Le ministre qui sera fixé dans le village, dont les vertus inspireront le respect [...] inspirera facilement sa religion, et cette religion sera, comme celle des théophilanthropes, la plus morale, dégagée de toutes les inventions des conciles. Alors l'Etat aura dans sa main toute l'influence du culte entretenu par lui, et cette grande puissance qu'exercent toujours les interprètes des idées religieuses sera l'appui du gouvernement républicain¹⁸⁴.

En plus de l'aspect pratique, cette adaptabilité au nouveau régime serait favorisée par le fait que les protestants ne se sont pas montrés bienveillants envers les jacobins, au contraire des allégations de Joseph de Maistre. Puisqu'il aurait autant souffert de la fermeture de ses temples, le protestantisme ne susciterait pas la suspicion dans les rangs des modérés :

Les protestants sont aussi amis de la liberté et de l'égalité, par l'organisation même de leur culte et de ses ministres, par les luttes qu'ils ont soutenues contre les catholiques, contre les évêques

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 223.

¹⁸² Sa mission est définie par la Constitution de l'An III, l'Institut créé le 25 octobre 1795 avec la loi Daunou. René Grevet, *L'avènement de l'école contemporaine en France (1789-1835). Laïcisation et confessionnalisation de la culture scolaire*, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion, 2001.

¹⁸³ Thomas Maissen, « République », *DHS. M. Winock, Madame de Staël, op. cit.*, p. 161-164.

¹⁸⁴ G. de Staël, *Des circonstances actuelles, op. cit.*, p. 224. Sur l'importance des situations de crise dans la réflexion sur les nouvelles sociodécisions, voir l'étude stimulante de Hansjörg Siegenthaler, « Supranationalität, Nationalismus und regionale Autonomie : Erfahrungen des schweizerischen Bundesstaates, Perspektiven der Europäischen Gemeinschaft », *Traverse. Revue d'histoire*, 1994, n° 3, p. 117-143.

anglicans, contre les doctrines du pouvoir despotique et de la hiérarchie, par les arguments qu'ils opposent aux catholiques, tous fondés sur l'empire de la vérité et l'absurdité de la puissance des hommes sur la raison des autres hommes. Mais peut-être que le culte protestant, ne rappelant en rien aucune distinction de parti, ses sectateurs seraient crus davantage en prêchant la République comme d'accord avec les idées religieuses. Le culte des théophilanthropes est trop souvent traité par plusieurs comme un moyen politique, et non comme une croyance véritable. Enfin, les protestants, leurs ministres, les pays où ce culte a été établi, ont été jusqu'à ce jour renommés pour leur moralité, et, dans les rangs des théophilanthropes, il s'est glissé des hommes souillés de sang. Si ce culte doit être la religion dominante de France, combien il a besoin de s'élever par sa morale [et] par la vertu de ceux qui le propageront¹⁸⁵.

Méconnu, le mémoire de Germaine de Staël n'en est pas moins primordial, pour au moins deux raisons¹⁸⁶. Il présente d'abord un premier contrepoint, libéral, protestant et argumenté, qui tente de faire pièce aux analyses catholiques¹⁸⁷. Ensuite, il influence durablement certains des principaux axes de recherche qu'exploitent les penseurs libéraux, qui étudient les effets du protestantisme sur ce qu'ils tendent de plus en plus à identifier comme le progrès, la civilisation, la modernité ou les régimes libres¹⁸⁸.

Les propositions de Madame de Staël sont audacieuses et probablement irréalisables, mais elles conditionnent un préjugé positif qui circule au sein de son formidable réseau¹⁸⁹. On le remarque dans les critiques croissantes des négociations entre Napoléon et le Saint-Siège, qui suscitent de vives objections chez les jacobins et les libéraux. L'étude du protestantisme s'inscrit alors comme constante de l'opposition larvée à l'autoritarisme napoléonien, et plusieurs écrivains soulignent son rôle dans l'établissement des libertés individuelles qu'ils voient concurrencées par le bonapartisme et le catholicisme.

Ce préjugé positif se retrouve chez Benjamin Constant, bien qu'il soit plus discret que chez Germaine de Staël. Il n'en reste pas moins que le Vaudois naturalisé français dévoile son

¹⁸⁵ G. de Staël, *Des circonstances actuelles*, op. cit., p. 224-225.

¹⁸⁶ J. Baubérot, « Réforme et esprit républicain », art. cit., p. 21.

¹⁸⁷ Alors que son *Cours de morale religieuse* est plutôt favorable au rétablissement du catholicisme en France pour contrer l'athéisme et qu'il affirme que la religion protestante fondée sur la raison ne pourra s'implanter en France, la critique littéraire reste très sévère envers l'œuvre de l'ancien ministre d'État. Mais l'intention de ses contempteurs est surtout de s'en prendre à sa fille, dans un combat romantique pour prouver la supériorité culturelle du catholicisme. M. Grange, « Necker et Chateaubriand devant le problème religieux », art. cit., p. 586-596.

¹⁸⁸ Une bonne synthèse sur les différents fondements que des historiens donnent à ce concept multiforme de « modernité », Y. Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité », art. cit. Le sociologue indique que le terme de modernité exprime une réalité encore vague au XIX^e siècle, se pensant comme rupture autant qu'adaptation et retour, en l'intégrant dans un seul système d'explication du monde politique et religieux. Lambert cite le sociologue des religions Jean-Paul Willaime, qui donne les traits suivants à la modernité : rationalisation, individualisation, différenciation, globalisation, réflexivité et pluralisme.

¹⁸⁹ Dans son roman *Delphine*, paru en 1802, de Staël procède à un éloge appuyé de l'Angleterre pour critiquer indirectement Bonaparte. Elle la présente comme « nation morale, religieuse et libre », et ce grâce à son abandon du catholicisme, une « religion de souffrance et terreur dans les moyens employés par cette religion pour forcer les hommes à la vertu ». *A contrario*, la « religion protestante, beaucoup plus rapprochée du pur esprit de l'Évangile que la religion catholique, ne se sert de la douleur ni pour effrayer ni pour enchaîner les esprits. Il en résulte que dans les pays protestants [...] les mœurs sont plus pures, les crimes moins atroces, les lois plus humaines ». Germaine de Staël, *Delphine*, Paris, Garnier frères, 1802, p. 396.

attachement à sa confession dans sa méfiance pour un éventuel retour au catholicisme comme religion d'État. Il oppose à la foi romaine la capacité du protestantisme à tolérer les autres croyances et à éloigner le fanatisme. L'influence de la baronne sur la pensée de Constant se constate non dans l'appel à l'adoption du protestantisme comme religion nationale, mais dans l'exigence d'une salarisation de tous les cultes par l'État, afin que le protestantisme puisse rayonner et peser discrètement sur les imaginaires de chacun, pour réduire progressivement l'adhésion au culte romain¹⁹⁰.

Constant affirme que la liberté de religion et la salarisation de tous les cultes renforceront l'esprit public, laissant entendre que l'action du protestantisme sur les mœurs permettra d'annihiler subrepticement le catholicisme¹⁹¹. Avant même son discours sur la liberté des Anciens et des Modernes, il souligne qu'une religion unique et impérative, celle des Anciens qui la liaient à l'union du corps social, ne peut plus se concevoir¹⁹². Or, le catholicisme et la sacralisation de la République jacobine s'inscrivent dans la catégorie des libertés anciennes, incompatibles avec un régime libre¹⁹³. Chaque citoyen, écrit Constant, devrait par conséquent avoir le choix et suivre la confession qu'il souhaite, dans le respect de la sphère privée¹⁹⁴. Naturellement, par la suite, la balle serait dans le camp des ministres et pasteurs, chargés de convaincre les individus des avantages d'une profession de foi protestante¹⁹⁵. Un rétablissement des « mystères du catholicisme » serait un risque trop important pour cet enseignement discret et une épée de Damoclès pour le gouvernement menacé par ceux espérant, par le biais du

¹⁹⁰ Norbert Campagna, « Politique et religion chez Benjamin Constant », *Revue de théologie et de philosophie*, 1998, vol. 130, n° 3, p. 297.

¹⁹¹ Sur la crainte qu'à l'intolérance des royalistes se mêle le fanatisme de la « Vendée », voyant renaître le « Christianisme du moyen âge » et une « persécution religieuse » à laquelle répondra la formation de « Vendées Républicaines », cf. Benjamin Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Par Benjamin Constant, [Lausanne], [Jean Mourer], 1796, p. 52-53. Sur les premières œuvres de l'homme politique et philosophe lausannois naturalisé français, Benjamin Constant, *Écrits de jeunesse (1774–1799)*, Tübingen, Niemeyer, 1998, p. 327 *sqq.* Sur Constant, voir Kurt Kloocke, *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Genève, Droz, 1984.

¹⁹² Le sociologue Yves Lambert procède à une périodisation de la modernité où, après la Renaissance, un second moment est marqué par « la primauté de la raison individuelle comme source de la vérité et de la légitimité, la victoire des « Modernes » sur les « Anciens », le mouvement des Lumières ». C'est aussi à ce bilan que procède Constant dans son discours sur la liberté des Anciens et des Modernes, en 1819. Y. Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité », art. cit., p. 6.

¹⁹³ Une bonne illustration de ce programme de restauration conjointe dans une *Épître d'un catholique, publiée par un républicain, à l'un de ses amis*, Paris, De l'imprimerie du journal des Campagnes et des Armées, 1797, p. 5-6.

¹⁹⁴ Olivier Meuwly, « Constant et la religion privatisée » dans *Liberté et société. Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Genève, Droz, 2002, p. 95-100.

¹⁹⁵ Benjamin Constant, *Des réactions politiques*, s.l., s.n., 1796, p. 33. B. Constant, *Écrits de jeunesse (1774–1799)*, op. cit., p. 455 *sqq.*

maintien du catholicisme d'État, relever « le triple édifice de la royauté, de la noblesse et du sacerdoce »¹⁹⁶.

La tolérance, la liberté religieuse et de conscience et la possibilité d'intervenir pour modifier un dogme en tenant compte de la critique et de la pensée : ces réalités se verraient réduites à néant en conservant l'obéissance au pape. À l'immutabilité du dogme catholique s'oppose la progression des idées religieuses et, partant, de la religion institutionnelle manifestant publiquement ces sentiments¹⁹⁷. Tout l'enjeu revient alors à faire coïncider sentiments religieux individuels et religion institutionnelle, de les placer en adéquation avec la société et son évolution vers davantage de liberté¹⁹⁸. Certes, Constant conçoit que, traumatisés par l'expérience de la Terreur, les hommes veuillent réactiver un passé dans lequel se réfugier. Il s'agirait toutefois de permettre aux individus de s'ouvrir aux régimes libres en leur laissant la possibilité d'écouter les cultes en adéquation avec les valeurs modernes :

Nous sommes tellement effrayés des révolutions, que tout ce qui est neuf nous paroît révolutionnaire, et presque tout ce qui n'est pas abusif est neuf. [...] En se servant contre une république naissante de toute la puissance de l'opinion, les écrivains [...] nous laisseroient peut-être une république, mais avec une religion dominante, l'indissolubilité du mariage, la proscription des enfans naturels, et successivement toutes les erreurs qui sont le résultat d'une erreur première : le gouvernement nous donneroit sûrement une république affranchie de cet attirail gothique, mais privée aussi de l'appui de l'opinion, dépouillée de l'éclat et de la libéralité des lumières¹⁹⁹.

La référence à l'appui sincère de l'opinion à l'État nouveau rapproche Constant et de Staël dans leur soutien plus ou moins déclaré au protestantisme raisonné. Le rétablissement du sacerdoce catholique, qui « conserve un goût pour la persécution, pourvu qu'elle soit exercée au nom d'une religion même erronée »²⁰⁰, empêcherait alors cette progression sur la religion et ses mystères. Certes, Constant ne préconise pas de faire du protestantisme la religion d'État, vu qu'il promeut plutôt la tolérance des cultes et l'action légale et enseignante d'un protestantisme contribuant à éclairer chacun sur ses devoirs moraux. Mais se refuser à légiférer sur le clergé sacrificiel romain, en reconnaissant son hégémonie comme dans l'Ancien Régime, mènerait la

¹⁹⁶ Une bonne illustration de cette foi dans le progrès en matière de religion, dans un article publié en mai 1826, dans l'*Encyclopédie progressive*. Une collection dirigée par François Guizot, interdite par Rome, qui s'arrête après quelques articles faute de souscripteurs. Constant y affirme que le sacerdoce condamne la religion à l'immobilisme en maintenant la réflexion et la critique religieuse sous le boisseau. Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », dans Benjamin Constant, *Mélanges de littérature et de politique*, Bruxelles, Hauman, 1838, p. 78-108.

¹⁹⁷ Kurt Kloocke, « Les écrits de Benjamin Constant sur la religion. Quelques réflexions herméneutiques et méthodologiques », *Cahiers de l'AIEF*, 1996, vol. 48, n° 1, p. 399.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 395. C'est à ce titre qu'il entreprend d'étudier la religion dans une perspective anthropologiste.

¹⁹⁹ B. Constant, *Des réactions politiques*, op. cit., p. 35.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

république à être « investie, dès sa naissance, d'erreurs ressuscitées, elle seroit bientôt étouffée par elles, et la royauté, digne complément de toutes les erreurs, viendrait couronner l'édifice de préjugés royaux »²⁰¹.

Toute religion éclairée et progressive, dont le dogme n'est pas figé, reçoit l'assentiment de Constant²⁰². En définitive, la base de son raisonnement s'enracine dans la conviction que l'existence du protestantisme est positive pour les mœurs et une liberté individuelle des Modernes opposée à celle – jacobine ou royaliste – des Anciens²⁰³. Ce philoprottestantisme se ressent dans les cercles libéraux modérés et leur production littéraire²⁰⁴. La critique du sacerdoce catholique, le refus de la persécution, la nécessité d'une persuasion morale contre les superstitions et les bienfaits du sentiment religieux comme frein moral aux écarts de l'individualisme trop poussé y deviennent des constantes. À cet égard, si les libéraux regrettent l'éventualité d'un concordat entre Napoléon et le pape, ils approuvent la possibilité que l'État salarie désormais les ministres protestants, que d'aucuns jugent parfaitement affectionnés à l'État libre et raisonnablement individualiste.

Ces personnages intègrent le protestantisme à leur propre démonstration de la manière de conserver la société et d'y faire la promotion des valeurs nouvelles. Chez plusieurs auteurs catholiques proches de Germaine de Staël et Benjamin Constant, le protestantisme est définitivement salué pour son œuvre d'émancipation spirituelle des individus par rapport à l'autorité²⁰⁵. Cette appropriation s'opère largement en reprenant le concept d'examen individuel. Au début du siècle, l'interaction du protestantisme et de la civilisation moderne est devenue un véritable sujet d'étude chez ces libéraux, après l'impulsion que de Staël et Constant ont donné à la notion de subjectivité politique.

Sans surprise, c'est d'un personnage proche de la baronne que provient l'un des plus importants développements du *topos* de l'influence positive du protestantisme sur les sociétés. L'impact de l'ouvrage se ressent tout au long du XIX^e siècle, car, qu'il s'agisse de réfutations catholiques ou d'ouvrages protestants, tous prennent ce mémoire comme référence essentielle à leur raisonnement. Une revue protestante affirme même, en signalant la réédition de 1820 du

²⁰¹ *Ibid.*, p. 36.

²⁰² N. Campagna, « Politique et religion chez Benjamin Constant », art. cit., p. 294 ; M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 29-30.

²⁰³ P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 34.

²⁰⁴ Yves Hivert Messec, « Franc-maçonnerie et protestantisme de la seconde république à la séparation. Du philoprottestantisme à la cohabitation sourcilleuse » dans Éric Saunier et Christine Gaudin (éd.), *Franc-maçonnerie et histoire. Bilan et perspectives*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2003, p. 133-149 ; Jean Baubérot et Valentine Zuber, *Une haine oubliée : l'antiprottestantisme avant le « pacte laïque » (1870-1905)*, Paris, Albin Michel, 2000 ; M. Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras*, op. cit.

²⁰⁵ Andre Encrevé, « Protestantisme et bonapartisme », art. cit., p. 5.

texte rédigé en 1802 et publié dès 1804, que « ce livre devrait être le *vade-mecum* de tout protestant éclairé »²⁰⁶.

Liberté, autorité, subjectivité

Le contexte de rédaction de l'œuvre de Charles de Villers est marqué par les décisions quant à l'avenir religieux de la France consulaire, puis impériale. Le 5 avril 1802, la classe des sciences morales et politiques de l'Institut national de France lance un concours auquel répondent une série de mémoires. Ils doivent se confronter à une question peu anodine : *Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différents Etats de l'Europe et sur le progrès des lumières ?*

Or le concours organisé par cette classe de l'Institut s'inscrit dans un intervalle de temps spécifique. Sous l'impulsion du Premier Consul Bonaparte, la France a scellé un Concordat avec le pape Pie VII, dont l'objectif est de régler la question religieuse en France, d'apaiser les relations avec le Saint-Siège et d'organiser l'Église en règlementant ses rapports à l'État qui la contrôle²⁰⁷. Signé le 15 juillet 1801, le Concordat doit entrer en vigueur en 1802, avec des lois organiques pour le culte. Toute l'année, les controverses sont vives quant au statut des cultes minoritaires et de la décision de déclarer le catholicisme soit religion d'État, soit religion majoritaire des citoyens²⁰⁸. Trois jours avant l'entrée en vigueur des lois organiques du 18 germinal an X (8 avril 1802), la classe des sciences morales et politiques publie ce concours.

La tournure de la question est une déclaration en soi, par une classe réputée libérale, qui désapprouve la politique de Napoléon. Il est en outre frappant de constater que, parmi les sept mémoires déposés et les quatre à être publiés²⁰⁹, un seul formule un jugement négatif, alors que celui qui est généralement considéré comme le plus favorable au protestantisme remporte le concours en avril 1804²¹⁰. Lauréat, Charles de Villers le constate lui-même dans la préface de

²⁰⁶ MRMCS 6, juillet-décembre 1822, p. 95-96.

²⁰⁷ Sur cette relégitimation du catholicisme par réalisme politique, cf. J. Baubérot, « Réforme et esprit républicain », art. cit., p. 20.

²⁰⁸ La restauration du culte catholique vise à stabiliser le pays et à contrôler l'Église en limitant le pouvoir d'intervention du pape. Le Concordat instaure toutefois un pluralisme religieux par le régime des cultes reconnus, et ce jusqu'aux lois de 1905. P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 946. Bon survol chez Valentine Zuber, « La Séparation des Églises et de l'État en France et à Genève (1905-1907). Une solution pour deux histoires... », *French Politics, Culture & Society*, 2008, vol. 26, n° 1, p. 71-91. Les paroisses réformées sont alors organisées en consistoires gérés par un conseil, dont l'élection s'opère au suffrage indirect, censitaire et masculin. Les lois organiques ne prévoient cependant pas de synode national pour lier ces consistoires. P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 31-32.

²⁰⁹ Patrick Cabanel, « Le calvinisme est-il républicain ? », art. cit., p. 473.

²¹⁰ Jean-Jacques Leuliette, de tendance jacobine, reçoit une mention honorable, ce qui n'est pas le cas pour Nicolas Ponce, également favorable au protestantisme. Pierre-Joseph de Maleville, de tendance royaliste, qui critique le protestantisme, reçoit également une mention honorable. Yvonne Knibielher, « Réforme et Révolution d'après

la troisième édition de 1808. Il salue le courage de l'Institut qui aurait, dans des temps « remplis de préjugés contraires au protestantisme [proposé] sa question [et] adjugea le prix à un Mémoire qui fut regardé comme une apologie de la réforme »²¹¹. Il mentionne également « l'excès de mécontentement [que] le jugement de l'Institut excita parmi un certain parti dont il contrariait les vues »²¹², de même que les critiques que suscita la première publication du mémoire. Il se propose, afin de mettre un terme à « l'opinion défavorable au protestantisme », d'y faire l'analyse exhaustive de la « recherche des suites et de l'influence de la réformation de *Luther*. Quelques traits épars, quelques dissertations sur des points isolés, n'offrent qu'un ensemble fort incomplet »²¹³.

L'ouvrage illustre pleinement l'engouement scientifique pour l'étude du protestantisme sur la politique, sur la culture et sur la science en général, à un niveau européen et en ce début de siècle postérieur à l'expérience de la Révolution radicale²¹⁴. En effet, si la législation à venir sur le culte protestant en France favorise cette réflexion, c'est aussi parce que des enjeux qui ont trait aux fondements de toutes les sociétés d'Europe se lisent au travers du protestantisme et du catholicisme. Charles de Villers s'est installé en Allemagne après avoir servi comme officier militaire dans l'armée des Français émigrés. C'est donc depuis des États allemands, d'où il entretient une correspondance suivie avec Madame de Staël²¹⁵, que ce modéré rédige son mémoire où il assume ouvertement, dès la première édition de 1804, un point de vue militant et finaliste²¹⁶.

Charles de Villers », dans Philippe Joutard (éd.), *Historiographie de la Réforme*, Paris, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 171-181.

²¹¹ Charles Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther. Ouvrage qui a remporté le prix sur la question proposée dans la séance publique du 15 germinal an X (5 avril 1802), par l'Institut National de France* : « *Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différents États de l'Europe, et sur le progrès des lumières ?* », 3^e éd., Paris, Didot jeune, 1808, p. XIX.

²¹² *Ibid.*, p. XII-XIII.

²¹³ *Ibid.*, p. XI.

²¹⁴ Paul Viallaneix, « François Guizot : modernité de la Réforme » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 71-78.

²¹⁵ D'abord établi en Westphalie puis à Göttingen, il y étudie la philosophie de Kant et rencontre Germaine de Staël en 1803, lors de son tour d'Allemagne qui servira de base au célèbre livre de la baronne. Les deux auteurs entretiennent une correspondance où ils expriment leurs sympathies pour la culture germanique. Michèle Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras, op. cit.*, p. 374 ; Nicolas Brucker et Franziska Meier (éd.), *Un homme, deux cultures : Charles de Villers entre France et Allemagne (1765-1815)*, Paris, Classiques Garnier, 2019. Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, vol. 3, Paris, Mame frères, 1810, p. 274-311 ; M. Winock, *Madame de Staël, op. cit.*, p. 377-392.

²¹⁶ Yvonne Knibielher note que la première édition est imprimée en 1804. Y. Knibielher, « Réforme et Révolution d'après Charles de Villers », art. cit., p. 171 ; Charles Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther. Ouvrage qui a remporté le prix sur la question proposée dans la séance publique du 15 germinal an X (5 avril 1802), par l'Institut national de France* : « *Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différents États de l'Europe, et sur le progrès des lumières ?* », Paris, Metz, Henrichs, Collignon, 1804.

Il précise lire l'histoire avec le prisme de l'actualité, la considérant moins efficace « sous la forme aride d'une chronique [la] chronologie et la géographie sont très-utiles à l'histoire, mais la pensée ne lui est pas moins essentielle »²¹⁷. C'est au travers de l'émancipation de l'esprit humain que Villers relit l'histoire, dans laquelle il mentionne toujours l'opposition entre une liberté raisonnée et l'autorité aveugle, moteur fondamental de l'évolution politique et religieuse. Ces deux concepts sont directement confrontés et leur combat aurait permis l'émancipation de la subjectivité, c'est-à-dire le respect des droits de chaque citoyen dans un gouvernement libre. C'est donc en concentrant toute son attention sur cet élément que Villers oriente sa réflexion, faisant de la Réforme un « exemple [de] ses vertus antiques [qui] a été proposé comme un correctif à l'égoïsme et à la mollesse de notre temps »²¹⁸.

Cette émancipation est retracée en prenant la situation de l'Europe avant et après la Réformation de Luther. L'action de cette dernière est évaluée pour des domaines très variés et précis, les différences entre luthéranisme et calvinisme s'effaçant devant l'estimation des conséquences globales, davantage que purement théologiques, du message évangélique sur le « perfectionnement de notre espèce »²¹⁹. Une première section de considérations générales et une deuxième section portée sur les progrès des sciences et des lettres depuis le XVI^e siècle se répondent. En définitive, la Réforme est une « impulsion morale », dont l'influence se ressent autant sur le « Progrès des Lumières » que sur les évolutions politiques entraînées par la liberté de pensée²²⁰. Ces évolutions sont par exemple perceptibles dans un « système d'équilibre » loué par Villers *via* son éloge du traité de Westphalie de 1648 : il créa deux blocs antagonistes en Europe, l'un catholique et l'autre protestant.

Toute l'analyse se construit donc autour du point focal, de l'avènement des individus dans des régimes libres. La perfectibilité de l'homme aurait été lancée lors de la réhabilitation de la liberté spirituelle et politique, héritage que la Réforme laisse au monde. Cette dernière est un prélude incontournable à des acquis souvent récents et peu à peu révélés par l'action d'hommes usant de leur esprit. Villers assume de remonter « de l'effet à la cause, jusqu'à une cause première subsistante par elle-même », soit celle de la liberté redécouverte avec la Réforme²²¹. C'est à une philosophie de l'histoire que tous les auteurs qui répondent au concours procèdent, et c'est chez Charles de Villers qu'elle est la plus acceptée²²².

²¹⁷ C. Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, op. cit., p. XXIII.

²¹⁸ *Ibid.*, p. XII.

²¹⁹ *Ibid.*, p. XVI.

²²⁰ *Ibid.*, p. XXVI-XXVIII.

²²¹ *Ibid.*, p. 2. Y. Knibielher, « Réforme et Révolution d'après Charles de Villers », art. cit., p. 173.

²²² Traité de Guizot, l'historien René Rémond note que, pour ces historiens, il y a une explication à l'histoire, qu'elle n'est pas un « amas d'événements sans rime ni raison ». Intelligible, l'histoire obéit chez eux à des « causes

L'un des premiers bienfaits de la Réforme serait d'avoir brisé l'hégémonie papale de l'époque médiévale, considérée comme le « joug d'une théocratie absolue » et de la « monarchie illimitée » incarnée par le Saint-Empire. Les papes et les Empereurs auraient menacé la liberté individuelle et Luther permit donc de contester ce despotisme spirituel et politique²²³. Dès la protestation du réformateur allemand, l'étouffement spirituel subi par les hommes du Moyen-Âge fut en quelque sorte conjuré par la réhabilitation d'une démarcation entre État et Église :

Un nouvel ordre politique sortit de la fermentation et de la confusion générale [...] Un nouvel ordre d'idées sortit aussi du choc des opinions ; on osa penser, raisonner, examiner ce qui auparavant ne comportait qu'une soumission aveugle. Ainsi, une simple atteinte portée à la discipline ecclésiastique amena un changement considérable dans la situation politique des états de l'Europe et dans la culture morale de ses habitants. L'Institut a donc été animé du vrai génie de l'histoire, en provoquant la solution du problème qu'il a si bien posé²²⁴.

Luther est moins perçu comme un prophète que comme le produit de la fermentation des opinions qui résulta sur un nouvel ordre bâti sur le raisonnement et la critique des pouvoirs. Le génie de l'histoire se repèrerait au XVI^e siècle et à la fin du XVIII^e siècle, dans l'opposition aux régimes arbitraires qui tentent de brider la raison. Le mémoire fait ainsi une histoire de la liberté spirituelle au fondement de toutes les libertés modernes. On comprend bien que l'Europe du XVI^e siècle est indirectement comparée à l'Europe prérévolutionnaire, car Villers insiste, dans les deux cas, sur la réaction d'une forme d'esprit du siècle à l'oppression, puis à l'obtention d'une liberté garantie une charte, qu'il s'agisse de la Confession d'Augsbourg dans un cas, de la Constitution française dans l'autre²²⁵. Sociétale et anthropologique, sa perspective rend moins compte de la trajectoire personnelle de Luther et Calvin que de leur office de porte-parole de l'humanité, d'un esprit de liberté qui ricoche dans le temps long.

La liberté serait parfois étouffée par les despotes et les révolutions rendraient aux institutions politiques et religieuses coupables de stagnation l'esprit véritable pour lesquelles elles furent fondées. La dégénérescence d'un état pur légitime les hommes à intervenir sur leurs institutions pour les rétablir dans leurs fondements plutôt que d'innover et de créer de nouveaux organismes :

voir que presque toujours, les constitutions politiques, établies pour maintenir le droit naturel parmi les peuples, dégénèrent à la longue et finissent par s'embarrasser d'une masse ennemie. [...] cette opinion [est] presque toujours confirmée par l'événement, qu'un gouvernement

que la prescience de l'homme politique peut deviner, que l'intelligence de l'historien doit mettre au jour ». René Rémond, « Le philosophe de l'histoire chez Guizot », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 275.

²²³ C. Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, op. cit., p. 29.

²²⁴ *Ibid.*, p. 3-4.

²²⁵ *Ibid.*, p. 24. Y. Knibielher, « Réforme et Révolution d'après Charles de Villers », art. cit., p. 174.

démocratique dans le principe se transforme successivement et tôt ou tard en oligarchie, en monarchie, et finit par dégénérer en despotisme. Et voilà d'où naît à certaines époques le besoin, généralement senti par toutes les âmes droites et désintéressées, de réformations dans les grands établissemens humains. La forme extérieure n'est en général que trop récalcitrante à l'esprit. Qu'est-ce, lorsque n'ayant plus nulle harmonie avec lui, elle le contraint, l'opprime, le paralyse²²⁶?

La Réformation est donc une restauration moins qu'une révolution dans le sens jacobin d'une table rase. La nuance est importante, car elle ôte à l'événement son potentiel subversif et l'intègre à l'idée qu'elle recouvre l'esprit de l'Église primitive en tant qu'institution que la papauté aurait dénaturée. La Réforme est prise comme manifestation d'un retour à des bases saines, modérées, équilibrées, similaire à celui des institutions représentatives d'une république thermidorienne.

Par exemple, en réhabilitant l'élément démocratique avec le sacerdoce universel, Luther y aurait rétabli l'équilibre avec une composante aristocratique et monarchique pour redonner à l'Église « l'esprit si pur et si sublime du christianisme, à qui ne convenait qu'une forme aussi pure et aussi simple que lui, fut successivement étouffé pendant une longue suite de siècle [...] par une continuelle surcharge d'éléments étrangers qui avaient dénaturé son action, et en avaient peu-à-peu fait un corps informe »²²⁷. Or, comme la papauté avait amalgamé Église et État lorsque la Réforme survint, Villers attribue à cette restauration ecclésiastique une influence certaine, bien que médiante, sur d'autres éléments de la société. La Réforme est donc une mémoire vivante pour les hommes chargés de se souvenir qu'il leur est toujours possible de recouvrer leur dignité au moment où leur esprit est oppressé :

si la réformation n'est plus la cause immédiate qui dirige ce cours [...] : elle a fait à peu près tout ce qu'elle devait faire ; son influence ne se manifeste plus que médiatement, sans secousses, et par la marche des institutions qui ont pris d'elle leur naissance. Le temps est donc venu où on peut la juger, dénombrer et discuter les avantages ou les désavantages qui en ont résulté pour le genre humain²²⁸.

Dans ce « labyrinthe des suites *médiates* », les avantages pèsent plus que les inconvénients. Charles de Villers estime que les conséquences néfastes de la Réforme étaient plutôt causées par la résistance des partisans du pape et des rois absolus. Le « but final de tant de révolutions progressives » que la Réforme a suscitées est le perfectionnement de l'espèce

²²⁶ C. Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, op. cit., p. 23.

²²⁷ *Ibid.*, p. 22.

²²⁸ *Ibid.*, p. 4-5.

humaine dans toutes ses manifestations, sur le point d'aboutir²²⁹. Ces révolutions graduelles se seraient opérées dans trois domaines en particulier²³⁰:

l'état politique des nations européennes, [...] l'état religieux de ces mêmes nations, [...] l'état des sciences et des lettres dans l'Europe devenue barbare au cinquième siècle, plongée dans les ténèbres et le chaos pendant les siècles suivans; mais qui, depuis environ trois siècles avait recommencé progressivement, bien que faiblement, à s'éclairer à nouveau²³¹.

Dans le domaine politique, la Réforme aurait favorisé l'émergence de la liberté civile, manifeste dans l'opposition d'un esprit républicain à la consolidation du Saint-Empire, de même que dans la prétendue supériorité ultérieure des institutions politiques des États protestants. Charles de Villers isole alors, dès les premières années du XVI^e siècle, une tendance à l'obtention d'une liberté temporelle, qui se soutient grâce à la France protégeant des princes protestants et les Suisses, les premiers à avoir « repris le droit que reprennent tous les hommes quand ils le peuvent, celui de vivre indépendans et d'être maîtres chez eux »²³².

Les institutions libres se seraient assurées un ancrage solide dans les États protestants d'Allemagne dès lors que la Réforme y fut institutionnalisée : leur génie politique et moral aurait rayonné en Europe²³³. Genève aurait pris le relai, en amenant le calvinisme en France, en Angleterre ou en Russie, où cette confession eut un impact nonobstant son adoption ou non par l'autorité publique²³⁴. Au contraire des rois de France qui refusèrent de s'ouvrir au calvinisme, les autres souverains d'Europe auraient recherché la conciliation. Par conséquent, leur

²²⁹ *Ibid.*, p. 11.

²³⁰ *Ibid.*, p. 26.

²³¹ *Ibid.*, p. 35. Sur cette prétendue supériorité des nations protestantes, cf. J. Baubérot, « Réforme et esprit républicain », art. cit., p. 20 *sq.* ; Dans les années 1870, celles de l'établissement de la Troisième République française, l'économiste belge Émile de Laveleye publie un traité connaissant un certain succès, où il compare nations protestantes et catholiques. L'auteur est un catholique libéral converti au protestantisme. Quelques années plus tôt, en 1854, dans un but d'évangélisation, le polémiste Napoléon Roussel publie une œuvre du même type. Napoléon Roussel, *Les nations catholiques et les nations protestantes, comparées sous le triple rapport du bien-être, des lumières et de la moralité*, Paris, Meyrueis, 1854 ; Émile de Laveleye, *Le protestantisme et le catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Etude d'économie sociale. Extrait de la Revue de Belgique*, Montréal, s.n., 1876.

²³² C. Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, op. cit., p. 41 ; Y. Knibielher, « Réforme et Révolution d'après Charles de Villers », art. cit., p. 175-176. On retrouve un développement de la liberté des Suisses contre les prétentions de la hiérarchie romaine dans une histoire de la Suisse de Hans Rudolf Maurer, traduite par le pasteur Jean Gaudin en 1817. Hans-Rudolf Maurer, *Abrégé de l'Histoire de la Suisse. Traduit de l'Allemand par J. Gaudin*, Zurich, Orell Füssli, 1817, p. 77-135.

²³³ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 315.

²³⁴ Dans une lettre où il critique la prière royaliste contenue dans la liturgie de l'Église de Genève, le Bernois Bêat-Rudolf de Lerber fait à nouveau part de cette certitude que les protestants de Suisse transmettent la civilisation saine, ici républicaine, aux autres nations. « Vous citez les essaims de Suisses allant chercher leur nourriture à l'étranger. Sans doute une foule de ces républicains s'élance pour faire trafic de chair humaine [...] nos Suisses vont porter à ces pays, la civilisation et leurs mœurs douces [...] ma pétition ne demandait, ni un décret d'abolition de la royauté, ni la république universelle [...] mais simplement et modestement de ne pas forcer les démocrates à prier pour les gouvernemens étrangers ». Bêat von Lerber, *Lettre sur la dernière pétition pour demander l'élégation des prières royalistes*, Lausanne, Hignou aîné, 1841, p. 5.

révolution était progressive et non immédiate, comme la France l'expérimenta à ses dépens en 1792. L'élément primordial de Villers est de prouver que les nations protestantes étaient mieux sensibilisées aux dangers de l'hégémonie des religions uniques et des formes absolues d'autorité. Républicain dans son principe, le protestantisme favorise l'accession des sociétés à des gouvernements libres, par exemple avec des monarchies constitutionnelles :

La réformation, qui d'abord n'était qu'un retour à la liberté dans l'ordre des choses religieuses, devint donc, par toutes ces raisons, un retour aussi vers la liberté dans l'ordre politique. Les princes s'appuyaient de cette liberté, la réclamaient et l'embrassaient aussi bien que leurs sujets. Aussi les souverains protestans ont-ils tenu constamment un autre langage envers leurs peuples [...] dès long-temps familiarisés avec le langage et les principes de la raison [...] ils sont accoutumés à la discussion de leurs intérêts et de leurs droits [...] la liberté de penser et d'écrire leur est aussi naturelle que l'air qu'ils respirent. Cela peut faire croire, avec raison, qu'une révolution politique semblable à celle de la France ne peut nullement avoir lieu dans les états non-catholiques [...] Aussi n'est-il pas de peuples plus soumis à leurs princes et aux lois de leurs pays que les protestans, parce que ces lois sont conçues dans un bon esprit, que princes et sujets y sont également patriotes et républicains, et que tous y savent également par expérience quel milieu modéré il convient de tenir entre la démocratie spéculative et la démocratie pratique²³⁵.

La soumission sincère des protestants est mise en contraste avec le joug que subiraient les sujets des nations catholiques, dont les révolutions sont sanglantes. Le programme libéral de Benjamin Constant et de Germaine de Staël peut se lire en filigrane du texte de Charles de Villers, où la préservation de la liberté naturelle complète le domaine spirituel sur lequel agit, logiquement, le plus fortement la Réforme²³⁶. Davantage que sur le dogme, Villers insiste sur la résistance aux usurpations du pape et sur la suppression des abus, Luther permettant à l'Église d'en revenir à une action purement spirituelle et morale. Ici, c'est sur la relation étroite entre liberté de conscience, propension à la liberté politique et contestation de l'ultramontanisme que s'arrête le Lorrain : « Les pays qui jouissaient d'une constitution républicaine, et qui nourrissaient chez eux plus de penchant à la liberté, étaient aussi ceux qui se montraient les moins timides devant Rome »²³⁷.

Par une adhésion plus personnelle à la foi, la Réforme renforce le culte par l'examen des vérités religieuses auxquelles, après les avoir étudiées minutieusement, chacun se soumet avec d'autant plus de conviction. La réhabilitation de l'examen des Écritures implique non seulement la séparation des domaines spirituels et temporels par le retour de l'évêque de Rome à sa fonction véritable, mais aussi l'humilité des dirigeants temporels et spirituels vis-à-vis de leurs administrés. La restauration de la tendance démocratique et égalitaire dans le gouvernement

²³⁵ C. Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, op. cit., p. 111-112 ; Y. Knibielher, « Réforme et Révolution d'après Charles de Villers », art. cit., p. 176-177.

²³⁶ Bonne synthèse chez Benjamin Constant, *Entretien d'un électeur avec lui-même*, Paris, Plancher, 1817.

²³⁷ C. Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, op. cit., p. 45.

ecclésiastique met fin à l'antagonisme temporel avec les autorités civiles : inoffensive puisque spirituelle, l'Église devient un soutien à l'État qui lui offre sa protection. Avec des mots qui rappellent Germaine de Staël, Villers souligne que la destruction de la hiérarchie cléricale favorisa ces progrès, faisant des ecclésiastiques ces

ministres de la parole de Dieu, les instituteurs de la morale publique. Séparés de toute obéissance étrangère à la patrie, dont ils reçoivent leur salaire ; devenus époux, pères, citoyens, ils n'ont plus d'autre intérêt que celui de l'état dans lequel ils vivent. C'est ou le prince, ou le magistrat, ou le peuple qui les nomme. *Luther* a voulu ramener l'Eglise, dans ce qui concerne son régime intérieur, à la démocratie du premier âge, et la hiérarchie à un système modéré de subordination. Les églises qui ont suivi *Calvin* sont constituées plus démocratiquement encore. Mais chez aucune le clergé ne forme plus de corporation civile qui puisse, en aucun cas, devenir redoutable aux intérêts de la nation ni à l'autorité qui gouverne [...] Suivant la parole du maître, on accorde à *César* tout ce qui est à *César*, en rendant à Dieu ce qu'on lui doit²³⁸.

Dans son rôle d'instruction et d'entraînement à l'esprit critique du croyant, le clergé spirituel contribue à sensibiliser le citoyen à ses droits et devoirs, en accord avec les paroles de Jésus-Christ recommandant de rendre à chacun son dû, de respecter les puissances civiles autant que l'obéissance à Dieu²³⁹. Si Villers convient de certains des écarts des premiers réformateurs, il ne les attribue qu'aux rémanences de l'époque médiévale, à une ignorance impossible à éloigner d'un seul coup. Chez lui, l'examen fortifie l'esprit public des nations, alors que Bonald estimait que ce principe l'affaiblissait.

Comme chez les catholiques, les réformateurs sont donc perçus comme ceux ouvrant la boîte de Pandore, dans un sens parfaitement positif : celui de la liberté de penser en religion, en politique et dans les sciences et les arts. Le dissolvant universel des uns est devenu le moteur du progrès généralisé des autres, et l'opposition entre libre examen et autorité évolue plus que jamais marqueur de l'antagonisme moderne entre protestantisme et catholicisme, de même qu'entre gouvernements constitutionnels et absolus. La lecture de l'histoire se combine à l'adhésion ou au rejet des systèmes nouveaux de pensée :

La réformation brisa toutes ces chaînes imposées à l'esprit humain, renversa toutes les barrières qui s'opposaient à la libre communication des pensées [...] on osa discuter publiquement les intérêts les plus précieux de l'humanité [...] L'Eglise romaine disait « *Soumets-toi à l'autorité sans examen* ». L'Eglise protestante dit : « *Examine, et ne te soumets qu'à ta conviction* ». – L'une ordonnait de croire aveuglément ; l'autre enseigne avec l'Apôtre « de rejeter le mauvais, et d'adopter seulement ce qui est bon ». [...] Il suffit de réfléchir un seul instant à l'opposition immense de ces deux principes adoptés respectivement des deux parts pour base de la culture morale : d'un côté, *crois !* de l'autre, *examine !* Assurément tout doit prendre de part et d'autre,

²³⁸ *Ibid.*, p. 95-96.

²³⁹ Sur le symbole des deux glaives et la théorie des deux justices, voir Barbara Stollberg-Rilinger, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne », art. cit. ; Hubert Bost, « L'autorité en protestantisme : des intuitions de la Réforme aux débats contemporains » dans Bernard Van Meenen (éd.), *De l'autorité*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2019, p. 25-40.

sous l'autorité suprême de ces deux principes contraires, un aspect bien différent. Le principe d'examen provoque la lumière dont il est ami, comme celui de soumission aveugle est le fauteur des ténèbres²⁴⁰.

Les lumières de la liberté s'opposent aux ténèbres de l'autorité et l'homme se meut entre ces deux pôles que Charles de Villers oppose diamétralement. Cette vision de l'histoire explique la fascination que la Réforme exerce chez plusieurs des penseurs participant au concours, qui la perçoivent comme la césure salutaire à la sortie des esprits du joug de l'oppression. Les exigences quant aux droits individuels des sujets auraient ricoché dans le cours de l'histoire, jusqu'à ce que ces derniers, dès la fin du siècle précédent, deviennent des citoyens. La Réforme se transforme en un concept englobant, qui subsume les progrès discernés dans l'intervalle entre la Renaissance et les révolutions modernes : les autres mémoires imprimés favorables à la Réforme, celui de Nicolas Ponce et de Jean-Jacques Leuliette, partagent cette perspective.

Nicolas Ponce, écrivain modéré, s'en tient presque exclusivement aux événements politiques et isole le rôle de la Réforme dans la destruction de l'autorité temporelle des papes après qu'elle ait ralenti « la marche de l'esprit humain »²⁴¹. Déjà primé par l'Institut en 1800, après avoir traité de l'esprit de liberté, Ponce séquence l'opposition au despotisme en quatre époques, dont l'action conjointe du protestantisme et de la Renaissance représente la première²⁴². Jean-Jacques Leuliette, patriote modéré, voit la Réforme comme le retour aux « lois de la primitive égalité » au sein du christianisme, alors que le catholicisme l'aurait perverti.

Conformément à un insatiable besoin de trouver des origines, la révolution spirituelle induite au XVI^e siècle participe des prolégomènes incontournables à la compréhension des Lumières et des institutions politiques de l'Angleterre, citée en exemple. Catalyseur d'une liberté éloignée de la licence, la Réformation et les confessions protestantes sont réinterprétées à l'aune de cette recherche de la synthèse morale d'un christianisme raisonné, parvenant à éloigner les mystères que l'on ne pourrait expliquer scientifiquement. Le protestantisme du début du XIX^e siècle est ici moins perçu comme l'allié du jacobinisme démocratique que comme celui des gouvernements politiques modernes, fondés sur les lumières, le mérite et les

²⁴⁰ C. Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, op. cit., p. 204-206.

²⁴¹ Nicolas Ponce, *Essai historique sur cette question proposée par l'Institut de France : quelle a été l'influence de la Réformation de Luther, sur la situation politique des différents états de l'Europe, et sur les progrès des lumières*, Paris, Dentu, 1808, p. 15.

²⁴² Nicolas Ponce, *Discours qui a remporté le prix d'Histoire Par quelles causes l'esprit de liberté s'est-il développé en France, depuis François 1er jusqu'en 1789*, Paris, Baudouin, 1800.

capacités²⁴³. Une telle confession chrétienne serait louable pour octroyer aux participants à la république une sagesse personnelle acquise par l'enseignement à un examen dont il s'agirait de faire bon usage pour ne pas exagérer sa portée.

La fin de l'homme chrétien ?

Les avis favorables qui s'accumulent dans les réponses au concours lancé par l'Institut sont peut-être dus à une surreprésentation de la tendance libérale parmi les auteurs qui y participent. Cette classe est réputée libérale et est restaurée trois décennies plus tard par une décision peu anodine du ministre François Guizot : ce profil explique aussi le nombre important de traités bienveillants²⁴⁴. Néanmoins, dans l'intervalle qui sépare l'époque impériale de la monarchie constitutionnelle établie en 1830, en passant par la Restauration, les développements de ces mémoires disent l'aura dont bénéficie la Réforme et le protestantisme comme religion morale, portée sur le respect de chaque individualité. Un peu malgré elle, cette confession est affublée d'un héritage enviable pour les uns et critiqué par les autres²⁴⁵. Si les textes de Villers, Ponce et Leuliette illustrent l'engouement scientifique pour la Réforme, celui de Maleville se signale par le large rejet qu'en font les catholiques, dès la période impériale et particulièrement sous la Restauration.

Tout comme Louis de Bonald, qui prend position à l'occasion des rééditions successives du traité de Villers, les contempteurs de ce dernier insistent sur l'amalgame de leurs détracteurs politiques et des protestants²⁴⁶. Benjamin Constant, devenu l'un des principaux opposants libéraux au régime napoléonien²⁴⁷, semble par exemple moins attaqué pour sa foi protestante que pour sa prétention à créer une société « comme on élève une manufacture. On ne fait point les sociétés ; la nature et le temps les font de concert »²⁴⁸. Or, avec la certitude que cette tendance serait *nécessairement* due à son protestantisme compromis avec les nouveaux systèmes de

²⁴³ M. Winock, *Madame de Staël, op. cit.*, p. 511.

²⁴⁴ Charles-Olivier Carbonell, « Guizot, homme d'État, et le mouvement historiographique français du XIX^e siècle », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 220 ; Jean-Miguel Pire, « Actualité du « gouvernement des esprits » » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 392-394.

²⁴⁵ Sur ces narrations magistrales eurocentrées et la nécessité de se démarquer de la vision finaliste d'une sorte d'épopée de la modernité, cf. Thomas Maissen, « Global History. Neue methodische Herausforderungen an die Geschichtswissenschaft » dans Benedikt Widmaier et Gerd Steffens (éd.), *Weltbürgertum und Kosmopolitisierung. Interdisziplinäre Perspektiven für die politische Bildung*, Schwalbach, Wochenschau Wissenschaft, 2010, p. 55 *sqq.*

²⁴⁶ Louis de Bonald, « De l'équilibre politique en Europe » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, op. cit.*, Paris, Migne, vol. 2, p. 565.

²⁴⁷ P. Cabanel, *Histoire des protestants, op. cit.*, p. 1018.

²⁴⁸ Félicité Robert de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, vol. 1, Paris, Tournachon-Molin et Seguin, 1817, p. 317.

pensée, la profession d'une religion raisonnée et l'adhésion aux valeurs libérales se recouvrent dans les imaginaires des adversaires.

Louis de Bonald profite des rééditions de l'ouvrage de Charles de Villers pour réitérer son éloge d'une autorité qui mettrait la liberté sous le boisseau. Dans des articles publiés dans le *Mercure de France* en 1806 et 1807, il s'en prend directement à Villers et oppose à l'Europe divisée en deux blocs antagonistes la nécessité que l'un des deux se surimpose à l'autre, afin d'assurer l'unité du continent²⁴⁹. Bonald note par ailleurs « qu'à l'époque où les gouvernements de la chrétienté s'élèvent de toutes parts à la dignité du système monarchique, il était d'une sage politique de considérer quels doivent être à l'avenir leurs rapports avec le système populaire ou presbytérien de religion »²⁵⁰. Il serait plus que jamais requis d'affaiblir un système qui assimile le protestantisme et les régimes libres. Alors que la France s'entend avec la papauté, plusieurs ecclésiastiques décèlent dans le protestantisme un symptôme de la fin de l'homme chrétien, parallèle à la restauration providentielle de pouvoirs public autoritaires contre l'altérité libérale et protestante qu'ils réprouvent.

Or, d'une certaine manière, l'idée de la fin de l'homme chrétien tel qu'il était connu jusqu'alors est partagée par Charles de Villers ou Nicolas Ponce. En effet, si les uns craignent ce changement et s'inquiètent de la disparition de l'homme pieux et soumis à l'ordre ancien, les libéraux – peu importe leur confession – semblent l'accepter. Il n'est pas question de faire de l'homme un athée, mais de constater que le chrétien n'est plus ce croyant contraint dans sa foi par une Église. Il est davantage un individu qui adhère en conscience à une croyance, sans que l'autorité ecclésiastique s'impose à lui.

Les royalistes catholiques s'insurgent donc des traités publiés à propos du protestantisme²⁵¹. La notion de *libéraux* permet, sous leur plume, de désigner autant les protestants et les admirateurs des systèmes alternatifs à l'ancien ordre, à l'image de Villers, que l'évêque de Troyes prend à partie en pointant le scandale que donnerait

une société, payée par la nation française, donne la palme à un discours qui n'est qu'un tissu de témérités et de déclamations contre le culte [catholique] que la palme soit décernée en face d'un gouvernement qui vient de conclure un Concordat avec le chef de l'Eglise Romaine, de sorte qu'au dire de M. Villers, il auroit contracté alliance avec un culte superstitieux, ennemi des lettres, ou, pour parler le jargon moderne, des idées libérales²⁵².

²⁴⁹ Le premier est publié en juillet 1806. Louis de Bonald, « De l'unité religieuse en Europe » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, op. cit.*, vol. 3, p. 670-704. Le *Mercure* de juin 1807 publie le second. L. de Bonald, « De l'équilibre en Europe », art. cit., p. 555-578.

²⁵⁰ L. de Bonald, « De l'unité religieuse en Europe », art. cit., p. 670.

²⁵¹ Denis Robelot, *De l'influence de la Réformation de Luther, sur la croyance religieuse, la politique et le progrès des Lumières*, Lyon, Paris, Rusand, 1822, p. 47-48. M. Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras, op. cit.*, p. 375.

²⁵² Étienne-Antoine de Boulogne, *Mélanges de religion, de critique et de littérature*, Paris, Le Clère, 1828, p. 179.

Cette modernité, qui créerait des néologismes voilant la volonté de domination populaire et de négation de l'autorité par les révolutionnaires de toute sorte, ces partisans de l'ancien ordre cherchent à la neutraliser par la promotion d'un combat binaire, manichéen et millénariste. L'alliance recouvrée du trône et de l'autel devient la seule et unique alternative pour lutter contre Benjamin Constant, Germaine de Staël et Charles de Villers, soit ceux qui professent les « idées libérales, celles qui affranchissent l'homme de tout devoir envers Dieu, envers la société dont il est membre et la puissance qui la gouverne »²⁵³. L'avocat Pierre-Joseph de Maleville fait donc imprimer son propre mémoire pour contrer le philoprottestantisme de Villers²⁵⁴.

Défendue en tant que pouvoir modérateur de l'Europe dans une vision scolastique de l'histoire, la papauté est prise comme le pouvoir conservateur de l'Europe. Son équilibre serait conservé par le paternalisme du Saint-Siège, non par la balance des pouvoirs et de la diplomatie semblable à celle du traité de Westphalie de 1648²⁵⁵. Le programme de revalorisation du culte catholique et de l'état de l'Europe avant la Réforme permet de souligner que le Moyen-Âge n'était pas l'époque ténébreuse décrite par les libéraux, et de pointer qu'il serait impératif aux gouvernements de s'assurer le soutien d'une Église catholique favorable à l'ordre à rétablir. À la suite d'une déchristianisation qui aurait fait table rase du passé et créé une multitude de religions, la foi traditionnelle devrait guider les rapports sociaux avec un esprit conservateur qui ne varie pas :

Quoique le système essentiel de l'église romaine fût loin d'être incompatible avec les principes du gouvernement républicain, il sembloit néanmoins devoir être la religion favorite des monarques. La soumission que cette église recommande, le soin particulier qu'elle a de prévenir ou d'éteindre toutes les disputes religieuses, sont des dispositions très-propres à rassurer l'autorité politique ainsi que l'autorité spirituelle. D'ailleurs, la juridiction épiscopale fournit au prince un moyen facile de conduire les ecclésiastiques par les ordres de leurs supérieurs. Enfin, la pompe et la splendeur qui se mêlent à toutes leurs solennités, répandent, chez les catholiques, un air de politesse qui s'accorde très-bien avec la magnificence des cours²⁵⁶.

Tous les adversaires de la stabilité sont englobés dans une seule et même altérité concurrente à l'ordre. Félicité-Robert de Lamennais affirme ainsi qu'on ne peut concevoir la société qu'en se soumettant à l'autorité paternelle de la religion catholique et traditionnelle : elle serait salubre au genre humain pour brider les velléités de désobéissance au fondement de

²⁵³ Anonyme, *Du traité dit de la Sainte-Alliance*, Paris, Dentu, 1816, p. 9.

²⁵⁴ Pierre-Joseph de Maleville, *Discours sur l'influence de la réformation de Luther : ouvrage dont il a été fait mention honorable dans la dernière séance publique de l'Institut national*, Paris, Le Normant, 1803, p. IV.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 16. Sur cette vision médiévale du pouvoir temporel de l'Empire et des rois et de celui, spirituel, d'un pape modérateur et arbitre des tensions entre puissances séculières, cf. Thomas Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht. Calvin, Bodin und die mittelalterliche Tradition » dans Christoph Strohm et Heinrich de Wall (éd.), *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, p. 95.

²⁵⁶ P.-J. de Maleville, *Discours sur l'influence de la réformation de Luther*, *op. cit.*, p. 82.

sa nature²⁵⁷. Maleville le souligne, dans son mémoire à l'Institut, lorsqu'il précise que son « but n'étoit pas de comprimer les affections de la nature, mais d'en réprimer les travers. Des dogmes modérés, imposans et conformes à la subordination sociale, avoit succédé à la théologie âpre, aride et insociable des premiers âges »²⁵⁸.

Félicité-Robert de Lamennais entre dans l'état ecclésiastique en 1809 et est ordonné prêtre dès la fin de l'Empire. Il s'oppose à l'idée d'une société mécanique que professerait Benjamin Constant, précisément parce qu'une « religion publique » est nécessaire à « rassembler en corps de nation » tous les hommes. La tolérance devrait par conséquent céder le pas à la foi homogène pour contrer l'atomisation des croyances suscitée par la reconnaissance de tous les cultes²⁵⁹.

Lamennais voit le catholicisme ultramontain en tant que religion du sentiment et de l'autorité : il irait naturellement de pair avec la conservation des liens sociaux dans l'obéissance à un souverain monarchique²⁶⁰. C'est bien la confiance portée dans les capacités de chaque individu et l'optimisme au fondement de la pensée libérale qui conditionne le rejet global des nouveaux régimes par cet auteur qui bénéficie, dès la Restauration, d'une grande popularité chez les réactionnaires. Par son principe octroyant une liberté à l'individu, Lamennais dénonce la subversion consubstantielle à l'ennemi protestant, qui met « en mouvement toutes les classes de la société [car les] dogmes, les sacremens, les rites et la hiérarchie sont des sources inépuisables de divisions »²⁶¹.

Pères des sociétés, les représentants de l'ordre et de la subordination, de l'invariabilité et de l'inflexibilité que sont le pape et les monarques sont appelés à agir contre le principe d'examen qui suscite les opinions : « germe de cet esprit d'anarchie, d'indépendance et de faction, qui est le caractère distinctif et l'esprit dominant de la philosophie »²⁶². Lamennais le rappelle en se réappropriant la généalogie noire que Joseph de Maistre avait établie :

Lorsque les novateurs du seizième siècle attaquèrent l'Eglise romaine, unis seulement pour détruire, ils se divisèrent en une foule de sectes aussi différentes entr'elles qu'elles l'étoient de la religion catholique [...] La philosophie, partant du même principe, arriva nécessairement au même résultat. Opposés sur tout le reste, ses disciples ne s'accordoient que dans leur haine pour le christianisme, et cette haine seule donnoit droit au titre de philosophe, comme la haine de l'Eglise romaine à celui de protestant, et encore, dans ces derniers temps, comme la haine de la

²⁵⁷ Félicité Robert de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle ; suivies de Mélanges religieux et philosophiques*, Paris, Tournachon-Molin et H. Seguin, 1820, p. 40.

²⁵⁸ P.-J. de Maleville, *Discours sur l'influence de la réformation de Luther*, op. cit., p. 12.

²⁵⁹ Félicité Robert de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France*, op. cit., p. 427.

²⁶⁰ P.-J. de Maleville, *Discours sur l'influence de la réformation de Luther*, op. cit., p. 131.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 53. Y. Knibielher, « Réforme et Révolution d'après Charles de Villers », art. cit., p. 172.

²⁶² É.-A. de Boulogne, *Mélanges de religion, de critique et de littérature*, op. cit., p. 181.

royauté à celui de jacobin. Ce n'étoit, sous différens noms, que la révolte de l'orgueil contre Dieu, source de toute autorité ; d'où il suit, pour le dire en passant, que la réforme devoit infailliblement aboutir à l'athéisme²⁶³.

L'idée de diviser les pouvoirs entre blocs confessionnels permettant la balance de l'Europe est repoussée par les royalistes catholiques qui, dans la perspective d'une chute de l'Empire, placent leurs espoirs dans un congrès qui autoriserait de revenir sur le principe de la paix de Westphalie idéalisée par Villers²⁶⁴. Bonald fait ainsi référence à « la catastrophe inouïe que les mots de religion et de liberté préparoient en ce moment dans la Grande-Bretagne »²⁶⁵. L'exemple de la Révolution anglaise est à écarter, toujours en raison des principes exogènes qu'elle imprime à l'Europe, où seule la France devrait représenter le pouvoir dominant et moteur :

M. Villers aime les crises, les révolutions et les insurrections ; il n'est nullement dégoûté des droits de l'homme [...] Il ne faut donc plus s'étonner s'il se passionne tant pour la Réforme [...] Rien de plus plaisant que la manière dont M. Villers gratifie la Réforme de tout le bien quelconque qui s'est opéré depuis elle [or] il ne s'agit pas du bien qui a pu s'opérer après la Réforme, mais de celui qui lui appartient radicalement, et qui dérive d'elle comme de sa source [...] nous défions M. Villers de nous en montrer un seul de véritablement marquant²⁶⁶.

Si l'homme chrétien semble toujours menacé par les révolutionnaires des débuts du XIX^e siècle, c'est parce que « l'incrédulité moderne est fille de Luther, héritière de Calvin ». Dans les deux cas, positivement ou négativement, les deux constellations de penseurs se mesurent à la reconstruction politique et religieuse dont l'Europe aura besoin après Napoléon. Les catholiques, particulièrement avec Bonald puis Lamennais, opposent « *l'esprit raisonneur*, c'est-à-dire inquiet et turbulent » du libéralisme moderne, à cet « esprit raisonnable, c'est-à-dire celui cherche un frein dans l'autorité, et une règle dans la soumission, hors de laquelle il n'y a plus qu'éternelle anarchie, doutes sans cesse renaissans, et erreurs sans fin comme sans remède »²⁶⁷.

L'esprit scrutateur, les libéraux ne le nient pas, mais ils se refusent à l'opposer aussi directement à un prétendu esprit raisonnable. Peu importe pour Lamennais, dont le combat providentialiste place le protestantisme dans le camp contraire au système d'ordre. Chez les uns comme les autres, l'ultramontanisme est perçu comme l'allié de l'autorité la plus aboutie, le protestantisme celui des droits individuels et de la liberté dans ses diverses manifestations. Cette lecture de l'histoire et des rapports confessionnels est certes biaisée, mais elle est partagée par

²⁶³ F.R. de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, op. cit., p. 47.

²⁶⁴ P.-J. de Maleville, *Discours sur l'influence de la réformation de Luther*, op. cit., p. 84.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 80.

²⁶⁶ É.-A. de Boulogne, *Mélanges de religion, de critique et de littérature*, op. cit., p. 186-187.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 193.

les libéraux et les ultramontains, « hommes d'action » qui veulent catégoriser le monde social²⁶⁸. Si l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* de Lamennais a tant de succès après la chute de Napoléon et le retour des Bourbons, c'est parce son auteur procède à cette catégorisation avec une verve inégalée. L'abbé y fait la promotion d'une piété traditionnelle assumée, prête à combattre tous les systèmes issus des révolutions en relevant l'alliance de la papauté et des monarchies. Dès la préface, Lamennais considère que

Deux doctrines sont en présence dans le monde ; l'une tend à unir les hommes, et l'autre à les séparer ; l'une conserve les individus en rapportant tout à la société, l'autre détruit la société en ramenant tout à l'individu. Dans l'une tout est général, l'autorité, les croyances, les devoirs ; et chacun n'existant que pour la société, concourt au maintien de l'ordre par une obéissance parfaite de la raison, du cœur et des sens, à une loi invariable. Dans l'autre tout est particulier ; et les devoirs, dès lors, ne sont plus que les intérêts, les croyances que des opinions, l'autorité n'est que l'indépendance. Chacun, maître de sa raison, de son cœur, de ses actions, ne connaît de loi que sa volonté, de règles que ses désirs, de frein que la force. Aussi, dès que la force se relâche, la guerre commence aussitôt ; tout ce qui existe est attaqué ; la société entière est remise en question²⁶⁹.

L'isolement protestant est opposé à la nature rassembleuse d'un catholicisme qui soumet l'esprit et le corps « à cette loi universelle d'union et de dépendance » : l'homme mutin de Joseph de Maistre et de Louis de Bonald reviendrait dans le rang à la suite du Congrès de Vienne de 1815²⁷⁰. Cette remobilisation, Lamennais l'appelait déjà de ses vœux sous le régime napoléonien gardant l'Église catholique sous tutelle. Publiées anonymement, ses *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le dix-huitième siècle, et sur sa situation actuelle* visaient les protestants. Ils étaient perçus comme bouc émissaires de la situation religieuse de France et victimes de leurs propres principes. Les éloges de libéraux n'étant pas de confession protestante étaient pris comme une preuve de la collusion du protestantisme et du libéralisme.

Lamennais, qui ne fait alors aucune nuance entre libéralisme et jacobinisme, affirme que le protestantisme est désormais davantage une *méthode* qu'un *dogme* : c'est le principe d'examen qui expliquerait la connivence entre ces systèmes de pensée contraires à l'ultramontanisme monarchique. Par conséquent, en tant que religion, il estime que le protestantisme est bel et bien mort :

Et qu'on ne dise pas que la réforme subsiste encore dans une partie de l'Europe : il est vrai j'aperçois encore son cadavre ; je vois un corps sans mouvement et sans vie, qui se dissout et se consume tous les jours ; mais l'âme, mais la doctrine de la Réforme, où existe-t-elle ? où est-elle cru, prêchée, enseignée ? qui aujourd'hui, parmi les ministres réformés, oseroit soutenir les

²⁶⁸ C.-O. Carbonell, « Guizot, homme d'État, et le mouvement historiographique français du XIX^e siècle », art. cit., p. 219.

²⁶⁹ Félicité Robert de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, vol. 2, Gand, Houdin, 1820, p. 5-8. L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 254.

²⁷⁰ Félicité Robert de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Eglise*, op. cit., p. 12. Dans la version de 1808, se trouve en p. 14.

opinions de Luther ou les dogmes de Calvin ? On connoit assez leur extrême tolérance : loin de s'en cacher, ils s'en font gloire ; ils s'applaudissent d'avoir secoué les antiques préjugés qui les divisoient : et de-là ce repos léthargique, ce silence de mort, dont on voudroit faire honneur à leur modération, et qui prouve seulement le peu d'importance qu'ils attachent à la vérité. Ne craignez pas qu'ils disputent de la foi : que leur importe la croyance ? leur religion, c'est la morale, la morale seule²⁷¹.

Face aux difficultés prétendues du vieil ennemi protestant, Lamennais réhabilite un prosélytisme chargé de restaurer l'unité à laquelle appelait Bonald dès 1795 : « L'indifférence religieuse [qui] ronge en silence la racine du protestantisme. Déjà l'on professe publiquement le déisme dans les écoles destinées à l'enseignement de la théologie : bientôt l'on n'y parlera de Dieu que pour prouver qu'il n'existe pas »²⁷². Les protestants sont donc mis devant le fait accompli par l'abbé en mission : ils auraient à constater la réalité de leur foi, qui n'en est plus une, coupable de s'être aventurée à l'alliance avec un esprit libéral et une philosophie qui l'ont englobé. S'ils entendent se désolidariser de la révolution et rester chrétiens, les protestants devraient par conséquent revenir au giron universel de l'Église catholique romaine. Les récents développements de Villers achèveraient d'en attester, puisque ce seraient précisément des penseurs « ennemis du christianisme » qui auraient défendu la Réforme. Non comme religion, mais

comme une charte d'indépendance. Ils y ont trouvé écrit le droit de résistance à l'autorité ; [...] ils ont compris qu'en combattant pour la Réforme, ils combattoient à la fois pour la philosophie, qui n'est qu'une grande insurrection contre Dieu, ou le pouvoir spirituel ; et pour la démocratie, qui n'est non plus qu'une insurrection générale contre le pouvoir politique émané de Dieu²⁷³.

La promotion de l'individualité contenue dans le principe protestant aurait achevé de ronger cette confession chrétienne. Dans un temps de rétablissement du culte catholique, Lamennais le répète en 1816. À l'occasion du projet de création d'une Société biblique par les protestants de France, il observe cette tentative de restauration non comme un signe positif pour la chrétienté en général, mais comme le « dernier effort d'une secte mourante ». Elle chercherait sans succès à se relever de son « principe de l'examen particulier [qui] contraint de ne reconnoître [...] d'autorité que celle de leur raison, et, par conséquent, de n'obéir qu'à elle. Ils sont tout ensemble pouvoir et sujet dans la société spirituelle, comme on veut aujourd'hui que le peuple soit à la fois pouvoir et sujet dans la société politique »²⁷⁴. Dès lors, c'est bel et bien à un... examen de conscience que Lamennais appelle les protestants d'Europe.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 9-11. Dans la version de 1808, p. 11.

²⁷² *Ibid.*, p. 11.

²⁷³ *Ibid.*, p. 433.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 300-301.

c. Ranimer la piété

Une révolution est une crise de la maladie dont est attaqué le corps politique, et qui met en évidence la cause du mal, l'hérésie²⁷⁵.

L'action de la raison humaine sur les mystères et l'effet néfaste du libre examen individuel pour l'autorité politique sont les principaux motifs qu'exploite la littérature catholique pour intégrer le combat contre le protestantisme au programme de restauration de l'Ancien Régime. L'auteur de ce *traité dit de la Sainte-Alliance* estime le projet de reconstitution des sociétés envisageable dès 1815, et donc que le retour à l'ordre doit s'accompagner de l'affrontement contre ce qu'il désigne par l'hérésie. L'Église romaine, sous la conduite de la papauté, aurait un rôle moral à jouer pour contenir l'agitation suscitée par la liberté des opinions, alors que la carte de l'Europe est redessinée par les puissances²⁷⁶.

Pour l'auteur anonyme de ce pamphlet, la Sainte-Alliance est un instrument mystique pour soutenir le nouvel équilibre et rétablir « les vérités fondamentales qui sont les principes de toutes choses »²⁷⁷. En se réclamant de Louis de Bonald, il salue le retour à une « monarchie d'institution divine », où la controverse ne pourrait jamais survenir²⁷⁸. La restauration des Bourbons permettrait de tourner la page de l'esprit de révolte qu'un « ministre étranger, protestant et républicain » porta en France, à savoir Necker²⁷⁹. Ce dernier est à nouveau déclaré coupable d'avoir promu des principes dont les conséquences furent « désastreuses, soit pour l'individu, soit pour les nations »²⁸⁰. Le pamphlet assume la « filiation des idées » de laquelle se réclame la religion révélée catholique dans son combat contre les « républicains avec Luther et Calvin, [qui] conçurent l'idée d'une république universelle, et la chute des trônes, entraîna[nt] la chute des républiques »²⁸¹. L'Europe de 1815 se trouverait à la croisée des chemins et l'Église catholique reçoit pour mission civilisatrice de soutenir le système réactionnaire :

Cet ensemble merveilleux, et qui touche à l'infini, est hors de la portée de l'esprit humain, ce qui établit la nécessité d'une religion révélée, qui contient tous les principes conservateurs des sociétés, et hors desquels il n'est qu'anarchie et despotisme, fléaux également destructeurs : c'est elle qui constitue le gouvernement monarchique sur le modèle du gouvernement paternel. Telle fut la croyance catholique jusqu'à la naissance des hérésies de Luther et Calvin²⁸².

²⁷⁵ Anonyme, *Du traité dit de la Sainte-Alliance*, op. cit., p. 15.

²⁷⁶ Thomas Maissen, « L'invention de la tradition de neutralité helvétique : une adaptation au droit international public naissant du XVIII^e siècle » dans Jean-François Chanet et Christian Windler (éd.), *Les ressources des faibles. Neutralités, sauvegardes, accommodements en temps de guerre (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 17-46 ; T. Maissen, « Bedrohte Souveränität », art. cit.

²⁷⁷ Anonyme, *Du traité dit de la Sainte-Alliance*, op. cit., p. 1.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 3.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 6.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 7.

²⁸² *Ibid.*, p. 8.

La tentative de restauration du trône et de l'autel par ces royalistes catholiques met les protestants à la croisée des chemins. Jusqu'ici, ce sont des auteurs proche du protestantisme rationnel et du déisme, voire même des libéraux de confession catholique, qui ont octroyé au protestantisme et à la Réforme un rôle dans l'établissement des sociétés modernes. Pour leur part, les ultramontains estiment que les efforts des Églises réformées pour relever leur culte en France seraient le signe d'une croyance à l'agonie. Quelle est donc la réaction des protestants à l'héritage dont ils sont affublés ?

L'alliance retrouvée

Dès son premier ouvrage de 1795, Louis de Bonald avait appelé à remplacer le traité de Westphalie par un nouvel ordre européen uniforme et sous hégémonie française, puisqu'il refuse une séparation en blocs ou la balance diplomatique des pouvoirs : la « division est un état de mort pour la société ». Par conséquent, Bonald observe le renouveau des monarchies traditionnelles comme un signe providentiel qui confirme sa théorie, ainsi qu'il le répète dans un article de 1806 sur de *l'unité religieuse de l'Europe*²⁸³. Il réplique à Villers en opposant au système d'équilibre, de tolérance et de division des pouvoirs de 1648 et 1789 l'union des couronnes sous l'autel, en application des lois mystiques de l'ordre moral et social. Le retour naturel à la religion unique serait donc la planche de salut de l'humanité qui chercherait à écarter le « levain de toutes les révolutions qui ont agité l'Europe depuis la naissance du luthéranisme »²⁸⁴ :

les passions de l'homme peuvent bien momentanément retarder la pleine exécution [des lois morales catholiques], mais auxquelles tôt ou tard la force invincible de la nature ramène nécessairement les sociétés ; que la première de ces lois est l'unité même physique du pouvoir, masculine, héréditaire, etc. ; j'avais osé, au temps du républicanisme de la France, ou plutôt de l'Europe, le plus débordé, annoncer la conversion de toutes les républiques, et de la France elle-même, en Etats monarchiques. Toutes ces républiques ont fini, non par la force de la France, mais par leur propre faiblesse²⁸⁵.

Si la France n'a pas « détruit le système populaire, qui se détruit toujours de lui-même », elle aurait accompagné ce processus de rétablissement : « une fois revenue à l'unité de pouvoir, elle a partout secondé la nature dans le rétablissement de cette autorité tutélaire dont l'Europe ne pouvait plus se passer ». Bonald appelle les Bourbons à continuer leur action en mettant fin au régime de tolérance par l'abolition des lois concordataires et la déclaration du catholicisme comme religion de l'État. La Charte octroyée par Louis XVIII en 1814 se garde d'aller aussi

²⁸³ F.R. de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, op. cit., p. 445-461.

²⁸⁴ L. de Bonald, « De l'unité religieuse en Europe », art. cit., p. 687-688.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 693.

loin, car elle accorde la liberté religieuse et assure un traitement aux ministres des autres cultes chrétiens. Il n'en reste pas moins que, dans l'imaginaire de Bonald, la disparition des « républiques politiques, ou les Etats populaires » annonce celle à venir des « républiques religieuses, ou la religion presbytérienne ». Comme le fait Lamennais en attribuant la création de Sociétés bibliques protestantes à un spasme précédant la mort, Bonald estime que la religion réformée n'aurait « plus de patrie, et elle est comme exilée de l'Europe politique » :

tôt ou tard l'unité politique ramènera l'unité religieuse. Ainsi nous avons vu, à la naissance de tous les Etats de l'Europe, le catholicisme et la monarchie, et plus tard les principes opposés de popularisme et de presbytérianisme s'unir étroitement ; et même nous voyons encore, en Angleterre, en Suède, et dans quelques autres Etats du nord, la religion réformée moins presbytérienne dans ses formes, à mesure que le pouvoir politique, quoique partagé, est plus monarchique²⁸⁶.

Bonald exploite les phénomènes de réorganisation d'Eglises nationales protestantes, qui se relèvent aussi de la déchristianisation, pour en faire des exemples propices à susciter les craintes des protestants et permettre leur abjuration :

Tout annonce donc aux véritables amis de l'humanité que l'unité religieuse, *ce seul et grand besoin de la société civilisée*, renaîtra dans la chrétienté, et sans doute de la France, premier ministre de la Providence dans le gouvernement du monde moral, toujours heureuse tant qu'elle a rempli cette glorieuse destination, toujours punie quand elle s'en est écartée [...] Cette réunion, que le temps a commencée, et que des gouvernements éclairés peuvent hâter, pourvu qu'ils ne la pressent pas, le temps seul la consommera ; et le tombeau qu'une admiration politique élève, après trois siècles, à Luther dans des lieux qui le virent naître, sera, tôt ou tard, on peut en accepter l'augure, le tombeau de la division dont il fut le premier auteur²⁸⁷.

L'admiration politique pour Martin Luther, Bonald la reproche aux nationalistes allemands et à Charles de Villers, dont il fait le porte-parole de la constellation libérale avec laquelle lutte le théoricien de la monarchie absolue. Il lui impute précisément de moins considérer le presbytérianisme comme une religion que comme une inspiration politique et sociale, dénuée de toute sacralité. L'évocation répétée du fait que la Compagnie des pasteurs remet en doute la divinité de Jésus-Christ – l'un des fondements irréfragables de la croyance chrétienne – permet de pointer la fragilité du protestantisme européen, qui tente de se reconstruire :

[Le protestantisme, qui ne date] pas encore de trois siècles, chancelle sur ses bases, ou plutôt faute de base, et ne se ressemble plus à lui-même ; tandis qu'à découvert de tous côtés, sans nerf de discipline, sans point de réunion, puisqu'il est sans chef ; sans force conservatrice, puisqu'il est sans sacerdoce, et amoureux des nouveautés, puisqu'il est nouveau lui-même, il porte avec lui le principe de sa destruction. Il vit encore comme système et comme opinion individuelle ; mais on

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 699.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 702-704.

peut dire qu'il est mort comme église chrétienne. Il est piqué au cœur par ce serpent philosophique, auquel M. Villers avoue qu'il a donné naissance ; et après les convulsions d'une agonie plus ou moins prolongée, il se fonda dans le socinianisme ou l'indifférentisme, ainsi que l'a prédit notre grand Bossuet, qui l'a si victorieusement terrassé sous la massue de sa dialectique. C'est ce que l'expérience prouve chaque jour ; c'est ce que l'on voit dans plusieurs parties de l'Allemagne et même à Genève, où il n'offre plus qu'une théophilanthropie renforcée, délayée dans quelques passages de la Bible ; et c'est peut-être ce qui lui mérite les faveurs honorables des modernes propagateurs de la raison et de la lumière²⁸⁸.

La période de la Restauration suscite une actualisation subite des arguments de Bossuet à propos des variations du protestantisme et de son absence de stabilité, qui le compromet avec les nouveaux systèmes de pensée. L'accusation de déisme ou de socinianisme est reprise pour favoriser les conversions, dans un moment de recharge spirituelle²⁸⁹. Les ministres du culte sont accablés pour avoir dépouillé leur religion de sa sacralité et lui avoir ôté sa base doctrinale en n'exigeant plus de signature d'une Confession de foi par les candidats au pastoral ou par les fidèles. Quarante ans après l'article de l'*Encyclopédie* qui suscita un scandale pour rapprocher protestantisme et déisme, l'argument fait de nouveau irruption, notamment chez Lamennais.

L'abbé désigne le protestantisme comme un système d'indifférence religieuse, qui fait de la foi un objet d'étude soumis à la raison humaine, sans aucun sentiment ni émotion. Coupables de croire en une religion qui n'en serait plus une, les protestants seraient dans une position intenable qui exige un choix entre catholicisme et libéralisme, entre restauration ou révolution. Conservatrice des doctrines antiques contre les libertés modernes, l'Église catholique serait l'unique remède au « changement total dans les doctrines. Au principe d'autorité, base nécessaire de la foi religieuse et sociale, on substitua le principe d'examen, c'est-à-dire, que l'on mit la raison humaine à la place de la raison divine, ou l'homme à la place de Dieu »²⁹⁰.

Le succès des œuvres de Lamennais et la réorganisation du culte réformé en France – après une parenthèse de plusieurs années lors desquelles le protestantisme hexagonal était quasiment inaudible – favorisent des réactions issues du camp protestant, à cheval entre Genève, devenue suisse, et la France. Ces réponses et sursauts se traduisent diversement : l'appel au réveil d'une piété plus proche de celle des premiers temps de la Réforme est un premier symptôme de la réception des attaques catholiques chez les protestants. Un second signal réside dans le passage de certains d'entre eux au catholicisme, par l'abjuration personnelle telle que celle de Charles-Louis de Haller, qui suscite une vive émotion dans l'Europe protestante. Or, ce cas est relativement isolé : il favorise plutôt une introspection par d'autres, qui acceptent l'héritage de la relation entre protestantisme et modernité, mais y mettent

²⁸⁸ É.-A. de Boulogne, *Mélanges de religion, de critique et de littérature*, op. cit., p. 206-207.

²⁸⁹ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 954.

²⁹⁰ F.R. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, op. cit., p. 2.

plusieurs conditions. Ces trois répliques se formulent au travers d'intenses échanges entre Suisse et France : d'un point de vue politique, les péripéties du royaume voisin ont un impact sur la Confédération des XX cantons, unis par un Pacte fédéral ; d'un point de vue religieux, les communautés françaises de fidèles se redéployaient largement grâce à des capitaux provenant des Églises réformées de Suisse, où les pasteurs sont toujours formés au séminaire de Lausanne, puis à Genève.

Réveiller la spiritualité

Le contexte général de l'Europe de la Sainte-Alliance favorise des phénomènes de recharge spirituelle dans le cadre du protestantisme, qui exigent un retour à une piété plus orthodoxe. Chez certains des principaux penseurs du Réveil, cette réalité se traduit par un appel à brider la raison humaine, pour laquelle ils partagent une aversion avec les conservateurs catholiques. Le repli vers une piété plus traditionnelle et la réaction politique qui refuse catégoriquement la Révolution n'est donc pas propre au catholicisme. On le remarque dans la production littéraire du pasteur genevois Henri-Louis Empaytaz, qui affirme que son Église se serait compromise avec les valeurs des Lumières et qu'elle devrait se réveiller de sa léthargie spirituelle²⁹¹. Sa remise en question de la « congruence » du protestantisme « avec le monde » constitue une première réception protestante au virage conservateur pris par le continent et aux attaques de Lamennais et ses consorts²⁹².

Politiquement, Empaytaz partage avec Bonald et Lamennais le refus des systèmes libéraux ou jacobins. Or, afin de prouver que le protestantisme orthodoxe qu'il appelle à rétablir n'a rien à voir avec ces idéaux, le pasteur exige la signature d'une Confession de foi. Depuis le milieu du XVIII^e siècle au moins, le clergé de Genève, Bâle, Berne ou Zurich n'exige plus des candidats au pastorat de signer un tel formulaire, qui identifie le *credo* et détaille les dogmes auxquels adhèrent les protestants. Cette aspiration met Empaytaz en porte-à-faux avec la Compagnie des pasteurs genevois, qui juge l'obligation d'une signature contraire à la liberté de conscience et à la nécessité de laisser ouverte la possibilité de discuter du dogme.

C'est avec cette toile de fond qu'Empaytaz publie un document où il accuse le clergé de Genève de professer un rationalisme déiste. Le pasteur ne propose pas de contrer ce glissement par l'abjuration, mais par le retour au dogme et à ses vérités indiscutables : on prévient ainsi les

²⁹¹ Timothy C.F Stunt, *From awakening to secession. Radical Evangelicals in Switzerland and Britain 1815-35*, Edinburgh, Clark, 2000 ; [Jean-François Vuarin], *Histoire véritable des momiers de Genève*, op. cit.

²⁹² Patrick Cabanel constate cette remise en cause fondamentale en périodisant l'apparition de ces « réveils multiformes dans les années 1820 à 1860. P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 44.

dénonciations catholiques d'une part, et, d'autre part, on s'assure que la croyance protestante ne variera pas, qu'elle ne s'assimilera pas au philosophisme. Pour Empaytaz, les ministres auraient donc aussi à combattre les valeurs des Lumières pour s'opposer au courant unitariste qu'il juge majoritaire au sein de l'Académie et de la Compagnie des pasteurs. La remise en cause de la divinité de Jésus-Christ par le clergé de la ville aurait mené à renier la Trinité : par conséquent, la signature d'une Confession de foi permettrait de revenir sur cet unitarisme et de refaire de la croyance protestante une religion davantage qu'un système de pensée qui la rapproche du libéralisme.

Comme Lamennais, Empaytaz espère « reflorir l'empire de la religion » pour relever la société politique sur des bases religieuses antiques et conservatrices, opposées aux « doctrines nouvelles et systèmes humains qui sapent, par les fondemens, l'édifice divin du christianisme »²⁹³. Pour contrer ces idéologies, il faudrait retourner à la justification par la foi seule, à la conviction que l'homme est fondamentalement pécheur et justifié par le sacrifice du Christ, ce qui tranche avec l'optimisme humaniste des Lumières²⁹⁴. Le pasteur reproche à ses anciens collègues de ne pas avoir répondu aux accusations de déisme. Sans faire référence aux objections officielles de la Compagnie après la publication de l'article de l'Encyclopédie qui faisait des pasteurs des sociniens, Empaytaz estime que la Compagnie est restée silencieuse. Étant donné que celui qui ne dit mot consent, il accuse les ministres genevois d'avoir corroboré les insinuations des catholiques à propos de la réputation de Genève comme berceau des révolutions. Pour se laver définitivement d'une telle calomnie, le clergé de la cité devrait revenir à l'orthodoxie et se préserver des « doctrines modernes, qui tendent à introduire le déisme dans le sein de notre église »²⁹⁵ :

L'église de Genève a toujours été considérée, consultée et honorée comme l'église-mère de la réformation : les autres églises réformées n'ont même pas hésité à lui décerner le titre de *Rome protestante* ; elle doit donc continuer de s'offrir, à l'Europe chrétienne, comme la colonne et le soutien de vérité, comme la dépositaire et conservatrice des dogmes fondamentaux de la religion : et en est-il un de plus fondamental que l'article de la divinité du Sauveur ? Si elle abandonnoit ce grand mystère, ne feroit-elle pas schisme avec les églises réformées de France, de Suisse, d'Angleterre et d'Allemagne, avec lesquelles il lui importe tant de rester en communion²⁹⁶ ?

²⁹³ Henri-Louis Empaytaz, *Considérations sur la divinité de Jésus-Christ, adressées à Messieurs les étudiants de l'auditoire de théologie de l'église de Genève*, Paris, Adrien Le Clere, 1817, p. 3 On remarquera que l'ouvrage est imprimé chez un imprimeur réputé catholique et proche du pape.

²⁹⁴ « M. Malan se déclare uni à l'Eglise de Genève ; mais c'est à celle du XVI.^{me} siècle, qu'il croit la seule véritable, et non à celle de nos jours, contre laquelle il porte toujours les mêmes plaintes », Samuel Vincent, « Déclaration de fidélité à l'Eglise de Genève, par M. César Malan, Demi-feuille in-4^o. Pré-l'Évêque (près Genève) 20 janvier 1821 », in *MRMCS* 3, janvier-juin 1821, p. 92-95 ; Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 15.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 4-5

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 68

Ce qu'Empaytaz redoute des doctrines modernes, c'est qu'elles sont inséparables du rationalisme et de l'exigence de changements politiques : prescrire l'adhésion à une Confession de foi où figurerait la mention de la divinité du Christ permettrait ainsi d'éloigner la mauvaise impression que les conservateurs d'Europe ont de Genève et de son clergé. L'imposition d'une règle de foi fixe aux Églises réformées préviendrait en outre le rapprochement constaté au cours des années précédentes. Empaytaz désigne ici le protestantisme raisonné de la baronne Germaine de Staël, qui risque d'ébranler « tout le plan de la religion » en soumettant certains mystères à la critique personnelle²⁹⁷. Genève devrait non seulement se racheter une crédibilité dans un temps de retour au *statu quo ante*, mais aussi contrer les forces centrifuges dues au principe d'examen. La Confession de foi signée à Genève prouverait que l'esprit révolutionnaire dont elle est accablée depuis le siècle dernier au moins en est définitivement éloigné :

En retranchant ce point de l'ancienne croyance, ne devons-nous pas craindre que l'on nous accuse de vouloir faire des essais en religion, comme nous en avons tant fait en politique, que l'on ne nous reproche d'introduire des innovations, comme nous l'avons reproché à l'église romaine, et que celle-ci ne s'en prévale contre nous ? Ne devons-nous pas redouter, en dépouillant ainsi la religion de ce qu'elle a de plus consolant et de plus substantiel, d'exposer ceux de nos frères qui ont conservé la foi et la piété antiques, à la tentation de se rattacher à une église dans le sein de laquelle ils retrouveront ce que nous leur ôtons ? N'auroit-on pas droit de nous dire que nous n'avons rien de fixe dans nos principes religieux, que nous n'avons plus de *croyance*, mais seulement des *opinions*²⁹⁸?

Empaytaz est assurément un lecteur attentif des œuvres de Lamennais. Il partage avec ce dernier la crainte de perdre des fidèles, notamment face au prosélytisme efficace de l'abbé français. C'est par une spiritualité rechargée et marquée par la tradition dogmatique qu'Empaytaz estime qu'il faudrait répondre, afin d'offrir à des fidèles éprouvés par la déchristianisation une véritable assurance de leur salut. Ce retour à l'enseignement biblique permettrait de surimposer la croyance aux opinions qui causèrent les vagues révolutionnaires²⁹⁹. Pour Empaytaz, le réveil de la piété orthodoxe est d'autant plus important que Genève assume « l'envoi des pasteurs pour desservir les églises réformées de France ». La république récemment devenue canton suisse ne pourrait donc pas accepter de susciter la réprobation des Bourbons et des

gouvernemens des pays que je viens de nommer, que l'on ne sème pas des doctrines nouvelles, des erreurs pernicieuses, parmi les peuples soumis à leur domination. Nous ne devons pas douter

²⁹⁷ Le terme apparaît de nombreuses fois dans le texte. Il ouvre par ailleurs la page de titre, en citant une thèse soutenue en 1728, soit quelques années après la décision de ne plus exiger l'adhésion à la *Formula consensus*.

²⁹⁸ H.-L. Empaytaz, *Considérations sur la divinité de Jésus-Christ*, op. cit. 68-69.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 70.

que les souverains n'aient l'œil ouvert sur nos systèmes religieux comme sur nos idées politiques : l'expérience nous a donné une trop forte leçon sur l'étroite liaison qui existe entre les principes religieux d'un peuple et ses principes politiques. Si les princes sont instruits à se tenir en garde contre l'esprit inquiet, raisonneur et remuant du républicanisme, méconnaîtront-ils l'influence que le socinianisme a exercé, et peut encore exercer sur l'esprit de leurs sujets ? Ne nous y trompons pas. Les puissances qui viennent de terrasser le démon des révolutions, ont voulu aussi le signaler à l'Europe, en montrant les ennemis du bonheur des nations trop longtemps agitées, dans le rang de ceux qui combattent la divinité de Jésus-Christ et les principes de la Sainte-Ecriture, sur la souveraineté des rois. Elles proclament solennellement ces vérités et leur *salutaire influence sur les destinées humaines*. Elles invitent les gouvernements et les peuples à les reconnoître, pour ne faire désormais qu'une même nation chrétienne. Dans cette réunion de diverses branches d'une même famille, aurons-nous une place à prendre, si par un silence, qui devient chaque jour plus coupable, nous laissons subsister des imputations que l'on fait à notre école, des taches que l'on reproche à notre église, depuis quarante ans ? Et de quel œil pensez-vous que les grandes puissances envisageront enfin nos contrées, si nous ne nous empressons de détruire ces imputations d'effacer ces taches, par une profession de foi franche et catégorique³⁰⁰?

Théorie des climats, génie des peuples et des nations, analogie des principes politiques et religieux, confrontation au passé ancien et récent, circulation et naturalisation des modèles, républicanisme et souveraineté des rois : tout figure dans ce passage. Il traduit la rivalité avec le catholicisme, au sein du système de la Sainte-Alliance, par l'établissement de documents dogmatiques qui pareront à la désaffection des fidèles vers la raison moderne et le catholicisme ancien, affirme Empaytaz³⁰¹. Le « corps des pasteurs » de Genève doit donc prouver qu'il n'est plus une « agrégation philosophique et une société littéraire », mais qu'il est redevenu une Église.

Empaytaz cherche à trouver le juste milieu entre l'exercice de la raison individuelle sur les mystères et le refus catégorique des opinions tel que le recommande Lamennais. L'étude de la religion, pour éviter de tomber dans le déisme qui substitue la raison humaine à la révélation, devrait faire collaborer ces deux éléments et contourner les formulations les plus essentielles de la foi³⁰². C'est donc à une stricte limitation du principe d'examen à certains sujets que procède Empaytaz, car il ne faudrait jamais

porter, dans l'étude de la religion, la curiosité et les prétentions d'une raison orgueilleuse. Le premier caractère de notre foi, est d'être raisonnable, non pas sans doute parce qu'une raison présomptueuse en découvre tous les objets, mais parce qu'une raison éclairée nous en montre les principes. Souveraine absolue dans l'étendue de son domaine, la raison conserve sa dignité sous l'empire de la révélation ; elle la seconde dans la réforme des abus qui la défigurent, elle contribue à éclairer la piété, à épurer le zèle, à éloigner de l'une la superstition, à écarter de l'autre le fanatisme ; et son utile influence se fait sentir jusque dans sa soumission. Admirable concert de deux autorités que Dieu nous a données pour nous diriger ! Tantôt la révélation soumet ses preuves à l'examen, tantôt la raison assujettit ses idées aux décrets de la révélation : souvent elles marchent

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 71-72.

³⁰¹ Laurent Fedi, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux, ou les Esséniens du monde », *Le Telemaque*, 2001, vol. 19, n° 1, p. 47-56.

³⁰² H.-L. Empaytaz, *Considérations sur la divinité de Jésus-Christ*, op. cit., p. 73.

ensemble, se secourent, se prêtent une force mutuelle ; et toujours leur précieuse réunion a pour objet notre instruction et notre bonheur³⁰³.

Les écarts du principe d'examen protestant auraient conduit cette confession à payer « un tribut fâcheux » à l'esprit philosophique. C'est le rapprochement de la raison et du protestantisme éclairé du XVIII^e siècle qui aurait suscité la progression de l'indifférence religieuse dénoncée par Lamennais. Il serait plus que jamais nécessaire de lui répliquer par des mesures plus strictes quant à l'orthodoxie :

Quel malheureux génie a donc pu, dans ces derniers temps, regarder la raison et la foi comme deux puissances rivales, qui se disputent l'empire des esprits ! Pourquoi l'incrédulité a-t-elle entrepris de briser ces barrières éternelles que la raison avoit toujours considéré avec respect ? Fière des nouvelles découvertes dont l'esprit humain a agrandi sa domination, elle a osé tenter des conquêtes jusque sur le domaine que Dieu s'est réservé. Tous les dogmes religieux qu'elle ne comprend pas, elle a cru avoir droit de les rejeter ; et dès qu'ils ont paru lui être supérieurs, elle a prononcé qu'ils lui sont contraires. Combien cette révolte de la raison contre les vérités éternelles est injuste ! L'univers que Dieu abandonne à nos disputes, est pour nous plein d'obscurités [...] nous ne voyons que la partie qu'il éclaire de ses rayons ; le côté qu'il tient dans l'obscurité échappe à nos regards. Et qu'importe la clarté des vérités, si la vérité de la révélation est claire ? L'incrédulité rejette avec dédain les mystères du christianisme, comme un amas d'obscurités inutiles et d'opinions indifférentes pour l'instruction, la perfection morale et le bonheur de l'homme. [...] Pensons-nous avoir droit d'interroger le Créateur [...] d'admettre ou de récuser à notre gré ce que, d'après nos lumières bornées, nous jugeons convenable ou superflu, utile ou dangereux ? Et que deviendra toute espèce d'autorité, quand ceux qui lui sont soumis auront acquis le droit de la soumettre à son tour à telle inquisition³⁰⁴?

Discuter de la religion est tolérable, mais l'usage de la raison s'arrête à certains dogmes insondables et incompréhensibles, car les « mystères de la religion s'enchaînent entre eux, ils forment un tout, un ensemble parfait [que] c'est un système de religion qu'on ne peut altérer sans détruire ». À cet égard, puisque la Trinité est « le fondement des mystères du ciel », remettre en cause la divinité de Jésus-Christ ferait s'« écrouler l'édifice entier » en ôtant la « voûte qui supporte tout le christianisme ». La *Déclaration de fidélité à l'Eglise de Genève* de César Malan s'inscrit dans cette mouvance, afin d'imputer à la Compagnie des pasteurs de ne plus suivre les préceptes de Jean Calvin, et donc de ne plus être la garante du dogme réformé.

Malan, Empaytaz et les cercles revivalistes de Genève expriment un pessimisme anthropologique similaire à celui Louis de Bonald et Joseph de Maistre, directement lié aux traumatismes des années précédentes. Leur opposition à la Révolution se traduit par la dénégation de l'optimisme rationaliste et il s'agirait de ne pas « laisser l'homme libre de croire et d'agir à son gré ; elle le contraint de soumettre sa raison à la foi »³⁰⁵. Protestants ou

³⁰³ *Ibid.*, p. 74.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 74-76.

³⁰⁵ F.R. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, op. cit., p. 15.

catholiques, ces conservateurs donnent à la religion un cadre infaillible et total, dans l'autorité du pape pour les uns et de la Bible pour les autres. Tous dénoncent ainsi les écarts de l'idéologie libérale, qui aurait surestimé les capacités des hommes à faire le bien. En outre, le libéralisme aurait forgé des catégories à partir d'hypothèses erronées et surinterprétées. Des notions telles que l'égalité et la liberté, imposées par la force aux consciences des individus, sont paradoxalement devenues liberticides et tyranniques. Pour les catholiques, cet élément rapproche les nouveaux idéologues des réformateurs du XVI^e siècle :

Les anarchistes de 1793 cherchèrent à établir l'ordre social sur la *liberté* et l'*égalité*, la *liberté* absolue d'action et l'*égalité* d'autorité ou de droit ; ce qui n'étoit qu'une conséquence exacte de la souveraineté du peuple, qui, d'un côté, excluant tout supérieur, laisse chacun entièrement *libre* ou maître de lui-même, et de l'autre, appartenant *également* à tous, doit être partagée par tous *également*. On sait quel fut bientôt le résultat de cette doctrine : mais ce que je veux faire observer ici, c'est sa parfaite conformité avec la doctrine théologique des protestants. Ayant posé en principe la souveraineté de la raison humaine en matière de foi, ils essayèrent de donner à la Religion, la *liberté* et l'*égalité*, c'est-à-dire, la *liberté* de croyance, et l'*égalité* d'autorité ; et cette doctrine, commune aux révolutionnaires politiques et religieux, a dû avoir et a eu réellement un résultat semblable dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux³⁰⁶.

Plusieurs protestants tentent de nuancer le rapprochement de leur confession avec le libéralisme et le jacobinisme en étudiant la tension fondamentale entre la liberté de faire ce que l'on veut et une égalité impliquant des devoirs. D'autres subissent de véritables cas de conscience face aux insinuations de Lamennais qui ne laisse que deux alternatives dans la résolution de la crise morale et politique :

entre le dangereux fanatisme de quelques sectes turbulentes, et la religion catholique ; c'est-à-dire, entre des opinions, après l'avoir quelques temps agitée, la ramèneraient au même point où elle se trouve présentement ; et une doctrine stable, sévère parce qu'elle est parfaite, éminemment conservatrice, parce qu'elle est éminemment vraie et qui seule peut la sauver à la foi de la lente dissolution de l'indifférence, et des troubles désastreux où la précipiteroient infailliblement les anarchiques erreurs des sectes indépendantes. Le reste de l'Europe, à l'exception de quelques contrées catholiques, est travaillé intérieurement de la même maladie. Partout l'indifférence pour la vérité, sous le nom d'*idées libérales*, conduit au système de la *liberté* et de l'*égalité* religieuses³⁰⁷.

Un autre Suisse incarne la réception positive aux attaques de Lamennais, traduite non par la signature d'une profession de foi, mais par la conversion. Actif à Paris entre 1821 et 1830 après la révélation de son abjuration, il est l'auteur d'une vaste théorie sur le rétablissement d'un droit public conservateur en Europe. Tout au long de l'élaboration de son œuvre majeure, la *Restauration de la science politique, ou théorie de l'état social naturel opposée à la fiction*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 38. Sur cette idée, voir la préface de Jean Baubérot dans *Les protestants face aux défis du XXI^e siècle*, *op. cit.*, p. 7.

³⁰⁷ F.R. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.*, p. 44.

d'un état civil factice, cet ancien professeur à Berne aurait été alerté par la tendance rationaliste du protestantisme, affirme-t-il³⁰⁸. La notoriété de Charles-Louis de Haller et la révélation fracassante de sa conversion stimulent ainsi des répliques circonstanciées de la part des artisans du rétablissement du culte réformé en Suisse et en France.

Restauration et abjuration chez Charles-Louis de Haller

Dans le cadre des échanges et de la circulation des idées entre Suisse, France et Allemagne, Charles-Louis de Haller occupe une place à part. Descendant d'un réformateur bernois, un temps acquis aux idéaux révolutionnaires, ce patricien en revient à un refus absolu du monde moderne, qu'il traduit également par une conversion dont les motifs politiques sont pleinement assumés. En jugeant la modernité par le biais des six volumes de son ouvrage principal, Haller entre ainsi dans une crise spirituelle et morale où il se confronte à l'histoire de sa propre confession : en 1821, la révélation de son abjuration couronne ses recherches et augure son activité de libelliste en France.

Après l'émoi que suscite cette révélation et les nombreuses répliques qu'elle occasionne de la part de ses anciens coreligionnaires, Haller persiste à intégrer le protestantisme dans la liberté des libéraux qu'il combat en y opposant la liberté ancienne, celle des libertés et privilèges d'oligarchies telles que Berne avant 1798. *L'Histoire de la Révolution religieuse, ou de la Réforme protestante dans la suisse occidentale* et la *Restauration du droit public* attestent de la lutte désormais menée de concert avec Lamennais. Or, comme Haller s'installe à Paris, le républicanisme d'Ancien Régime qu'il professe contre le libéralisme et le protestantisme raisonné est inséparable de la reconstruction de ce dernier entre Suisse et France.

En 1808, un *Abrégé de la science politique* dévoile déjà les linéaments de la pensée du Suisse, qui recommande de rétablir les sociétés sur des bases inverses à celles de la période que la Réforme avait ouverte et que les révolutionnaires avaient perpétuée. Sa position est jugée réactionnaire par de nombreux libéraux, notamment en Allemagne, où des exemplaires de ses œuvres sont brûlés lors de la fête de la Wartburg de 1817. Membre du Petit Conseil de Berne dès 1811, Haller y prône la restauration de la république patricienne dès la chute de Napoléon, le retour à une stricte souveraineté cantonale et la restitution des anciens territoires sujets d'Argovie et de Vaud. Parallèlement, ses traités envisagent de retracer l'origine et les buts des

³⁰⁸ Sur cet auteur un peu oublié de l'histoire, nonobstant sa notoriété à cette époque, cf. Ronald Roggen, *Restauration : Kampf und Schimpfwort. Eine Kommunikationsanalyse zum Hauptwerk des Staatstheoretikers Karl Ludwig von Haller (1768-1854)*, Freiburg, Universitätsverlag, 1999.

États, confrontant les théories philosophiques du droit naturel³⁰⁹. L'échec des révolutions serait précisément dû à une mauvaise interprétation des notions à la base des États, que les libéraux ont faussement cru pouvoir déterminer. Les États étant directement issus d'un ordre divin et éternel, le « jargon libéral » dénature le langage politique, bien qu'il « ressemble à des expressions ou à des locutions françaises »³¹⁰.

La base de sa théorie repose sur cette confrontation à propos du sens de notions telles que la souveraineté populaire, la nature des rapports sociaux ou la véritable essence des régimes monarchiques, aristocratiques et démocratiques. Au volontarisme républicain et à l'égalité de droit, Haller oppose un ordre vertical et pyramidal prétendument naturel, qui ricocherait sur toutes les facettes d'un monde social organique, appuyé sur des relations de dépendances et des besoins mutuels entre individus inégaux³¹¹. Ces liens empêcheraient l'atomisation de la société et tout modèle qui s'en détournerait est donc réprouvé : il rejoint par conséquent la vision binaire de Lamennais, tout en ne disant rien de sa confession jusqu'en 1821.

Le Bernois ne retient que deux types de sociétés : les monarchiques et les polyarchiques. La légitimité de chacune de ces deux espèces de gouvernement ne s'évalue que dans leur ordonnance divine, pas dans leur dépendance ou non par rapport à la volonté générale : il n'est pas question de construire un État à partir de rien, car ils sont des réalités mystiques. La souveraineté ne se réalise donc pas dans la nation représentée par les députés, mais dans l'ordre immuable régi par la Providence, qui désigne ceux qui administrent les sociétés monarchiques ou polyarchiques.

³⁰⁹ P. Glaudes, *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire*, op. cit., p. 12. Béla Kapossy, « La Restauration et l'idée de l'État privé : la réforme de l'Europe selon Charles-Louis de Haller », *Annales fribourgeoises*, 2017, n° 79, p. 15-28.

³¹⁰ « Des noms de partis politiques, pour servir à l'intelligence des journaux et autres écrits modernes », dans Karl Ludwig von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, vol. 1, Paris, Auguste Vaton, 1839, p. 149. L'auteur sort son ouvrage en 1839 et y compile des articles publiés dans les décennies précédentes, principalement dans *Le Mémorial catholique*. Sur le langage politique et la communication politique, cf. Luise Schorn-Schütte, « Kommunikation über Politik im Europa der Frühen Neuzeit. Ein Forschungskonzept », *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, 2008, p. 3-36. À propos de ces jargons et slogans qui ne vont pas de soi, cf. Pierre Bourdieu, « Penser la politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1988, vol. 71-72, p. 2-4. Voir également Angela De Benedictis et al. (éd.), *Das Politische als Argument. Beiträge zur Forschungsdebatte aus dem Internationalen Graduiertenkolleg « Politische Kommunikation von der Antike bis in das 20. Jahrhundert »*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

³¹¹ « Des variations du système libéral » dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 281-310. Il oppose à ces vagues expressions d'état de nature, de délégation de pouvoir et de contrat social un autre système où l'autorité est appuyée sur une base ferme, où la vraie nature des dépendances est respectée afin d'effacer la fiction d'une république universelle. L'idéal d'Anacharsis Cloots, que combat Haller, suppose en effet une égalité impossible à établir, qui aboutit toujours au despotisme suite à la confusion des pouvoirs selon le Bernois. Son article paraît dans le premier volume du *Mémorial catholique*, en mars 1824. M. Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras*, op. cit., p. 296 ; Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, University Press, 2001. Anacharsis Cloots, *La république universelle ou adresse aux tyrannicides*, Paris, Chez les marchands de nouveautés, 1795.

Peu importe qu'elle soit unique ou multiple, l'autorité civile ne devrait pas relever de la souveraineté populaire. Par conséquent, la « délégation du pouvoir par le peuple » serait une « idée fausse »³¹². Tout État qui reposerait sur cette base est déconsidéré comme une *fiction d'état civil*. Appuyés sur une interprétation inexacte de la liberté et de l'égalité, de tels États seraient particulièrement instables et contraires à la volonté de Dieu, celui qui a interdit aux hommes de contester les puissances temporelles. La seule ressource des individus réside dans la soumission au chef et la raison philosophique, réitération du principe protestant d'examen, a secoué cette certitude, affirme Lamennais :

le principe désastreux que tout pouvoir vient du peuple, conduit infailliblement les peuples ou à la privation du gouvernement, ou à un gouvernement oppressif. La même doctrine qui détrône Dieu, détrône les rois, détrône l'homme même [...] dès que la raison se charge de gouverner seule le monde, l'intérêt particulier, source éternelle de haine, devient le seul lien social. [...] la raison s'épuise à combiner des formes de gouvernement, à compliquer les ressorts de la machine politique, espérant que l'ordre naîtrait d'une juste balance des forces³¹³.

Haller partage cette crainte vis-à-vis d'un homme qui agirait dans le monde d'ici-bas sans considérer les préceptes divins chargés de contrebalancer la nature imparfaite des individus. C'est à une simplification radicale qu'appelle la théorie du professeur de droit : aux doctrines d'équilibres et de synthèses des libéraux, il faudrait préférer le retour aux principautés et républiques d'Ancien Régime et aux relations de dépendance entre dominants et dominés. La liberté, l'égalité et la fraternité des révolutionnaires brisèrent cette répartition traditionnelle du pouvoir entre monarchies et polyarchies :

La liberté et l'égalité, la première fiction du système philosophique, que chacun expliquait déjà à son gré, était le mot d'ordre, et devait servir de base à la nouvelle constitution. Or, comme cette liberté et cette égalité n'existaient point, il fallait donc les rétablir, ramener ce que l'on appelait l'état de nature ; et d'un seul coup, on détruisit violemment dans toute l'étendue du royaume, un nombre immense de droits particuliers acquis, de rapports sociaux divers [qui] avaient produit, d'un côté, la domination, et, de l'autre, la dépendance ou le service³¹⁴.

Pour Haller, l'abolition des privilèges, notion exportée partout, répand le faux principe de la souveraineté populaire en Europe. La suite de cette décision réside dans une série de malentendus théoriques qu'alimentèrent les philosophes, qui connaissent leur épilogue dans la déchristianisation et l'essor de l'indifférence religieuse. Par conséquent, il dénonce les gouvernements représentatifs que tentent d'établir les libéraux, car ils découlent

³¹² Karl Ludwig von Haller, *Restauration de la science politique, ou théorie de l'état social naturel opposée à la fiction d'un état civil factice*. Tome premier. Exposition, histoire et critique des faux systèmes de l'école. Principes généraux de l'ordre naturel ou divin, opposés à ces systèmes. Ouvrage traduit de l'allemand par l'Auteur sur la seconde édition, vol. 1, Lyon, Paris, Rusand, 1824, p. 589.

³¹³ F.R. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, op. cit., p. 336.

³¹⁴ K.L. von Haller, *Restauration de la science politique*, op. cit., p. 268.

d'« expressions modernes, et contraires à la nature, [qui] sont au fond synonymes ; elles émanent toutes du même esprit révolutionnaire, et supposent le même principe faux, du contrat social, de la souveraineté du peuple et de la délégation du pouvoir »³¹⁵.

La « classification ordinaire des États en *monarchies, aristocraties et démocraties*, empruntée d'Aristote », aurait subi de telles méprises lexicales et donne aux protagonistes « toutes sortes d'idées fausses ; car l'aristocratie et la démocratie ne sont que des subdivisions de la république ». Chez lui, la démocratie ou l'aristocratie ne sont pas des types de gouvernement *per se*, mais deux expressions de la polyarchie, qui peuvent se combiner :

De même qu'il n'y a que deux sortes de personnes, les unes physiques, les autres morales, c'est-à-dire, collectives ; des individus et des associations composées de plusieurs hommes réunis : de même aussi il ne peut y avoir que des individus indépendans, ou des corporations indépendantes ; conséquemment tous les États sont ou *principautés*, ou *républiques*, monarchies, ou polyarchies. Il est impossible d'en imaginer une troisième espèce³¹⁶.

Le pouvoir temporel est donc binaire : la classification entre monarchies, aristocraties et démocraties est un abus de langage du jargon libéral moderne, car seule la répartition entre principautés et républiques est envisageable : ces notions aristotéliennes seraient des « expressions uniquement tirées du nombre : nous répondrions que jamais *tous* les hommes, *tous* les habitans d'un pays ne peuvent être indépendans, et que, dans ce sens, il n'y a jamais eu et ne pourra jamais y avoir ni démocraties, ni pantocraties »³¹⁷.

Dans un monde où le pouvoir est exercé par des corps tels que les principautés et les communautés, il n'est pas question de laisser le sujet individuel libre et indépendant³¹⁸. Comme les aristocraties et les démocraties sont une simple « subdivision fondée, non sur l'essence de la chose, mais sur une différence accidentelle dans l'organisation intérieure », elles s'intègrent aux corps communautaires d'Ancien Régime, à des *Gemeinschaften* fondées sur l'octroi de privilèges que les hommes ne peuvent contester³¹⁹.

Les régimes politiques promus par les libéraux heurtent ces représentations du pouvoir : « le *système représentatif*, donné de nos jours pour une invention absolument nouvelle, n'est qu'un mot pour désigner *l'aristocratie au sein d'une association fictive ou du moins étendue par une fiction*. C'est une expression destinée à servir de voile au projet de changer toutes les

³¹⁵ *Ibid.*, p. 599.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 579. Sur ces confusions, voir Béla Kapossy, « Words and Things. Languages of Reform in Wilhelm Traugott Krug and Karl Ludwig von Haller », dans Susan Richter, Thomas Maissen, Manuela Albertone (éd.), *Languages of Reform in the Eighteenth Century*, Londres, Routledge, 2020, p. 384-404.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 581.

³¹⁸ K.L. von Haller, « Fragmens d'un dictionnaire libéral », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 247.

³¹⁹ K.L. von Haller, *Restauration de la science politique*, op. cit., p. 585-584.

principautés en républiques ». Or, un tel plan serait contraire à la volonté de Dieu, le Créateur de toutes les sociétés temporelles d'Europe : si Haller préfère largement les principautés ou polyarchies, il n'appelle pas à ce qu'un gouvernement en remplace un autre. C'est précisément parce qu'ils veulent amender le pouvoir indiscutable ou qu'ils espèrent la révolution que les libéraux et jacobins sont considérés comme des hérétiques par le Bernois.

Une autre manifestation de méprise prétendue sur le sens des mots porterait sur l'interprétation de la liberté et de l'égalité : au détour de ces passages, Haller pointe tellement la responsabilité du protestantisme dans ces égarements lexicaux que plusieurs lecteurs le soupçonnent à raison de s'être secrètement converti. Souvent, le Bernois professe préférer la stabilité de la monarchie et du catholicisme aux incertitudes des républiques et des confessions protestantes. L'ecclésiologie calviniste traduirait donc faussement les rapports de pouvoir au sein de l'Église, pourtant inégaux. Ainsi, il impute à son Église un « vice radical », celui de « représenter des communautés imaginaires », qui n'existent « que dans le cerveau de leurs inventeurs »³²⁰.

Le sacerdoce universel serait par exemple une déformation du message de fraternité et d'égalité chrétienne. Les réformateurs, en examinant la religion et en la soumettant à leurs interprétations viciées, défigurèrent les rapports naturels en déchiffrant mal la notion de communauté ecclésiastique. La « révolution ecclésiastique communément appelée la réforme » aurait par conséquent renversé des hiérarchies nécessaires en raison d'une « comparaison trop pressée entre la nature de l'église et d'autres rapports sociaux [qui a] puissamment contribué à propager et faire adopter cette idée erronée d'un contrat social »³²¹.

L'analyse des structures de gouvernement des Églises issues de la Réforme cause une véritable crise d'identité chez Haller, qui découle de sa traduction de la notion de *Gemeinde* ou de *Genossenschaft*³²². Pour lui, si les croyants forment une « Genossenschaft, eine religiöse Gemeinde », il s'en faudrait de beaucoup pour que l'application de ce concept soit égalitaire :

³²⁰ *Ibid.*, p. 587-588. Voir Béla Kapossy, « Karl Ludwig von Haller's critique of liberal peace », dans Béla Kapossy, Isaac Nakhimovsky, Richard Whatmore (éd.), *Commerce and Peace in the Enlightenment*, Cambridge, University Press, 2017, p. 244-271. « Des noms de partis politiques, pour servir à l'intelligence des journaux et autres écrits modernes », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 157.

³²¹ Dans l'original, Haller parle de *Verwechslung*, qu'il traduit certes par comparaison, mais qui exprime une idée de confusion, d'amalgame : « Es ist ferner nicht zu leugnen, dass die Reformation, die irrige Verwechslung der Natur der Kirche mit anderen geselligen Verhältnissen und die öfteren Streitigkeiten zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht, auch ohne die Absicht ihrer Urheber, viel zur Beförderung und Verbreitung jener irrigen Ideen eines bürgerlichen Contrakts beygetragen haben ». Karl Ludwig von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt. Erster Band. Darstellung, Geschichte und Kritik der bisherigen Systeme. Allgemeine Grundsätze der entgegengesetzten Ordnung Gottes und der Natur*, Winterthur, Steiner, 1816, p. 90.

³²² Voir l'étude en quatre tomes d'Otto von Gierke, qui lance l'analyse sociologique du principe de *Genossenschaft*. Otto Friedrich von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin, Weidmann, 1868. Sur son utilisation

l'église chrétienne représente, non pas il est vrai à tous égards, mais relativement aux fidèles entr'eux, une *communauté* religieuse, où tous les chrétiens ont, en *cette qualité*, les mêmes droits, les mêmes devoirs, les mêmes espérances ; plusieurs théologiens, surtout parmi les protestants, et d'autres savans encore, égarés par une fausse analogie, transportèrent cette idée, qui ne s'applique qu'à l'église, en d'autres rapports temporels tous différens³²³.

Égaux en tant que fidèles, les hommes sont inégaux comme citoyens et bourgeois d'une communauté temporelle définie localement. Lorsqu'ils tentèrent de créer une nouvelle Église après avoir rompu avec Rome, les réformateurs auraient fondé des communautés ecclésiastiques instables, car basées sur cette mauvaise interprétation de l'égalité : « Ils regardèrent comme formant une *communauté*, toute masse ou multitude d'hommes qui, sans être liés entre eux, servent à des conditions très-variées, un grand seigneur foncier ou un prince, et cherchèrent ainsi à donner à l'État la forme de l'église ».

En outre, si les chrétiens sont théoriquement égaux dans l'Église, il s'en faudrait de beaucoup pour que les canons et les Écritures y recommandent une administration commune. L'erreur des théologiens, leur *Trugschluss*, réside dans leur propension à faire des analogies entre Églises et États, nonobstant leur incapacité à définir les structures de l'un et de l'autre :

[À] la vérité, cette idée, ainsi que les conséquences que l'on prétend en déduire, ne pouvait pas même s'appliquer à l'église ; car, à proprement parler, l'église n'est point une association, mais l'agrégation d'un grand nombre de disciples autour d'un docteur suprême. Ce ne sont point les disciples qui ont fait le maître, c'est le maître qui a rassemblé les disciples ; ce ne sont point les églises particulières qui ont établi leurs pasteurs, mais bien les pasteurs qui, dans l'origine, ont fondé les églises. Aussi faut-il avouer que les théologiens catholiques romains, qui regardent l'apôtre saint Pierre comme le premier successeur ou vicaire de Jésus-Christ, et les évêques de Rome comme successeurs de saint Pierre, sont moins souvent tombés dans cette erreur, contre laquelle l'histoire et toute la constitution de leur église se prononçaient si fortement. Mais quelques réformateurs dans l'excès de leur haine pour la hiérarchie, c'est-à-dire, le gouvernement des choses sacrées, voulurent introduire dans l'église un *démocratisme* absurde, et devaient nécessairement finir par tomber dans cette erreur, la plus grossière de toutes³²⁴.

Les réformateurs méconnaissent qu'une société résulte de l'agrégation autour d'un chef et non d'une construction où des dirigeants sont désignés par la communauté. Cette maladresse de traduction de l'égalité induit la déformation de la notion de liberté, que Haller fait différer de l'accès universel à la citoyenneté des nations libérales. La volonté générale ne pourrait absolument pas s'exprimer en partant du principe de l'égalité des individus : certaines voix pèseraient plus que les autres et il serait impossible de fonder une Église ou un État avec un tel

récente, en histoire médiévale notamment, cf. Gabriela Signori, « Religion civique – Patriotisme urbain. Concepts au bain d'essai », *Histoire urbaine*, 2010, vol. 1, n° 27, p. 9-20.

³²³ K.L. von Haller, *Restauration de la science politique*, op. cit., p. 104.

³²⁴ *Ibid.*, p. 104-105. Dans la version allemande, les disciples et le docteur sont les *Jünger* et un *oberster Lehrer*. Alors que les disciples sont des *Schüler*, les églises particulières étant des *Gemeinden*. K.L. von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft*, op. cit., p. 91.

point de départ volontariste³²⁵. Ce volontarisme distinguerait le protestantisme autant que le gouvernement représentatif, qui opposent à la *Gemeinschaft* organiciste ces *Gesellschaften* d'individus libres, chroniquement instables³²⁶. Cette instabilité, Haller reproche aux créateurs de son Église d'avoir tenté de la résoudre en cédant au césaro-papisme, soit à la mise sous tutelle de l'Église, dans un État qui la contrôle davantage qu'il ne la protège. L'affranchissement de l'autorité papale met ainsi fin à l'indépendance du glaive spirituel et introduit

au lieu de la papauté, la Césaro-Papie, qui place l'église dans la situation la plus précaire, et expose la religion même à n'être que le jouet d'intérêts purement temporels. Cet embarras d'éviter, d'une part, tout ce qui présentait l'ombre seule de la hiérarchie, et de trouver cependant, de l'autre, une base quelconque pour l'église et ses ministres, explique comment un grand nombre de théologiens protestants, et notamment les presbytériens ou puritains, eurent la bizarre idée de placer dans le *corps même des fidèles* l'autorité ecclésiastique souveraine, de faire par conséquent du troupeau le pasteur, et des disciples le pape, et de diviser la grande et *unique* société chrétienne en autant de conventicules indépendants les uns des autres, qu'il y avait auparavant de communes et de paroisses particulières. D'après ce principe, chaque église aurait dû, non-seulement nommer et destituer ses pasteurs, mais encore prononcer sur une doctrine qu'elle ignore³²⁷.

La dépendance des Églises nationales protestantes vis-à-vis des pouvoirs publics découlerait directement du « démocratisme » protestant qui cultive l'incertitude quant au véritable lieu du pouvoir ecclésiastique. Ce vide est dû à la fiction causée par la mauvaise lecture de la liberté et de l'égalité, due au principe donnant toute autorité pour interpréter les Écritures, « unique et suprême règle de foi ». En lisant la Bible sans préparation, alors même qu'elle « ne nous apprend que fort peu de choses sur la constitution extérieure de l'église », les théologiens protestants n'osèrent pas tirer les conséquences de leurs actes et préférèrent se réfugier dans une gestion ecclésiastique par des organismes élus à la pluralité des voix, incapables de prendre des décisions unanimes et indépendantes de l'autorité publique³²⁸. Sans véritable sacerdoce, l'Église protestante voguerait sans direction ni consensus :

Le système républicain des consistoires ou synodes, composé de pasteurs de plusieurs églises, auxquels on a aussi donné le nom d'*aristocratie ecclésiastique*, n'offre pas de moindres inconvénients ; car d'abord il s'écarte encore plus que les autres de la nature de l'église qui n'a qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur ; et au lieu d'un pape individuel, il ne fait qu'un pape collectif. De plus, les membres de ces consistoires pouvaient se diviser entr'eux, et chaque parti avoir ses adhérents : qui alors aurait mis fin à ces querelles ? qui aurait eu, en dernière analyse,

³²⁵ « Des noms de partis politiques, pour servir à l'intelligence des journaux et autres écrits modernes », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 161. L'auteur y dénonce la diffusion de ce nouveau concept de « République, d'un genre tout nouveau », soit l'idée qu'elle s'impose universellement.

³²⁶ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 2^e éd., Berlin, Curtius, 1912 ; Olivier Christin, « Le lent triomphe du nombre. Les progrès de la décision majoritaire à l'époque moderne », *La Vie des idées*, 2012, p. 6.

³²⁷ K.L. von Haller, *Restauration de la science politique*, op. cit., p. 108.

³²⁸ *Ibid.*, p. 106.

l'ascendant nécessaire pour en décider ? où se trouvait enfin la vraie église, puisqu'en tout ce qui concerne les intérêts spirituels et la foi de chaque individu, on ne reconnaît aucune majorité, et que d'après le principe même du protestantisme, on ne doit recevoir d'autre autorité que l'écriture sainte³²⁹ ?

L'ecclésiologie protestante est prise pour preuve du principe dégénératif qu'induit le libre examen : on « tombait d'erreurs en erreurs, de fictions en fictions, parce qu'on avait abandonné l'antique fondement »³³⁰. Des critiques aussi vives sont par conséquent exploitées par Lamennais afin d'inciter les protestants de sensibilité conservatrice à se convertir³³¹. Lamennais l'exprime dans ses *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, où il liste les penseurs politiques protestants qui admireraient secrètement la stabilité qu'offre le catholicisme :

En religion, comme en politique, les révolutions finissent, et ne retrogradent jamais. On va jusqu'au bout, puis on rentre dans l'ordre, on l'on tombe dans la mort. Les controverses théologiques ont atteint leur terme ; elles ne sauroient renaître : car il faudroit, pour cela, que la Réforme remontât, chose impossible, à un dogme quelconque [...] Le Protestantisme fatigué, s'est endormi sur ses ruines. Quelques efforts que fassent certains hommes pour le réveiller, il dormira son sommeil [...] la plupart des hommes supérieurs nés dans le sein du Protestantisme, ont montré un extrême penchant pour la religion catholique. Grotius, en Hollande ; Haller, en Suisse ; Johnson et Burke, en Angleterre ; Leibnitz, en Allemagne, n'étoient guère Protestans que de nom³³².

Pour Lamennais, la conversion de Haller, survenue en 1820 et rendue publique dès 1821, est donc bienvenue³³³. Haller la motivera par son rejet de la liberté et de l'égalité modernes, qui auraient balayé les formes de piété et de politique auxquelles il adhéraient avant les révolutions³³⁴. Par conséquent, la conversion du Suisse s'intègre à cette lutte entre deux modes de liberté et fait l'effet d'une bombe parmi les protestants d'Europe et dans le microcosme bernois³³⁵. Exilé de Berne et installé à Paris, il publie en outre une lettre ouverte où il intime les protestants à le suivre dans sa démarche³³⁶.

³²⁹ *Ibid.*, p. 107. Sur ces tensions entre unanimité et majorité, cf. Ferdinand Elsener, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips », art. cit. ; F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit.

³³⁰ K.L. von Haller, *Restauration de la science politique*, op. cit., p. 108-110.

³³¹ Un exemple avec François-Charles Nagot, *Recueil de conversions remarquables nouvellement opérées dans quelques protestans*, Avignon, Aubanel, 1829.

³³² F.R. de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, op. cit., p. 437-438.

³³³ K.L. von Haller, *Restauration de la science politique*, op. cit., p. 595.

³³⁴ « Des noms de partis politiques, pour servir à l'intelligence des journaux et autres écrits modernes », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 177-178.

³³⁵ Le journal protestant du pasteur Samuel Vincent, les *Mélanges de Religion, de Morale et de Critique sacrée*, mentionne une circulaire publiée le 15 octobre 1821 par le Conseil de Berne. Elle appelle le clergé protestant à faire preuve de vigilance quant aux récentes tentatives pour entraîner les protestants à embrasser le catholicisme. *MRMCS* 5, janvier-juin 1822, p. 306-307.

³³⁶ Karl Ludwig von Haller, *Lettre de M. Charles-Louis de Haller, membre du Conseil souverain de Berne, à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'Eglise catholique, apostolique et romaine*, Paris, Lyon, Méquignon fils aîné, Périsse frères, 1821.

Ce document d'une quarantaine de pages sera minutieusement analysé par les protestants d'Europe, pour y répliquer point par point et évaluer la part du protestantisme dans l'histoire. Haller y présente sa conversion comme l'aboutissement du processus réflexif qu'il aurait démarré dès la rédaction de l'*Abrégé de la science politique* et de la *Restauration de la science politique*. Les doutes personnels de l'écrivain auraient jalonné son activité et il les interprète comme un signe de la Providence affairée à rétablir les souverains sur leur trône :

la main de Dieu [...] suscite un républicain pour asseoir et rétablir les monarchies sur leur véritable base ; un homme simple et peu instruit, dont l'éducation fut assez négligée, pour confondre la science la plus orgueilleuse des savans, celle dont il fut lui-même imbu dans sa jeunesse, dont il partagea un instant les erreurs, un laïque enfin et un protestant, le descendant d'un réformateur même, pour faire briller l'Église universelle d'un nouvel éclat, et la défendre avec des armes qu'on n'avait pas encore employées³³⁷.

Après avoir adhéré aux idéaux révolutionnaires, Haller affirme avoir opéré à un cheminement qui se termine, en 1821, par cette lettre qui manifeste sa « persuasion intime, que bientôt peut-être il se sera passé des événemens en Europe qui faciliteront ces sortes de retours à des millions de nos frères séparés »³³⁸. Le Bernois appelle à mettre fin aux préjugés qui entoureraient le catholicisme et retrace un « penchant pour l'Église catholique [qui] ne date pas d'aujourd'hui [...] Ce germe s'est développé dans moi [...] la sécheresse de notre culte me déplut »³³⁹.

Ses préconceptions sur le culte rival au sien auraient été nuancées par l'observation des faits politiques³⁴⁰. Il laisse entendre qu'il serait passé du statut de rebelle à celui de fidèle et rejoint le discours de retour au giron de Lamennais³⁴¹. Les chemins de l'exil qu'il dut prendre entre 1799 et 1805 l'auraient fait baigner dans une atmosphère romantique et sentimentaliste, qui l'amena « à connaître beaucoup de prélats et de prêtres catholiques ». Ces derniers l'auraient sensibilisé aux dangers des « sociétés secrètes et révolutionnaires de l'Allemagne, me montra[nt] l'exemple d'une association spirituelle, répandue sur tout le globe pour maintenir et

³³⁷ *Ibid.*, p. 26-27.

³³⁸ *Ibid.*, p. 24.

³³⁹ *Ibid.*, p. 2-3.

³⁴⁰ K.L. von Haller, *Lettre à sa famille*, *op. cit.*, p. 28.

³⁴¹ L'abbé de Lamennais est l'auteur d'une recension dans le *Mémorial catholique*, où il loue l'analyse de Haller sur ce « funeste système politique moderne ». Il plaint également la république de Berne d'avoir exclu de ses citoyens un « homme d'une telle supériorité », du reste « adopté par l'Europe, lorsque Berne le rejetoit, M. de Haller [pouvant] se consoler de l'injustice de sa patrie ». Félicité-Robert de Lamennais, « Restauration de la science politique, par M. de Haller », dans *Le Mémorial catholique*, septembre 1825, p. 136. Sur *Le Mémorial catholique*, dont les principaux rédacteurs sont Lamennais et Arsène O'Mahony, Michèle Sacquin, « Catholicisme intégral et morale chrétienne. Un débat sous la Restauration entre le Mémorial catholique et le Journal de la Société de la Morale chrétienne », *Revue Historique*, 1991, vol. 286, p. 337-358.

propager des principes détestables, à la vérité, mais néanmoins devenue puissante par son organisation ».

Contre les complots révolutionnaires sous toutes leurs formes, qu'ils soient franc-maçons, jacobins ou libéraux, Haller se serait mis en quête de l'institution qui pourrait s'y opposer le plus efficacement : « une société religieuse contraire, d'une autorité enseignante et gardienne de la vérité, afin que les hommes ne fussent pas livrés à tout vent de doctrine ». Finalement, il aurait compris « que cette société existe dans l'Église chrétienne, universelle ou catholique, et que c'est là la raison de la haine qu'ont tous les impies contre cette Église »³⁴². Ses « études politiques » l'auraient ainsi conduit « peu à peu à reconnaître des vérités que j'étais loin de percevoir ». Or, ce besoin d'autorité, contrairement au virage orthodoxe préconisé par Empaytaz, se traduit ici par l'abandon du protestantisme, souffrant de son principe d'examen et de son système républicain :

Dégoûté des fausses doctrines dominantes [...] mon cœur me fit toujours rechercher d'autres principes sur l'origine légitime et la nature des rapports sociaux. Une seule idée, simple et féconde [...] celle de partir d'en haut, de placer dans l'ordre du temps, et dans la science comme dans la nature, le père avant les enfans, le maître avant les serviteurs, le prince avant les sujets, le docteur avant les disciples, amena de conséquences en conséquences le plan de ce livre, ou de ce corps de doctrine, qui fait aujourd'hui tant de bruit en Europe. [...] Je me représentais donc aussi une puissance ou autorité spirituelle préexistante, le fondateur d'une doctrine religieuse, s'agrégeant des disciples, les réunissant en société [...] je vis que cela s'était ainsi réalisé dans l'Eglise catholique ; et cette seule observation m'en fit reconnaître la nécessité, la vérité, la légitimité. Des personnes pénétrantes parmi les Catholiques remarquèrent cette propension déjà dans l'*Abrégé de la science politique*, que je fis imprimer en 1808, et me dirent que je partageais leur foi sans le savoir³⁴³.

Le patricien de Berne aurait donc, notamment lors de la réunion de la principauté épiscopale de Bâle à son canton, décidé de s'instruire dans la religion du pape : « dès l'année 1808 j'étais catholique dans l'âme et protestant seulement de nom ». La fréquentation de prélats aurait été utile « pour enrichir et perfectionner le quatrième volume de mon ouvrage, traitant des sociétés religieuses »³⁴⁴. La cause de son isolement et de sa crise spirituelle, Haller l'identifie par conséquent dans l'instabilité dogmatique du protestantisme, qui flotterait au vent des opinions individuelles :

je lisais aussi des auteurs protestans [...] Leurs incertitudes et leurs variations éternelles, leurs contradictions, leurs réticences, et les concessions qui leur échappaient parfois dans des momens de sincérité ; enfin ce ton de sécheresse, d'aigreur et de dédain, si peu conforme à la religion et à

³⁴² K.L. von Haller, *Lettre à sa famille*, op. cit., p. 3-4.

³⁴³ *Ibid.*, p. 5-6.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 7-8.

la charité chrétienne, me prouvèrent que nous n'étions point dans la vérité, parce que la vérité ne varie point, et ne se sert pas d'armes de cette espèce³⁴⁵.

Pour retrouver une stabilité spirituelle et mettre un terme « aux rêveries de son propre esprit, qui, selon l'Écriture, est la cause de tous les égarements », Haller se réfugie dans l'autorité romaine. Elle devient la seule garante d'une croyance chrétienne invariable et jamais compromise avec la Révolution, au contraire du protestantisme ayant, comme l'indique Lamennais, « changé l'unité de croyance en une démocratie d'opinions » pour laisser les croyants sincères « errer au hasard dans ces régions stériles [des] déserts de la raison humaine »³⁴⁶. Le Bernois semble en effet regretter son « prétendu droit de l'interprétation individuelle », motif de la mort de sa confession et de son retour au giron :

Hélas ! Quel changement déplorable s'est opéré parmi nous seulement depuis trente à quarante ans ! Il n'y a plus de croyance commune, chacun se fait une religion à part, ou n'en reconnaît aucune ; chacun explique la Bible selon sa fantaisie, on n'y croit pas du tout [...] J'avoue qu'il m'est impossible de vivre dans cette anarchie dans laquelle je ne vois que le caractère de l'erreur, et tout l'opposé d'une société religieuse. Mon cœur aimant à besoin de tenir à quelque chose de stable et je ne le trouve que dans l'Église catholique. Elle a ce caractère d'immutabilité, imprimé à tous les ouvrages du Créateur³⁴⁷.

La crainte d'une anarchie spirituelle indissociable du traumatisme que la Révolution a suscité pour certains protagonistes de l'histoire explique la décision de Haller. Celle-ci est en effet davantage revendiquée pour ses effets politiques. Il formule sans ambages que l'identité des principes protestants et libéraux a motivé son choix :

J'entrevis au surplus avec la plus grande évidence, ce qu'au fond les deux partis avouent, savoir : que la révolution du seizième siècle, que nous appelons la réforme, est dans son principe, dans ses moyens et dans ses résultats, l'image parfaite et le précurseur de la révolution politique de nos jours ; et mon aversion pour cette dernière me donna du dégoût pour la première³⁴⁸.

Haller corrobore les soupçons de plusieurs protestants : les volumes de sa *Restauration de la science politique* étaient rédigés dans un esprit catholique, avoue-t-il³⁴⁹. Ainsi, sa *Lettre* est certes un exposé des motifs de sa conversion, mais elle est surtout un appel à toute l'Europe protestante et politiquement conservatrice de faire le pas. Seul le retour à l'autorité permettrait, selon le Bernois, de sauver son âme et de remporter un combat contre la révolution, dont la déchristianisation a fait un devoir religieux :

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 8-9.

³⁴⁶ F.R. de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, op. cit., p. 301-303.

³⁴⁷ K.L. von Haller, *Lettre à sa famille*, op. cit., p. 30-31.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 9.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 16.

en flottant à tout vent de doctrine, en n'ayant aucune croyance fixe et commune. Dans les guerres de ce monde on ne se sauve pas, on ne remporte pas la victoire, si chacun combat seul, si chacun veut commander et personne obéir. Il en est de même dans les guerres que nous livrons à l'enfer, c'est-à-dire aux puissances invisibles du mal et de l'erreur. [...] il me paraît démontré, que sans le retour sincère à la religion et à l'Église catholique, il y a peu ou point de salut sur la terre [...] Le monde est partagé entre des chrétiens unis au centre commun du siège de saint Pierre d'un côté, et les impies ou les ligues anti-chrétiennes de l'autre. Ces deux partis seuls se combattent, parce que seuls ils sont organisés ; mais tout ce qu'il y a encore d'âmes honnêtes et religieuses parmi les protestants, se rattachent déjà et doivent se rattacher plus ou moins à leurs frères catholiques, sous peine que, vu leur dispersion et le défaut d'une croyance commune, on ne les confonde avec les ennemis du christianisme [...] Jamais les conversions n'ont été si fréquentes et si éclatantes que de nos jours³⁵⁰.

En raison de la notoriété de son auteur, cette lettre est centrale. Premièrement, elle renforce le camp catholique, dont le prosélytisme s'est, on l'a vu, affirmé dès la Restauration en France. Cet optimisme romantique est soulevé par Jean-François Vuarin en 1820. Le curé de Genève profite de la fête de la Restauration de l'ancienne république pour saluer le rétablissement du culte catholique à Genève. Depuis l'annexion à la France, Vuarin le célébrait discrètement. En 1802, le Concordat l'avait officialisé et le curé de Genève défend, depuis, un catholicisme de combat au sein même de la Rome protestante. À cet égard, il ne fait pas de doute que l'exemple de Haller est exploité par le prélat afin de susciter d'autres conversions :

Dans le siècle où nous vivons, l'Eglise catholique ne doit les triomphes qu'elle obtient, qu'à la nature et à la profonde sagesse de ses principes. La raison démontre, et l'histoire des révolutions atteste que rien ne mine plus sourdement les bases d'un État, que rien ne menace et ne compromet sa stabilité d'une manière plus dangereuse, que la licence des opinions et le défaut de fixité dans les doctrines politiques et religieuses. Le conseil de Genève a senti la force de la garantie qu'offre à la société le gouvernement et l'enseignement de l'Église catholique, apostolique et romaine. Dans l'Eglise catholique, tout émane d'un principe d'une autorité spirituelle, uniforme, constante et invariable dans sa doctrine, sur tout ce qui intéresse la foi, la morale et le culte divin. Dans l'Église catholique, aucun de ces objets importants n'est abandonné aux fluctuations d'une raison incertaine, aux rêveries de l'esprit privé, à la prétention de mesurer, pour ainsi dire, avec le compas, la profondeur des mystères adorables, et de soumettre à l'analyse les dogmes et les préceptes qui fondent les devoirs, comme le chimiste dissout les métaux dans son creuset. [...] l'enseignement de l'Église catholique demeure *stationnaire*, c'est-à-dire, qu'il ne varie point³⁵¹.

D'autre part, la conversion de Haller, en raison de sa publicité et de l'émoi qu'elle suscite, marque le début d'une remobilisation d'auteurs protestants. Puisque le Suisse affirme que la Réforme est coupable d'avoir transformé les notions de liberté ou d'égalité, ils s'y confrontent et procèdent à leur propre analyse de son histoire et de son impact sur la modernité

³⁵⁰ K.L. von Haller, *Lettre à sa famille*, op. cit., p. 36-39.

³⁵¹ Jean François Vuarin, *Discours prononcé par M. Vuarin, curé de Genève, le 31 décembre 1820, jour de la Fête dite de la Restauration, en présence de la députation des Membres catholiques du Gouvernement, des Tribunaux et du Conseil représentatif*, Paris, Méquignon fils aîné, 1822, p. 16.

Comme l'a montré le début de ce chapitre, c'est en réponse à une littérature de l'exil que les protestants d'Europe se penchent – ou se repenchant – sur la question explosive des analogies entre formes religieuses et politiques. Bonald et de Maistre reprennent des accusations qui se cantonnaient initialement aux débats sur la tolérance et sur le clergé, qu'ils opposent à la tendance dégénérative des Églises protestantes, ferments de division. Au contraire, il souligne la stabilité et la régénération des mœurs permise par le catholicisme et assument la mise sous le boisseau des opinions individuelles et de la souveraineté populaire.

Cette dernière, les thermidoriens Benjamin Constant et Germaine de Staël s'en méfient. Leur conception de la république ne se fonde pas sur la démocratie, mais sur une souveraineté des capacités et d'une raison individuelle, conditions d'une liberté encadrée et canalisée par une religion en phase avec son siècle. C'est cette perspective qui les conduit – et des auteurs comme Charles de Villers avec eux – à faire du protestantisme la religion conforme à un temps de synthèse, d'équilibre, où le statut de croyant se dissocie de celui de citoyen et se restreint à la sphère privée.

Ce programme est loin d'être partagé par l'ensemble des protestants : ils se divisent sur la captation de l'héritage dont l'affublent les admirateurs et les contempteurs du protestantisme. Alors que les uns, comme Empaytaz, recommandent un réveil de la théologie du XVI^e siècle et l'adoption de Confessions de foi obligatoires – afin présenter des assurances sur le maintien du dogme autant que pour se laver de la suspicion de républicanisme – d'autres, tels Haller, estiment que la seule solution est l'abjuration. Face à cette conviction que le protestantisme serait mort en tant que religion, c'est à une réponse circonstanciée par l'Europe protestante qu'appelle la conversion du célèbre Suisse. Cette dernière marque le départ d'un débat renouvelé par l'opposition frontale de Haller avec plusieurs représentants du protestantisme officiel, en reconstruction entre Suisse et France, ainsi qu'en attestent les créations de Sociétés bibliques déconsidérées par Lamennais. C'est d'un autre Bernois que se formule l'une des premières et plus influentes répliques aux catholiques ultramontains, qui oscille elle-même entre l'axe libéral et conservateur qui traverse le protestantisme moderne.

Orthodoxes ou libéraux, ces protestants n'hésitent pas à contester publiquement les allégations. Il s'agit de contrer ces conservateurs qui prophétisent la conversion de l'Europe au catholicisme en raison de la mort du vieil ennemi protestant, piqué par le serpent philosophique. À la Restauration, après avoir cultivé une certaine discrétion, des figures du protestantisme révèlent la nature de son identité et sa relation au nouveau siècle, dont beaucoup formulent l'espoir qu'il pourra synthétiser liberté raisonnée et autorité de l'État et de la religion.

CHAPITRE 3 – LE PROTESTANTISME ET LE SIÈCLE

En tant que religion publique, visible et instituée, le protestantisme a souffert de la Révolution et de la déchristianisation¹. On a indiqué la baisse du nombre de ministres protestants, de même que la tutelle rigoureuse exercée par l'État français *via* le régime des cultes reconnus qui offre néanmoins, dès 1802, son cadre institutionnel au culte protestant. En France, plusieurs ministres ou membres de consistoires locaux envisagent, dès la chute de l'Empire, de redresser les célébrations religieuses et de relancer une piété chrétienne qu'ils jugent affaiblie suite aux récents bouleversements.

Ces initiatives internes s'entrecroisent avec la nécessité de répliquer aux détracteurs qui, comme Félicité-Robert de Lamennais ou Charles-Louis de Haller, prophétisent la fin du protestantisme en tant que confession chrétienne. On l'a vu, cette menace est également brandie par des pasteurs conservateurs qui, comme Empaytaz à Genève, recommandent un virage orthodoxe manifesté par la négation de l'héritage révolutionnaire et le retour à une foi plus stricte, sentimentale et romantique, dégagée de tout rationalisme. Le protestantisme oscille entre acceptation et rejet du siècle qui s'ouvre, dont plusieurs penseurs estiment qu'il devra résorber les écarts révolutionnaires : cette confession est donc mue par une « respiration théologique entre la présence et l'absence au monde »². Les tensions internes au protestantisme s'aggravent au cours de la première moitié du XIX^e siècle et sont mises à profit par les polémistes catholiques, attentifs à souligner que le protestantisme, puisqu'il serait incapable de réfréner ses propres divisions, représente un facteur de scission religieuse, politique et sociale.

En 1824, Jean-François Vuarin retrace l'histoire des « mômiers » de Genève et du canton de Vaud, exploitant la rumeur persistante de l'abandon du mystère de la divinité de Jésus-Christ par la Compagnie des pasteurs. Conséquence d'une critique biblique trop poussée, cette décision renierait la Trinité, fondement de la croyance chrétienne. La date de publication n'est pas anodine, car elle marque un tournant conservateur dans le régime de la Restauration en France, la victoire des ultraroyalistes aux Chambres et l'accession au trône de Charles X, proche des milieux cléricaux³. À Genève, l'un des cantons les plus libéraux de la Confédération suisse,

¹ Un bon survol, dans le cadre du Midi de la France mais qui peut alors s'appliquer au protestantisme français, chez L. Gambarotto, « Le cadre institutionnel et théologique du protestantisme languedocien », art. cit.

² Patrick Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 44.

³ L'une des mesures cléricales les plus symboliques est l'adoption, en 1825 et peu après le sacre de Charles X, d'une loi punissant le sacrilège. Certes peu appliquée, elle est emblématique du tournant pris par la monarchie des dernières années de la Restauration. Pour une mise en contexte globale quant à cet intérêt croissant pour la Révolution et la Réforme, mû par l'opposition au règne très clérical de Charles X, P. Viallaneix, « François Guizot : modernité de la Réforme », art. cit., p. 71.

l'annexion des communes catholiques anciennement sardes ou françaises suscite des frictions. À Vaud, c'est le gouvernement conservateur qui subit les critiques de partisans du Réveil, opposés à la dépendance de l'Église à l'État. Ces trois éléments participent de phénomènes de « retour du religieux dans les différentes sphères », de recharge d'une spiritualité plus orthodoxe. Ces effets se retrouvent globalement dans le protestantisme, qui se reconstruit alors entre l'Angleterre, l'Allemagne et la Suisse. Cette dernière participe au redressement des Églises de France où les lois concordataires régissent les cultes⁴.

Curé de Genève, Vuarin profite de la dissidence de certains théologiens de la ville – les prétendus « mômiens » Ami Bost, César Malan, Henri-Louis Empaytaz, Antoine Galland ou Louis Gaussen – pour dénoncer indirectement les erreurs de l'Académie de Genève et de son clergé, à qui ces ministres destitués reprochent eux-mêmes le rationalisme. Le prélat exploite ainsi les antagonismes entre cette « association chrétienne », rendue « ridicule et odieuse par une dénomination burlesque », afin de représenter à « l'opinion publique [...] de quel côté sont les novateurs et les vrais calvinistes : ils verront si ce sont les Momiers, ou si c'est la compagnie de nos pasteurs qui prétend *réformer* les principes du chef *de notre réformation* »⁵. Moins qu'une apologie des dissidents à l'origine du Réveil genevois, bernois puis français, Vuarin vise un renforcement de la position du catholicisme à Genève et ailleurs. En présentant l'Église romaine comme seule capable de réunir, il exploite le biais de l'opposition des protestants, déchirés entre libéraux et orthodoxes⁶.

Ces débats internes alimentent les réponses aux insinuations de Lamennais, Vuarin ou Haller. En outre, ce mouvement de réplique favorise également la confrontation de ces protestants – libéraux, orthodoxes, méthodistes, rationalistes ou réveillés –, à l'histoire de leur propre confession. Ils évaluent sa relation aux États, à l'individu vis-à-vis du corps social et ecclésiastique, à la forme du gouvernement, au cléricalisme, à la profession de foi ou encore à la condition de citoyen dans une société certes davantage sécularisée, mais dans laquelle ils se refusent à procéder à une stricte exclusion du fait religieux. Ces éléments relancent l'étude de l'impact du protestantisme sur les régimes anciens et modernes, sur ses rapports à la liberté, à

⁴ Claude Langlois, « Religions et Révolution. Présentation » dans *Archives de sciences sociales des religions*, 1988, vol. 66, p. 5-8. Sur la place de Guizot dans ce retour du religieux, sa position à la confluence de plusieurs courants, puisqu'il est proche de plusieurs protestants orthodoxes genevois rencontrés *via* la franc-maçonnerie – comme Ami Bost et César Malan – mais aussi lié d'amitié avec Alexandre Vinet et Adrien de Gasparin, cf. L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 255 ; Yves Charles Zarka, « Éditorial. La démocratie et le besoin indifférencié de religion », art. cit., p. 3.

⁵ [Jean-François Vuarin], *Histoire véritable des momiers de Genève*, op. cit., p. 1-2.

⁶ Sur la scission entre un protestantisme libéral, encore pétri du rationalisme des Lumières, et un réveil orthodoxe berceau des Églises évangéliques, voir la grande synthèse d'ensemble de Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Labor et Fides, 2005. Rudolf Gebhard, « Querelle sur la confession de foi », *DHS*.

l'égalité, la démocratie, l'anarchie ou la souveraineté d'une manière générale. Après avoir cultivé une certaine discrétion, des penseurs protestants dégagent des axes argumentatifs prolongeant ceux qu'évoquait Charles de Villers. Ils les intègrent à leur propre ambition reconstruction sociale, ecclésiastique et politique, les nuancant afin de clarifier leur portée.

Dans un moment de restauration, d'acceptation de l'héritage révolutionnaire, mais aussi d'atténuation du radicalisme et de la portée politico-religieuse des systèmes forgés au siècle précédent, ces réflexions peuvent être scandées en trois temps. Tout d'abord, après l'abjuration de Haller et la renonciation au monde de certains protestants orthodoxes, des représentants de Sociétés bibliques – tels que Philippe-Albert Stapfer – esquissent le programme d'un protestantisme tentant de faire la part des choses entre adaptation au monde moderne et piété chrétienne maintenue. À cet égard, le centre de gravité de la foi se déplace, pour faire de la Bible une véritable charte morale et condition à la participation politique. L'examen individuel est ainsi pleinement reconnu et considéré non pas comme un dissolvant universel, mais comme le gage d'une adhésion sincère à une forme de piété, voire à un régime politique. Ces éléments sont exploités par des libellistes protestants, qui s'appuient notamment sur une presse spécialisée en plein essor pour opposer au radicalisme de Haller un juste milieu entre écarts révolutionnaires et restauration de la monarchie et du catholicisme, qui comporterait en creux l'annihilation d'un protestantisme compromis avec le temps des révolutions.

Dans un second temps, la monarchie de Juillet paraît offrir les conditions-cadres idéales à l'application de ce programme d'équilibre. Plusieurs protestants pensent que leur confession a fait de la souveraineté de la raison sa propriété. Historien influent sous la Restauration, qui intègre le protestantisme à une histoire linéaire de la civilisation et de l'établissement de la souveraineté capacitaire, François Guizot incarne ce temps d'optimisme. Protestant nîmois devenu ministre de Louis-Philippe, il personnifie aussi les insuffisances de ce programme, puisque des républicains favorisent une confrontation au calvinisme concomitante à leur critique du ministre Guizot. Si ces attaques n'obnubilent initialement pas l'optimisme qui étreint les protestants d'Europe quant à l'avenir radieux de leur confession – notamment lors des manifestations du Jubilé de la Réforme – elles cachent mal la division qui règne quant à l'héritage politique du protestantisme.

Celle-ci se manifeste avec force lorsque Guizot contrevient à la conviction optimiste que la France deviendra, à terme, protestante. Accusé de soutenir le catholicisme, le positionnement du ministre et historien suscite l'incompréhension. Pourtant, il traduit des aspirations partagées par plusieurs de ses contemporains, inquiets de la progression de l'athéisme et de l'emprise d'un État total sur une Église qu'ils perçoivent comme seule planche de salut moral d'une

société luttant avec son atomisation, comme on le montre dans un troisième temps. Ces lectures critiques du passé protestant expliquent l'évocation d'une tension fondamentale entre piété privée et expression publique de la foi, que d'aucuns perçoivent comme une réactivation itérative d'un principe païen, désormais promu par des républicains et socialistes partisans d'une démocratie universelle et radicale, contraire à la démocratie libérale.

a. Une règle de vie moderne

À la sortie du religieux que la Première République a tenté d'opérer répondent des efforts de redéfinition de la manière selon laquelle le protestantisme pourra se comporter vis-à-vis des régimes politiques d'un nouveau siècle. Qu'il s'agisse des systèmes que ces journalistes et écrivains réformés espèrent établir en tant que militants ou de la détermination du sens de leur confession et d'éventuelles réformes ecclésiastiques, ces protagonistes semblent estimer que le siècle qui s'ouvre sera résolument protestant⁷. Néanmoins, leurs divergences sont grandes quant à savoir de quelle manière et selon quelles modalités le protestantisme s'implantera globalement. Un Suisse se confronte à ces thématiques et se situe à la confluence de courants parfois contradictoires, occasionnellement opposés et pourtant liés.

Il est l'un des premiers à fournir une réplique circonstanciée aux imputations de l'abbé de Lamennais, à la conversion de Haller ou aux exigences formulées par le pasteur Empaytaz. Personnalité d'envergure, ce Bernois cherche, à la manière des libéraux en politique mais en l'appliquant dans le cadre du redressement du culte protestant en France, à opérer la synthèse. Il concède qu'un retour à des formes plus traditionnelles de croyance et de liturgie peut être nécessaire, sans toutefois nier l'usage de la raison dans les affaires de foi. Il ne s'interdit pas non plus de mesurer le rôle positif de la Réforme dans l'avènement des régimes issus de la Révolution, dont ce théologien devenu ministre en Suisse se refuse à renier les valeurs.

Le sacerdoce ou la Bible

Né en 1766, Philippe-Albert Stapfer a vécu la Révolution pour avoir été ministre dans le régime républicain unitaire établi en Suisse en 1798. Issu d'une famille de pasteurs, ce patriote modéré envisage à leur suite de concilier rationalisme et orthodoxie dans une réflexion sur la liberté moderne, de même que dans son activité de ministre des Arts et des Sciences entre 1798

⁷ L'historien Jean Baubérot précise que l'histoire de la Révolution – et par extension celle de la Réformation – se trouve alors « dans les mains de journalistes, d'écrivains, de militants ». Et que, même lorsque ces acteurs sont professeurs, leur « chaire est aussi une tribune » permettant d'écrire « l'histoire et maîtriser culturellement et politiquement l'héritage révolutionnaire », dans un moment qu'il identifie comme premier seuil de laïcisation. Jean Baubérot, « Protestantisme et Révolution », art. cit., p. 7-8.

et 1800, recouvrant également les Cultes. Ancien professeur à l'Institut politique de Berne, il est encore pasteur puis représentant officiel de la République helvétique à Paris, entre 1800 et 1803. Cette position est aussi due à son mariage avec Marie-Madeleine Vincens, d'une riche famille huguenote de la capitale. Stapfer est fixé en France jusqu'à sa mort en 1840. Il y est activement impliqué en tant que membre fondateur, en 1818, de la Société biblique de Paris. Créée à l'initiative de François de Jaucourt – petit-neveu de l'Encyclopédiste, nommé à la Chambre des pairs et au Conseil privé par Louis XVIII –, cette organisation doit promouvoir la distribution de Bibles aux fidèles, en vertu du principe de libre accès aux Écritures⁸. Stapfer en intègre le comité en guise d'assesseur puis, de 1822 à 1833, de vice-président. Le modèle poursuivi est celui de la Société biblique britannique, qui affiche des ambitions prosélytes d'évangélisation que les membres de l'association parisienne ne partagent pas tous.

Les membres de la Société biblique de Paris incarnent les diverses tendances qui parcourent le protestantisme français, intellectuellement et structurellement proche des Églises de Suisse, dont celles de Genève et de Bâle. Tous espèrent redresser la piété, ils se confrontent aussi à l'histoire longue et récente du protestantisme à la suite des éloges libéraux et offensives catholiques. La Société est par conséquent un lieu de sociabilité et d'échanges fondamentaux pour les protestants libéraux et orthodoxes de Suisse et de France. Outre Stapfer, des personnages centraux aux controverses ecclésiastiques et politiques ultérieures figurent parmi ses membres : les imprimeurs Treuttel et Würtz, les pasteurs libéraux Coquerel père et fils, le politicien Agénor de Gasparin, le pasteur de Paris d'origine neuchâteloise Henri-François Juillerat-Chasseur, le fils de Germaine de Staël, le ministre et pédagogue Joseph Willm, le journaliste Henri Lutteroth, les pasteurs évangéliques d'origine genevoise Jean et Frédéric Monod, ou encore le Nîmois François Guizot.

La Société biblique n'est pas l'unique lieu où, durant la Restauration, un programme libéral s'élabore pour s'opposer aux tendances cléricales de la monarchie des Bourbons : c'est le cas de la *Société de la morale chrétienne*, qui réunit des catholiques et des protestants, ou l'association *Aide-toi, le ciel t'aidera*, présidée par Guizot⁹. La police du régime de Charles X se méfie de ces organisations hybrides et libérales, qui traitent de religion autant que de politique. Patrick Cabanel, cite un rapport qui désigne la *Société de la morale chrétienne* comme « vaste ligue formée depuis peu par les protestants et nos libéraux, nés catholiques, pour décatholiciser la France »¹⁰. Dans un article sur l'état des protestants de France comparé à celui

⁸ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 966-968.

⁹ L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 254.

¹⁰ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 979-980.

des catholiques en Angleterre, l'auteur, qui pourrait être Charles-Louis de Haller, affirme que la dé catholicisation survient dès que les phénomènes révolutionnaires s'accumulent, puisque les « mots de catholiques et de royalistes [sont] regardés comme synonymes ». Le journaliste exhorte par conséquent à surveiller les sociétés bibliques des protestants, « ardents promoteurs des républiques modernes »¹¹.

Entre leur volonté d'évangéliser la France par la conversion des catholiques et l'exaltation d'une tolérance qu'ils revendiquent, les représentants du protestantisme officiel engagent un plan de réplique aux insinuations de Lamennais. On l'a vu, lors de la création de la Société, l'abbé en a profité pour réitérer sa conviction que le protestantisme est mort en tant que confession chrétienne. Ainsi, il pense que cette association s'est donné une « *mission d'anarchie religieuse, qui conduira nécessairement à l'anarchie politique [par] de nouvelles semences de discorde* ». L'objectif est clairement de faire en sorte que le protestantisme soit déclaré hors-la-loi et qu'il perde la protection (assortie du contrôle) que lui accorde l'État depuis les lois organiques d'avril 1802¹².

Orateur lors des quatre premières assemblées générales de la Société biblique de Paris, Stapfer est l'un des premiers à répliquer par voie de presse à Lamennais, révélant certes son jugement positif pour sa confession, mais aussi son tiraillement entre une tendance orthodoxe et libérale. Le Bernois se confronte non seulement aux accusations des catholiques, mais encore aux analyses libérales qu'il jugerait trop promptes à donner au protestantisme une influence politique directe et révolutionnaire. Comment donner une mission sociale et communautaire au protestantisme dans des sociétés sur la voie de l'industrialisation et de l'individualisation, tout en reconnaissant qu'il joue un rôle fondamental dans l'émancipation spirituelle de chacune et chacun ? Conscient du double caractère donné à sa foi, ferment de division pour les uns et incubateur des libertés politiques individuelles pour les autres, Stapfer analyse sa religion par le prisme du progrès, mais y met des conditions.

Dans une lettre ouverte à Lamennais, il souligne l'importance de clarifier la relation des protestants à la modernité politique et sociale et prend soin d'enraciner sa confession dans la

¹¹ « De l'état des protestants en France, comparé à celui des catholiques en Angleterre », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 319-330. Publié dans *Le Mémorial catholique*, septembre 1824, p. 120-128.

¹² Philippe-Albert Stapfer, « Lettre à M. L'Abbé F. de La Mennais », dans Philippe-Albert Stapfer, *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux, précédés d'une notice sur l'auteur par Alexandre Vinet*, vol. 2, Paris, Paulin, Delay, 1844, p. 1-2. Publié dans le *Moniteur universel* du 23 avril, en réponse à des articles que Lamennais publie dans *Le Conservateur*. Sur la controverse entre les deux personnages, cf. William Edgar, *La carte protestante. Les réformés francophones et l'essor de la modernité, 1815-1848*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 246 ; M. Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras*, op. cit., p. 144.

croyance traditionnelle, affichant son « dévouement à la cause du christianisme »¹³. À cet égard, il identifie la nécessité de prouver que la « nature et la tendance de la doctrine des protestants » n'est pas d'ébranler l'autorité en général, mais de la raffermir par une obéissance fondée sur un accès renouvelé aux Écritures¹⁴. À l'autorité du sacerdoce catholique et ultramontain allié au trône de Lamennais, Stapfer répond préférer le principe d'une autorité directement issue de « la Bible, envisagée comme source pure et règle suffisante de notre foi »¹⁵. Dans un discours tenu devant la première assemblée générale de la Société, le 6 décembre 1819, il affirme que la « dissémination universelle de la parole de Dieu » par les associations bibliques renforce l'ordre social par la réhabilitation des vérités religieuses et des devoirs qu'enseignent les Écritures¹⁶. D'une part, Stapfer espère « convaincre de l'innocence parfaite de nos projets » et, d'autre part, intégrer les protestants français dans le mouvement de restauration de l'ordre public. En conséquence, le gouvernement n'aurait pas à s'inquiéter des « inculpations dont nous sommes l'objet »¹⁷.

L'organisme parisien et ses « sociétés auxiliaires », les associations informelles et autres « consistoires [qui] forment naturellement des sociétés bibliques », créeraient une soumission moins aveugle que consciente, et donc plus efficace¹⁸. L'Évangile est salué pour sa capacité à renforcer la conviction que la liberté individuelle ne va pas sans devoirs : il rend les fidèles « meilleurs et plus heureux, citoyens plus dévoués au roi et à la patrie »¹⁹. Pour le Suisse, la base de la croyance ne peut plus résider dans le respect indiscutable des recommandations d'un sacerdoce, mais dans l'accès universel aux Écritures régénératrices des mœurs : la Révolution ne peut pas être mise entre parenthèses et on ne pourrait absolument pas revenir aux anciennes formes d'obéissance. La Société biblique l'aurait compris et oppose à la progression de l'irrégion la diffusion de

millions d'exemplaires du livre qui offre les archives du gouvernement moral du genre humain, et la connaissance des voies de son salut [qui] se répandirent parmi les nations privées de la

¹³ P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 27. Stapfer intitule sa communication « Considérations historiques sur l'accord des travaux des Sociétés Bibliques avec les vues de la Providence et avec les intérêts du Christianisme, suivies de l'examen de quelques-unes des objections élevées contre la tendance de ces établissements », Collectif, *Assemblée générale de la Société Biblique Protestante de Paris*, Paris, J. Smith, 1819, p. 50-116.

¹⁷ P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 16.

¹⁸ Collectif, *Assemblée générale de la Société*, op. cit., p. 30-31. On notera que, parmi les souscripteurs et outre les dons de Bibles par le comité biblique de Bâle et la Société biblique britannique et étrangère, figurent François Guizot, le baron de Staël, les imprimeurs Treuttel et Würtz, la famille Monod et... de Haller.

¹⁹ P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 34. Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 9.

connaissance du vrai Dieu, ou replongées dans l'apathie religieuse par la corruption des mœurs et par de vains systèmes²⁰.

Stapfer ne nie pas qu'il est nécessaire de redresser les sociétés corrompues par les écarts des années précédentes et les exagérations des systèmes philosophiques, notamment des doctrines panthéistes faisant de l'homme un nouveau Dieu. Or, résoudre le défi par la compression des opinions et l'obéissance aveugle aux décrets de la papauté serait illusoire : Stapfer veut ainsi présenter ce protestantisme porté sur la distribution des Écritures-Saintes comme un allié, afin de mettre un terme à « l'ignorance qui règne parmi les gens du monde à l'égard de la généalogie des doctrines philosophiques et religieuses ». Il constate la tendance à « faire remonter aux restaurateurs de l'Évangile l'origine de ces philosophes qui ont seuls, dit-on altéré les sentiments et perverti les cœurs honnêtes ». Après avoir formulé cette observation « de mille manières depuis vingt ans ; à force de la répéter », elle serait même « passée en axiome, et on est convenu de mettre toutes les horreurs de la révolution sur le compte des écrivains qu'on s'est plu à désigner si exclusivement et si gratuitement sous la dénomination de philosophes ».

Certes, Stapfer reconnaît que les philosophes ont leur part de responsabilité dans l'éclatement des révolutions. Or, le Bernois refuse l'amalgame entre les principes protestants et ceux des Lumières. Pour le prouver, il évoque la meilleure résistance des nations protestantes à l'athéisme jacobin, car l'accès direct à la Bible y aurait opposé un rempart solide à la déchristianisation :

Quant à nous autres défenseurs de l'étude libre et générale des livres saints, nous nous bornerons à faire remarquer à nos détracteurs que les écrits de ces philosophes, puisqu'on veut absolument les décorer de ce titre en France, n'ont eu aucune prise sur les affections, aucune sur la foi des nations éclairées de cette lumière divine qu'elles puisent à sa véritable source. Et qu'on ne s' imagine pas avoir détruit la force de cette observation, en soutenant que les doctrines opposées à la croyance d'une révélation ont pris naissance en Angleterre, et sont le fruit des maximes du protestantisme²¹.

Il n'en reste pas moins que le protestantisme se serait mieux adapté au nouveau siècle, de par sa capacité de discussion et de perception des aspirations de la société, déclare le Bernois²². Il en fait la confession la plus accordée au siècle qui s'ouvre et, s'il consent à comparer l'époque de la Réforme de celle vécue depuis une vingtaine d'années, ce n'est pas par analogie avec les

²⁰ P.-A. Stapfer, « Considérations historiques sur l'accord des travaux des sociétés bibliques avec les vues de la providence et avec les intérêts du christianisme, suivies de l'examen de quelques-unes des objections élevées contre la tendance de ces établissements », dans P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 37.

²² Sur le mythe et idée reçue d'une porosité protestante avec le monde moderne, Patrick Cabanel, « Christianismes et démocratie », art. cit., p. 219.

révolutions effaçant tout ordre, mais plutôt en estimant que les maximes protestantes restaurent une organisation sociale saine et balancée, régie par les lois divines. Le protestantisme autorise un retour à la normale et pas ce bouleversement martelé

faire peur de nous aux amis de la tranquillité, à nos contemporains fatigués de révolutions ; et on tâche d'effrayer les gouvernements sur les suites de cette distribution de Bibles, faite avec profusion et aux classes du peuple les moins instruites. On rappelle les excès commis par les anabaptistes du seizième siècle ; et on les met sur le compte de la lecture des livres saints, recommandée indistinctement à tous les hommes par nos réformateurs, et livrée sans discernement aux imaginations les plus vives, aux esprits les moins cultivés. On ose, en comparant les deux époques, présager à nos travaux une issue toute semblable²³.

Face à cette « récrimination, par laquelle les ennemis de la libre circulation de la Bible espèrent émousser le trait d'une réplique embarrassante »²⁴, Stapfer veut prouver que le libre examen des Écritures ne nuit pas à la restauration de l'ordre social mais le renforce, pour résoudre la fausse « impression [subie par] les personnes qui se contentent d'une connaissance plus que superficielle de la filiation et de l'influence des opinions humaines »²⁵. Le véritable principe protestant n'est donc pas la discussion totale qui mène à anéantir, de conséquence en conséquence, le dogme. Au contraire, après qu'une « affreuse calamité a frappé l'état social » en décrétant un athéisme d'État, distribuer des Bibles permet un réveil sincère des « sentiments religieux, vrai principe vital de la société »²⁶.

Ces sentiments s'étant « réveillés dans les âmes » à la Restauration, le protestantisme reçoit le rôle de catalyseur de la lecture de la Bible pour éviter que de telles sensations « s'éteignent une seconde fois ». Stapfer affirme que la menace est moins le catholicisme que le rationalisme et le jacobinisme, « double idolâtrie de la raison et des dieux du néant »²⁷. Les catholiques devraient donc cesser leurs insinuations et considérer la mission commune des Églises chrétiennes, chargées de résoudre ce double défi posé par le naturalisme et l'athéisme : « nous sommes d'accord sur tous les dogmes qui sont exposés sous vingt aspects dans plusieurs centaines de passages de l'Écriture, et que nous ne nous sommes querellés, divisés que pour quelques points d'organisation extérieure de l'Église »²⁸.

Lamennais se tromperait par conséquent d'adversaire lorsqu'il disqualifie le protestantisme amalgamé au jacobinisme et au libéralisme. En outre, la papauté et les ecclésiastiques feraient fausse route en prenant le parti de la confrontation absolue aux

²³ P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 34.

²⁴ *Ibid.*, p. 37-38.

²⁵ *Ibid.*, p. 38.

²⁶ *Ibid.*, p. 55.

²⁷ P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 54

²⁸ *Ibid.*, p. 55.

nouveaux régimes libéraux, sans se pencher sur ce qu'ils pourraient avoir de bon. Ce compromis avec l'ancien monde et le nouveau, le protestantisme devrait le rechercher en s'appliquant à éduquer la population pour accéder directement à cette charte chrétienne et morale qu'est la Bible, meilleur moyen de compenser les écarts de la démocratie et sa tendance à se muer en anarchie et servitude²⁹. Stapfer regrette ainsi que l'Église catholique romaine refuse la distribution de Bibles, meilleur « contre-poison de tant de lectures funestes »³⁰.

Cette interdiction du libre accès aux Écritures aurait directement mené la France au radicalisme et à un « scandale tel que celui que la révolution de France a présenté dans la spoliation et l'exil des ecclésiastiques et dans l'indifférence religieuse des peuples »³¹. Une telle absence d'indignation aurait été due à la faiblesse de l'esprit public, car la population n'était plus affectée à son clergé et à la religion en général, du fait de la déconnexion des ecclésiastiques du reste de la société. L'Église romaine s'était alors interdite « de l'efficacité d'une pareille lecture, [elle] prend sur soi la terrible responsabilité de déposséder le commun des fidèles, pour lui substituer les vains accents d'une éloquence toute humaine, les ouvrages des prédicateurs, les exhortations de ministres des autels »³². Dès 1792, l'Église catholique de France aurait récolté les fruits de cette inconséquence propre aux États catholiques, démunis face à la pénétration des systèmes philosophiques les plus radicaux. Au contraire, les « états où la réformation a pris vraiment consistance » résistèrent par une piété plus sincère, car fondée sur l'autorité de la Bible directement présentée au croyant³³.

Chez Stapfer, la piété catholique serait trop factice et hypocrite, alors que le protestantisme est supérieur grâce à l'examen raisonné. Il le donne à lire dans un passage fondamental, qu'il est utile de citer longuement. Le Suisse y retourne en effet l'argument des catholiques pour prouver que l'examen – sorte de *Sola Scriptura* moderne – conduit à terme à se réunir autour d'une seule vérité. Malgré tout, les rapprochements trop audacieux tels que formulés par Villers sont aussi nuancés, car Stapfer conserve surtout le principe pour les études bibliques : « Un examen patient et opiniâtre, une discussion franche et approfondie, est, sans doute, un remède de lente opération contre l'incrédulité »³⁴. Le spectre d'une exigence violente de la liberté politique face à l'autorité sacerdotale monopolisant les biens du salut est éloigné par le biais d'une lecture « sûre et durable, le seul compatible avec la nature de l'esprit humain qui

²⁹ *Ibid.*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*, p. 51.

³¹ *Ibid.*, p. 36.

³² *Ibid.*, p. 30.

³³ *Ibid.*, p. 35-36.

³⁴ *Ibid.*, p. 39. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 39.

ne peut obtenir la possession de la vérité qu'au prix d'une lutte ouverte et persévérante avec ses ennemis »³⁵. Combattre le radicalisme en mettant des chaînes à l'esprit est contre-productif, car l'homme devrait accéder de lui-même aux vérités religieuses progressivement dévoilées. Activité humaine et zèle religieux se combinent et le protestantisme crée la synthèse entre liberté d'accès aux Écritures et autorité de la Bible comme charte morale :

Que si, au lieu d'opposer à leur activité un ressort de tendance contraire, au lieu de régler les efforts de votre zèle religieux sur les lois que suit la providence elle-même dans le gouvernement des êtres intelligents et libres, vous vous avisez de vouloir étouffer les erreurs dans leur principe par l'esclavage de la pensée et par une espèce de soustraction des pièces du procès, que les parties intéressées, les membres de la société religieuse veulent, sinon apprécier entièrement par eux-mêmes, au moins voir maniées avec soin, examinées avec candeur sous leurs yeux par les dépositaires de leur confiance, par un jury de leur choix, par les hommes réputés les plus instruits, les plus pénétrants et les plus indépendants de situation, les plus désintéressés dans les questions qui s'agitent ; vous assurerez aux fausses doctrines un développement souterrain aussi rapide qu'inévitable, et vous ôterez tous les moyens d'en détruire le germe, moyens que la liberté seule peut faire éclore et rendre puissants dans les intérêts de la religion et des véritables lumières. Gardez-vous de prendre les iconoclastes pour modèle ; placez l'arche sainte à côté des dieux du vice et de l'impiété, et leurs idoles tomberont d'elles-mêmes dans la poussière. Pour peu qu'au milieu d'un peuple il reste le soupçon que la discussion n'a pas été franche, loyale, complète, généralement ouverte, et qu'on a dérobé aux regards publics des titres dont on demande que la vérification soit accessible à tous les intéressés sans distinction, jamais la conviction, si nécessaire à fonder dans les esprits, la conviction qu'ils sont en possession de la vérité sans alliage impur et nuisible à sa cause, ne pourra y jeter des racines assez profondes, et en chasser la défiance et les regrets, les arrière-pensées et les arrière-désirs, sources amères d'inquiétudes vagues et de funestes défections dans les moments de danger. *Examinez, mettez tout à l'épreuve, et ne vous attachez qu'à ce qui l'a pu soutenir* : est un précepte de saint Paul (1 Thessal., v. 21), et le vœu secret de tous les hommes. En ajourner l'accomplissement, c'est ajourner la confiance dans la durée, dans la stabilité des croyances et des habitudes indispensables au maintien des institutions sociales et religieuses ; c'est ajourner la soumission volontaire et sans réserve, la sécurité des esprits et des cœurs, la réunion des chrétiens dans une seule grande cité, les temps enfin où il n'y aura plus qu'un pasteur, le Christ, et qu'un troupeau, eux qui sont à lui parce qu'ils sont à la vérité³⁶.

Stapfer en convient : « *examiner à fond et faire passer au creuset* » peut conduire à des divisions, vu que la liberté est « parfois turbulente dans ses manifestations »³⁷. Au final, une liberté saine et raisonnée triomphe « immanquablement partout où elle a le plein usage de ses moyens ; on y voit son influence, fécondée par une discussion sans gêne, amortir insensiblement les principes subversifs de la foi et atteindre le doute rongeur ». Le protestantisme acceptant son principe d'examen est par conséquent parfaitement en phase avec ce siècle de construction de la modernité et de rétablissement d'un équilibre. Distribuer des Bibles et susciter des

³⁵ P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 40.

³⁶ *Ibid.*, p. 40. Baubérot et Willaime posent que ce n'est « sans doute pas tout à fait par hasard, si les « pays protestants » ont joué un rôle fondamental dans la construction de la modernité ». J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 104. Sur cette conviction vouée à une grande postérité, Yves Bizeul, « Protestantisme et démocratie », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2012, vol. 92, n° 1, p. 43.

³⁷ P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 41-42.

discussions pour créer l'adhésion devient le remède au progrès de l'incroyance, en accueillant désormais la liberté des hommes à professer eux-mêmes leur foi et leurs convictions :

On voit, à côté d'une libre publication d'écrits hostiles contre la religion et la société, la circulation accélérée de la Bible et d'apologies victorieuses conserver et consolider, dans l'immense pluralité des membres de l'Église et de l'état, leur attachement raisonné à ces doctrines fondamentales qu'ils envisagent comme éprouvées, comme assises une bonne fois, et sur lesquelles les classes éclairées non moins que la masse du peuple ne songent pas à revenir sans cesse comme sur des principes non encore irrévocablement établis³⁸.

L'action de ses coreligionnaires du XIX^e siècle est donc comparée à celle des réformés du XVI^e siècle, qui auraient eux-mêmes évolué entre le radicalisme mystique de la Réforme radicale et le despotisme spirituel de Rome. Stapfer affirme à ses contemporains qu'ils vivent la troisième période d'une histoire graduelle, celle de « l'établissement général et durable du christianisme »³⁹. Ce jeune XIX^e siècle est défini en tant que dernière des « trois conjonctures particulières de l'histoire [qui] caractérisent trois époques : celles de la première promulgation du christianisme, celle de notre glorieuse réformation qui n'a été qu'une restauration de l'autorité légitime des Saintes-Écritures, et celle enfin où la providence nous a placés pour coopérer à ses desseins »⁴⁰. Par les progrès de l'éducation, chaque citoyen s'implique activement pour établir le christianisme et compenser ainsi les excès de la liberté, bridée par les Écritures.

En filigrane, c'est un sentiment de supériorité très net qui se ressent dans les déclarations de Stapfer, optimiste quant à l'avenir d'un christianisme sur lequel le protestantisme exercera son influence : « sans doute le vrai protestantisme est favorable à la liberté, comme ami des lumières et comme véritable Christianisme »⁴¹. On comprend qu'à terme, Stapfer a la certitude que le protestantisme englobera le catholicisme et prévaudra par sa capacité à combiner liberté et autorité :

Le retour à l'étude des livres saints est le bienfait capital de notre glorieuse réformation. Avec elle reparut l'Évangile dans toute sa sévère et salutaire pureté. Des moyens semblables à ceux que la providence avait mis à la disposition des premiers hérauts de la doctrine du salut, furent offerts par la même main à ces nobles et intrépides restaurateurs de l'autorité suprême de l'Écriture, auxquels nous devons de n'avoir pour guide de notre foi et de notre vie que les seuls enseignements de la parole de Dieu, et de pouvoir nous attacher uniquement au code de ses

³⁸ *Ibid.*, p. 42.

³⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁴¹ Joseph Willm, « Des effets funestes attribués au Christianisme et à la réformation », *MRMCS* 3, janvier-juin 1821, p. 248. Sur ce sentiment de supériorité, cf. André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 313.

révélations indubitables, libres du joug de préceptes humains, libre du joug d'une raison égarée tantôt par l'orgueil, tantôt par des intérêts plus bas⁴².

Le siècle qui s'ouvre est donc bien celui de la « seconde promulgation de l'Évangile » après la Réforme et la Société biblique accompagne ce processus : elle transige et discute avec les radicaux pour les faire revenir au christianisme ; elle convainc parallèlement les catholiques d'accepter la liberté. Cette atténuation de l'autoritarisme sous ses formes catholiques ou radicales, les Sociétés bibliques et les consistoires l'opèreraient en mettant des bornes à la raison, en donnant un accès à la Bible au peuple, en la lui expliquant et en réduisant le particularisme clérical afin de rétablir la communication entre la société, ses ministres et Dieu :

Je désire, j'espère obtenir votre assentiment, Messieurs, en comparant ce siècle restaurateur de la pureté de notre foi avec celui qui nous a vus naître, en croyant reconnaître, à ces deux époques, presque les mêmes besoins, les mêmes secours, les mêmes traces de cette main paternelle qui dirige les événements et qui réunit les volontés pour faire prévaloir de plus en plus la cause du vrai christianisme, qui est celle du genre humain. Il faut avouer toutefois que le code qui en contient les documents authentiques, n'était pas tombé de nos jours dans un aussi déplorable oubli qu'en ces temps de ténèbres et de barbarie où l'ignorance et la superstition avaient étendu leur voile sur toutes les contrées maintenant éclairées du double flambeau des sciences et de l'Évangile. Cependant le zèle pour la parole de Dieu, que les réformateurs avaient allumé dans leurs contemporains, s'était ralenti successivement, et menaçait, vers la fin du dernier siècle, de s'éteindre tout à fait, dans quelques-uns des pays mêmes où elle est envisagée comme la source unique des principes de notre foi⁴³.

Opérer une restauration n'est ici pas compris dans le sens du retour à la monarchie absolue et du despotisme spirituel que les royalistes les plus fervents appellent de leurs vœux. Chez Stapfer, la restauration politique entamée dès 1815 doit se traduire par un retour à l'Évangile directement présenté à chaque individu pour faire du protestantisme la religion du siècle de la liberté raisonnée et raisonnable⁴⁴. Or, pour relever la piété, le Bernois estime qu'il serait également requis de revenir à certains fondamentaux dogmatiques ayant subi une trop grande relativisation de la part de la raison philosophique. Des mesures internes orthodoxes et en apparence contraires à la liberté devraient par conséquent être adoptées temporairement, pour donner aux fidèles des orientations sur la bonne manière de croire et éviter de douter de tout. En outre, la nécessité politique jouerait en faveur d'une telle limitation de la portée de l'examen, afin de prouver que les Sociétés bibliques ne sont pas des foyers de subversion.

⁴² P.A. Stapfer, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 23

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴ Sur cette oscillation entre synthèse religieuse adaptée au temps présent ou étape vers l'incroyance, voir le magistral survol sur les représentations de la Réforme au XIX^e siècle de Pierre Glaudes, « Introduction », *art. cit.*, p. 12.

La croyance passée au creuset de l'examen

Esquissée par le pasteur Henri-Louis Empaytaz dès 1817, la querelle sur les Confessions de foi pourrait s'apparenter à un négligeable épiphénomène de la reconstruction institutionnelle du protestantisme entre Suisse et France. En réalité, si ces controverses déchirent les protestants, c'est qu'elles catalysent les formes contradictoires de captation des éloges libéraux et de redressement d'une foi plus traditionnelle. À cet égard, l'impression d'une proximité avec le déisme – plus globalement avec n'importe quel système de croyances qui nierait certains des mystères fondamentaux du christianisme – pourrait mettre en péril le rétablissement du culte en France.

Comment les protestants de Suisse et de France gèrent-ils ces forces centrifuges, exploitées par les catholiques pour prouver que le protestantisme est un ferment de division ? Au travers des débats sur une réintroduction des Confessions de foi ou non, on lit les lignes de fracture internes aux protestants, mais aussi leur manière de percevoir leur Église dans sa mission plus ou moins active de conversion des catholiques et des rationalistes. Libéraux et orthodoxes saluent l'usage raisonné de l'examen individuel et la discussion des mystères après qu'ils aient été passés au creuset d'une étude scrupuleuse, qui fortifierait la croyance⁴⁵. Néanmoins, les tensions grandissantes sur la question de l'obligation de souscrire ou non à des Confessions de foi impose au protestantisme contemporain de se définir quant à son rapport à la liberté, à la tolérance des opinions contraires ou à la relation de l'Église nationale à la tutelle étatique.

Par exemple, la réaction du clergé de Genève au tournant revivaliste qu'opèrent Henri-Louis Empaytaz et César Malan est vivement critiquée : la Compagnie a destitué ces pasteurs et d'autres soulignent le paradoxe de ces décisions. Les ministres genevois, qui se réclament de la liberté de conscience et de la tolérance, expulsent en effet des jeunes pasteurs qui créent des écoles et Églises dissidentes et orthodoxes. Outrés d'avoir été bannis de l'Église officielle pour professer des opinions semblables à celle de Jean Calvin⁴⁶, ces théologiens exigent des réponses de la part de l'Église nationale de Genève.

⁴⁵ Yves Bizeul, *L'identité protestante : étude de la minorité protestante en France*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991.

⁴⁶ La doctrine de la justification par la foi constitue, avec le principe des Écritures seules, l'une des colonnes théologiques du protestantisme (*sola gratia, sola fide*). Elle pose que l'homme, fondamentalement pécheur, est justifié auprès de Dieu par sa seule foi en Christ, qui sauva gratuitement les hommes par son sacrifice. La grâce de Dieu est elle-aussi gratuite, et aucune œuvre ne pourrait contribuer à se justifier auprès du Créateur lors du Jugement dernier. Or, avec le rationalisme des Lumières, cet aspect théologique tend progressivement à être nuancé, concomitamment à un l'enracinement d'un certain optimisme quant aux capacités des individus à évoluer dans un monde sécularisé. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, *op. cit.*, p. 103.

Majoritaire au sein de la Compagnie et de l'Académie, le courant libéral assume sa proximité avec la raison philosophique, qu'elle rapproche de l'examen des vérités religieuses. Pour Jean Heyer, qui l'explique dans un court libelle, on doit pouvoir discuter de tous les mystères. Signer une Confession qui répertorie les points fondamentaux et intangibles de la croyance contrevient à cet idéal de progrès : on ne pourrait souscrire à des « formulaires de croyance rédigés par les hommes »⁴⁷. La réintroduction des Confessions de foi reviendrait à octroyer l'infailibilité à une entité autre que Dieu se révélant aux fidèles par les Écritures. Le protestantisme, qui reconnaît la faillibilité des hommes et insiste sur celle du pape, rentrerait ainsi dans une forme de soumission à la raison humaine et non divine. Conformément à cet idéal, la prédestination de Calvin ou le renoncement au monde de Luther doivent pouvoir être contestés : sans cela, on ferait de ces hommes des prophètes infailibles, note Heyer.

La « doctrine du protestantisme » est de n'obéir à rien d'autre qu'à la Parole de Dieu, pose-t-il : « Avant tout, je repousse toute dénomination de secte. Nous n'appartenons ni à Socin, ni à Arius, ni à Calvin. Nous sommes à Celui qui nous a rachetés à grand prix, et qui s'est acquis sur nous les droits les plus sacrés. *Nous n'avons qu'un Maître qui est le Christ* »⁴⁸. Luthérien, calviniste ou zwinglien, ces noms de sectes ne doivent pas définir les protestants et les réformés. Ainsi, Heyer souligne répliquer à Empaytaz, qui donne « pour l'une des preuves principales [d'arianisme ou de socinianisme] notre refus de faire une confession de foi »⁴⁹. Sa réponse circonstanciée fournit un bon aperçu de l'approche libérale qu'adopte le clergé genevois depuis 1725, date à laquelle il aurait fermé « la porte à l'hypocrisie et au fanatisme » en n'exigeant plus de signature⁵⁰.

Au XVIII^e siècle, la Compagnie « s'éleva au-dessus de son siècle, elle bannit l'intolérance, elle ramena la Réformation à son véritable principe, et prépara des années de calme et de paix »⁵¹. Reconnaisant « l'abus et le danger des confessions de foi », elle aurait renoncé à soumettre la conscience à des erreurs humaines potentiellement contenues dans ces documents⁵². L'unité que les formulaires de foi croyaient établir était ainsi une trahison au précepte protestant d'autorité des seules Écritures, lui substituant des textes rédigés par des humains. Dans l'impossibilité de trouver un consensus sur les formules, renoncer aurait consisté en l'unique ressource et donc en une décision logique :

⁴⁷ Jean Heyer, *Coup d'œil sur les confessions de foi*, Genève, Paris, Paschoud, 1818, p. 14 ; P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 961-962.

⁴⁸ J. Heyer, *Coup d'œil sur les confessions de foi*, op. cit., p. 5.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 4-5.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

⁵² *Ibid.*, p. 16

il faudrait être d'accord sur les termes à employer, sur l'explication et le sens des passages. Mais cet accord est impossible à obtenir. Là où la lumière surnaturelle s'arrête, ou cesse de nous instruire de manière à dissiper toute incertitude, là s'étend encore le domaine des facultés de l'esprit humain. L'étendue, les forces, la portée de la raison, de l'intelligence, de l'imagination, ne sont point les mêmes ; et chacun pouvant voir et juger les choses par une face différente, on ne saurait espérer que vingt ou trente personnes puissent s'entendre complètement : surtout lorsque, à la difficulté de se réunir sur le fond, se joint encore la difficulté de s'accorder sur la manière d'exprimer sa pensée. Que faire alors ? – Aller aux suffrages, compter les voix ? Mais le résultat ne sera pas la croyance de tous. Et si l'on peut donner à la majorité d'un corps le droit de prononcer sur la discipline, jamais on ne consentira à lui donner celui de se prononcer sur la croyance⁵³.

L'unanimité peut procéder du verbe incarné, mais pas des transactions qu'opèrent les théologiens lors de leurs discussions pour fixer un dogme qui reste partiellement impénétrable. En outre, puisque leur compréhension de l'Écriture va croissant et évolue, exiger de contourner la réflexion critique de certains mystères serait un déni à la raison, chargée de passer la croyance au creuset pour susciter l'adhésion sincère :

Et puis, de quel usage serait un formulaire ainsi rédigé ? Faudrait-il le signer, s'engager à le croire, à le prendre pour base unique et constante de ses enseignements ? – Ce serait renoncer aux lumières de sa raison, être sourd à la voix de sa conscience, oublier le serment de fidélité à Jésus, et fouler aux pieds le grand principe que l'Évangile est la seule règle infaillible de foi, et qu'il n'existe sur la terre aucun interprète infaillible des Écritures. *L'Évangile est la loi de la liberté*. Je ne connais sur la terre aucune autorité, ni ecclésiastique, ni civile, qui puisse nous assujettir à un formulaire, quel qu'il soit, dont les termes ne seraient pas uniquement et exclusivement ceux de l'Écriture⁵⁴.

Face aux risques d'imposer un point de vue, la tolérance est une nécessité, ce d'autant plus dans l'Europe de 1815 où les « Souverains Alliés ont voulu cimenter la paix par un traité de tolérance et de charité chrétienne »⁵⁵. Alors qu'Empaytaz mentionnait la Sainte-Alliance regardant d'un mauvais œil l'approche libérale des protestants genevois, Heyer juge au contraire qu'elle est conforme à l'esprit général qui bercerait une Europe reconnaissant les « progrès de l'intelligence de l'homme ». À l'accusation de socinianisme, il réplique par conséquent par un argument semblable à celui de Stapfer, qui conserve le principe d'examen mais le fait prioritairement porter sur l'étude des Écritures comme règle infaillible de la foi et « base de la morale » au sein des sociétés modernes où les hommes sont désormais libres⁵⁶.

Le rôle de l'Église ne serait que de transmettre la connaissance de la Bible et de suspendre son jugement pour le reste⁵⁷. Le véritable message de Calvin et l'héritage qu'il laissa à ses successeurs n'aurait pas été d'imposer des Confessions de foi issues de l'esprit humain et

⁵³ *Ibid.*, p. 12-13.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 3-4.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 5.

faillible, mais de décréter que, comme seules les Écritures sont infaillibles, elles constituent une règle suffisante. Affirmer autre chose reviendrait à souscrire à un dogmatisme assimilé au papisme :

il n'est plus permis de rien changer à ce qui a été dit par nos prédécesseurs, à ce qu'ils ont fait ou enseigné. Grand dieu ! quel langage pour des Réformés ! Calvin, s'il vivait de nos jours accepterait-il ce servile hommage ? Non, Calvin lui-même serait le premier à nous rappeler que la loi de l'Évangile est une loi de liberté. Calvin lui-même dirait qu'un Pape vivant serait un joug moins intolérable qu'un Pape mort, puisque l'un aurait le pouvoir de modifier ses règles et le pouvoir de les interpréter, tandis que l'autre enchaînerait notre raison à perpétuité⁵⁸.

Pour Heyer, le message des réformateurs était de restaurer la liberté d'accéder aux Écritures et de faire progresser la connaissance de ces dernières. Ce progrès ne doit pas être contredit par la création d'une autre Église autoritaire, telle que celle du pape :

Si par cette conduite nous paraissions ne plus admettre quelques-unes des opinions du Grand Réformateur de Genève, nous retenons du moins le principe sur lequel il a fondé la Réforme, le principe fondamental de tous les Réformateurs, savoir que l'Écriture-Sainte est la seule règle de notre foi, et qu'il n'y a sur la terre aucun interprète infaillible de cette règle. Nous tendons la main d'association à tous ceux qui admettent le même principe, et nous repoussons de toutes nos forces l'intolérance orgueilleuse la vaine prétention à l'infailibilité qui veut prescrire impérieusement à chacun ce qu'il doit croire. Voilà, j'imagine, la seule confession de foi que puisse faire le Clergé de Genève⁵⁹.

Se dire calviniste ne revient par conséquent pas à nier ou à adhérer à une secte issue d'« autorité toute humaine », tel qu'on le décèle lorsque l'on nomme les disciples des zwingliens, des calvinistes, des luthériens, voire des papistes : tous devraient plutôt être des chrétiens véritables dans le sens protestant d'un usage raisonné du droit d'accéder aux dogmes et de les critiquer pour mieux les comprendre. Le clergé est chargé d'encadrer et de canaliser cet enseignement, sans jamais prétendre détenir un pouvoir d'interprétation infaillible. Pour Stapfer, ce dernier point est d'ailleurs « le véritable motif, la cause légitime et nécessaire de notre séparation »⁶⁰. Si les « restaurateurs de la doctrine évangélique » ont fait sécession, c'est

⁵⁸ *Ibid.*, p. 23. La prédestination est développée par Jean Calvin afin d'insister sur le pouvoir absolu de la volonté divine et sur la nécessité, pour l'homme, de ne pas rechercher son salut dans les œuvres plutôt que dans la foi. Afin de prouver le fait que les hommes ne sont rien sans la grâce de Dieu. S'il s'arrête sur cette prédestination, c'est avant tout pour des raisons de controverses sur la question de la gratuité du salut, sans néanmoins qu'elle soit centrale à sa théologie. La notion de prédestination vise à prouver que le salut des âmes ne repose que sur le jugement de Dieu qui, dans sa miséricorde, élit certains croyants et en condamne d'autres. Bien que Calvin emphatise davantage l'élection que la réprobation, ses contradicteurs isolent rapidement cet élément de sa pensée afin de combattre sa doctrine. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit. p. 49-50 ; I. Bouvignies, « Calvin, aux origines de la démocratie moderne ? », art. cit. ; T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 92.

⁵⁹ J. Heyer, *Coup d'œil sur les confessions de foi*, op. cit., p. 5-6.

⁶⁰ P.-A. Stapfer, « Rapport sur le concours pour le prix offert au meilleur mémoire en faveur des Sociétés bibliques, dans lequel on fera voir les avantages qui peuvent résulter de la distribution et de la lecture des Écritures saintes,

en effet pour ce principe qui ricoche dans l'histoire et qui réhabilite la subjectivité et la liberté de croire, sans intermédiaire, à celui qui possède la vérité

le protestantisme soutient avec l'Écriture sainte que l'homme est sauvé par sa foi en Jésus-Christ, tandis que la communion romaine dit qu'il est sauvé par sa foi en l'Église. C'est ce point seul, mais fondamental, ce point qui n'admet aucune transaction, qui nous séparera, non pas d'estime et d'amour, mais d'enseignement et de culte extérieur, tant que nous puiserons notre doctrine dans la Bible, et qu'aucune classe d'hommes ne pourra s'interposer entre ce livre et nous⁶¹.

L'inafaillibilité est un point focal des débats, qu'ils soient internes aux protestants ou intégrés aux controverses avec les catholiques. La dialectique de la liberté et de l'autorité se reflète en effet au travers de la réflexion sur ce concept, qui glisse parfois du domaine ecclésiastique et spirituel à la sphère civile et politique. Si les chefs de l'Église ne sont pas infaillibles, les dirigeants des sociétés temporelles peuvent-ils l'être ? Des organismes de discussion ne sont-ils pas nécessaires afin de faire remonter les aspirations des citoyens auprès des représentants et des décideurs ? Les parlements, les institutions et les sociabilités associatives et sociétaires permettraient ainsi d'éloigner l'intransigeance d'un pouvoir qui prétendrait détenir la vérité⁶².

L'auteur des *Réflexions d'un protestant ou coup d'œil sur l'état actuel de l'Eglise* l'affirme en 1823 et loue les protestants pour leur capacité à synthétiser une « base d'autorité » avec la liberté d'examen. L'autorité serait nécessaire à la fondation d'une Église, mais obsolète du moment que les institutions sont solides. L'un des rédacteurs des *Mélanges de Religion, de Morale et de Critique sacrée* estime par conséquent que la tolérance du nouveau siècle permet d'user de la raison dans sa pleine extension après que Luther et Calvin aient transigé, en raison de la difficulté de leur tâche, avec l'esprit de la Réforme en imposant des Confessions de foi aux croyants : « le principe fondamental de la réformation, qui se trouve être également le principe de toute connaissance, l'examen ou l'exercice libre de la raison »⁶³.

Pour l'auteur des *Réflexions d'un protestant*, il serait désormais envisageable, après leur lutte au XVIII^e siècle de remettre en adéquation « l'esprit philosophique et la Religion »⁶⁴. Ce

et où l'on réfuterait les préventions dont ces Sociétés sont encore l'objet », dans P.A. Stapfer, *Mélanges*, op. cit., p. 141

⁶¹ *Ibid.*, p. 141-142.

⁶² [François Roget?], *Réflexions d'un protestant ou coup d'œil sur l'état actuel de l'Eglise*, Genève, Paris, Paschoud, 1823, p. 18. Si l'auteur est anonyme, on trouve sur un exemplaire une note manuscrite indiquant que l'auteur serait François Roget. Ce dernier est un Genevois d'une famille gessienne issue du Refuge. Après des études de théologie, il est professeur de latin puis d'histoire à l'Académie. Parallèlement il est l'auteur d'articles dans des journaux protestants français, dont *Le Semeur*.

⁶³ « Sur les Préventions des Théologiens contre la Philosophie », dans *MRMCS* 7, janvier-juin 1823, p. 182. Une vue d'ensemble chez Pierre-André Stucki, *Le protestantisme et la philosophie. La croisée des chemins*, Genève, Labor et Fides, 1999.

⁶⁴ [François Roget?], *Réflexions d'un protestant ou coup d'œil sur l'état actuel de l'Eglise*, op. cit., p. 5

protestant affirme qu'il est plus que jamais urgent, pour les Européens, de reconnaître « pour base la liberté d'examen »⁶⁵, et de constater « qu'il ne peut plus exister de mur de séparation entre l'esprit philosophique et l'esprit religieux, que ces deux principes se touchent de partout, et qu'il faudra qu'ils s'incorporent, ou que l'un périsse par l'autre »⁶⁶.

La synthèse moyenne se retrouve et s'opère par les Églises protestantes ouvertes à l'idée d'incorporer et d'assimiler l'esprit philosophique pour, en quelque sorte, neutraliser son volet antichrétien. Parvenir à allier l'étude philosophique et théologique, en un siècle de progrès où deux « sectes partagent le monde chrétien »⁶⁷, devient la mission enviable que l'auteur attribue au protestantisme. Pour sa part, il condamne le catholicisme pour persister à murer l'humanité dans ce « triste nivellement spirituel qu'on décore du nom d'unité »⁶⁸.

Lucides et en phase avec les progrès, les protestants jugeraient surannée l'adoption d'une Confession de foi, puisque la pluralité des opinions est un fait naturel et que la division est acceptable. Louis Manoël de Végobre, un conseiller de Genève et membre du consistoire, le souligne lorsqu'il explique un « silence qui vous étonne » par une « aversion pour la polémique dans le christianisme, pour ces guerres de plume qui ont fait tant de mal »⁶⁹. Les débats théologiques sur les mystères et les dogmes devraient s'effacer devant le message moral que porte la Bible, suffisante pour rallumer le sentiment religieux⁷⁰.

Or, cela n'empêche pas des protestants de vouloir mettre des bornes strictes à l'examen, précisément par le biais des Confessions de foi. L'ardeur qu'ils emploient dans ces luttes intellectuelles internes les menace même d'une nouvelle division et dissidence en Églises indépendantes. Philippe-Albert Stapfer lui-même, tout en revendiquant le principe d'examen personnel et une piété rationnelle qui le rapproche des libéraux, recommande l'adoption d'une Confession de foi. Le Bernois le justifie pour des raisons moins dogmatiques que pratiques et se trouve par conséquent au carrefour des deux tendances qui tiraillent le protestantisme et sa propre conscience, comme il s'en explique en avril 1823.

Il prend une posture apologétique, qui répond directement à un ouvrage de l'abbé Robelot récemment paru pour contrer une réédition de l'*Essai* de Charles de Villers. Robelot y fait

⁶⁵ *Ibid.*, p. 14

⁶⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁹ Louis Manoël de Végobre, « A M. le Rédacteur des Mélanges de Religion, de Morale et de Critique sacrée », in *MRMCS* 9, janvier-juin 1824, p. 129-130.

⁷⁰ En 1836, un article du *Protestant de Genève*, journal lié à la Compagnie des pasteurs genevois, insiste sur le fait qu'il s'agit d'accepter les nuances d'opinion. Car un système de croyance unique et unifié serait une chimère, que l'unité factice du catholicisme peine à cacher. *Le Protestant de Genève*, n° 4, 1^{er} avril 1836, « Des variations du Protestantisme », p. 139-151.

l'éloge de la stabilité catholique et évoque ainsi, comme l'affirment les *Réflexions d'un protestant*, « la chimère de cette unité dont les Catholiques se servent comme d'un épouvantail »⁷¹. Dans un commentaire à propos de mémoires déposés auprès de la Société pour prouver que le protestantisme n'est pas séditieux, Stapfer souligne que l'Église aurait tout intérêt à faire signer une Confession de foi à son clergé. Les raisons en sont presque techniques : les lois organiques de 1802 n'envisagent pas un synode national qui permettrait aux consistoires de régler conjointement leurs affaires courantes. Par conséquent, il n'existe pas d'organisme central capable de traiter de questions de dogme ou de discipline. Dans cette situation, Stapfer voit l'adoption d'une Confession de foi comme un palliatif certes boiteux, mais suffisant.

Produits par les hommes actifs dans une « société de misérables pécheurs », les formulaires de foi n'en seraient pas moins un bon outil de canalisation et d'encadrement de l'usage de la raison. Deux motifs sont invoqués pour légitimer cette incartade au principe réformé : le risque parfois constaté de collusion avec le rationalisme philosophique déiste et la nécessité de clarifier, une bonne fois pour toutes, la relation des consistoires à l'État⁷². S'il est bénéfique de remettre les Écritures aux mains des fidèles, la lecture devrait être « limitée, dirigée, graduée par les ministres de la religion », doués de capacités pour comprendre les Écritures. Stapfer voit ainsi la Confession de foi comme une espèce de manuel qui prépare les croyants à l'exercice de la raison pour appréhender la Bible et pour structurer leur étude.

Le protestantisme prétend parer à « deux manières de subordonner l'explication du sens des livres saints à des autorités étrangères », soit celle des philosophes qui lisent la Bible par le seul prisme de leur raison et celle des catholiques qui n'écoutent que les paroles du clergé sacrificiel, pourtant faillible⁷³. Stapfer reconnaît que le principe des Confessions se rapproche d'une telle subordination à des autorités autres que scripturaires, mais que la raison ne s'interprète ici que dans un cadre pratique et usuel :

cette raison [n'a] que des fonctions consultatives, judiciaires, interprétatives, [la religion protestante] lui refuse tout exercice d'un pouvoir législatif, normal, souverain ; en d'autres termes, elle reconnaît à la raison les droits d'investigation et d'interprétation, le droit d'examiner les titres primitifs de la révélation, par conséquent la faculté et même pour l'homme instruit l'obligation de les comparer, soit avec d'autres systèmes religieux qui s'attribuent une origine surhumaine, soit avec ses propres principes⁷⁴.

⁷¹ [François Roget?], *Réflexions d'un protestant ou coup d'œil sur l'état actuel de l'Eglise*, op. cit., p. 26.

⁷² Cette confrontation au volontarisme des Lumières philosophiques se retrouve avec dans la pensée de Guizot, bien que son jugement soit « moins définitif que celui de Burke, de Bonald ou de Maistre ». Pierre Bouretz, « L'héritage des Lumières » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 41-42.

⁷³ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 146.

L'« autorité divine des documents de notre révélation » est, par cet usage dirigé de la raison, assise sur de bonnes bases pour adhérer « sans réserve et sans condition ». Stapfer le répète dans un article publié en 1824 dans les *Archives du christianisme au XIX^e siècle*. Fondée en 1818 par le pasteur de Paris Henri Juillerat-Chasseur, cette revue présente les points de vue des deux tendances avant un virage orthodoxe opéré lorsque Frédéric Monod en prend la rédaction. En septembre 1824, l'article *Des confessions de foi, et de leur utilité dans l'état actuel de l'Église de France* reconnaît que les objections morales aux « avantages des confessions de foi » sont correctes sur le principe.

Si les Confessions abusent des « formules obligatoires », si elles mentionnent des « décisions doctrinales trop nombreuses » ou qu'elles énoncent « des idées exagérées sur la nature de l'engagement contracté par ceux qui sont appelés à s'y conformer », de tels documents sont nuisibles⁷⁵. Or, Stapfer précise qu'il considère la question sous l'angle de l'utilité extérieure et normative. À cet égard, pour une Église sans synode et dépendante de l'État, l'autorité purement réglementaire de tels formulaires serait positive : dans un tel cas, « la réprobation de toute exposition de foi, normale pour une classe entière de membres de l'Eglise », ne doit pas être un gage et une manifestation du « progrès de la raison, sur lequel les amis de la moralité et d'une religion éclairée sembleraient ne pouvoir jamais revenir »⁷⁶. Dans l'état actuel du protestantisme français et considérant les attaques qu'il subit, refuser de mettre des barrières à la raison pour des questions de principe se révélerait peu judicieux.

Toutefois, une Confession, qui ne relève pas des Écritures-Saintes directement laissées aux hommes par Dieu, doit pouvoir être amendable en tout temps. En outre, les pasteurs disposeraient d'un *vade-mecum* sur l'enseignement à transmettre pour assurer un minimum de discipline au sein des communautés réformées. Pas assez solide sous le régime concordataire et totalement dépendante de l'État, l'organisation presbytérienne, mais pas synodale, de l'Église de France pare ainsi au risque de l'anarchie entre consistoires sans liens,

[Ces documents sont pris] principalement comme moyen de prévenir un schisme et le scandale de pasteurs et de partis se réprouvant mutuellement. J'ai distingué leur nécessité absolue de leur nécessité hypothétique. C'est celle-ci que je défends. Elles ne déterminent pas ce qui doit être cru : ce ne sont pas des règles de foi, des conciles infaillibles, des papes ; mais des symboles auxquels se reconnaissent les membres d'une communion, des barrières contre l'invasion des opinions et des croyances individuelles, mobiles au gré des doctrines spécieuses et de la philosophie du jour. Elles sont le résumé des méditations humaines sur le code des révélations, et ne sont, par conséquent, pas à l'abri d'erreurs : elles sont perfectibles⁷⁷.

⁷⁵ Paru dans les *Archives du christianisme au XIX^e siècle*, n° 15, septembre 1824, p. 433-464, signé P. A. S. « Des confessions de foi, et de leur utilité dans l'état actuel de l'Église réformée de France », dans *Ibid.*, p. 561-562.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 562.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 589.

Cette charte garante de stabilité interne serait aussi un gage d'unité brandi vers l'extérieur, notamment de l'État qui contrôle l'Église depuis 1802 :

Si nous avons une consistance à toute épreuve, il n'y aurait, dans ces considérations, rien qui pût nous inquiéter. Mais, dans une hypothèse différente, les dangers que nous signalons résulteraient si clairement de l'espèce d'anarchie que la cessation de toute force obligatoire des symboles pourrait amener dans le sein d'une communion qui en aurait affranchi ses ministres, le parti qu'il serait facile d'en tirer à son préjudice est si alarmant, qu'il est naturel de supposer à ses ennemis le vœu de la voir tomber dans cette faute et le projet de l'y entraîner, pour s'en prévaloir au premier moment favorable⁷⁸.

La Confession de foi est un caution utile pour repousser plusieurs des calomnies proférées par Lamennais, Robelot et, dès 1821, Charles-Louis de Haller, qui « accusent vos pasteurs [...] de faire un usage dangereux du code sacré, d'en tirer des conséquences subversives de la foi chrétienne, de l'autorité légitime, des principes nécessaires au maintien de l'ordre »⁷⁹. En tenant « à la main un résumé des doctrines que nous déclarons trouver dans nos saints livres, et dont il n'est point permis aux chefs de notre enseignement de s'écarter », on ferait certes une exception au précepte protestant de liberté, mais on trouve le « moyen de fermer la bouche à la calomnie » par un compromis.

Stapfer est dans une constante recherche de ce dernier, qui se traduit par une position originale à propos de la souveraineté individuelle et de la capacité à critiquer, qui ne va pas sans condition. Puisque la conscience de l'homme est souveraine et autorisée à accéder aux textes fondamentaux de la vie ecclésiastique et sociale, chacun devrait avoir voix au chapitre, tout en faisant le constat de sa faillibilité et du risque d'être dans l'erreur. À cet égard, les Églises, les consistoires et les Sociétés bibliques auraient une charge d'enseignement absolument centrale, pour éviter que la liberté ne se mue en licence en raison d'une interprétation extensive de l'égalité, ainsi que Bonald, Lamennais et Haller le reprochent aux protestants⁸⁰. Si Stapfer mentionne principalement Lamennais, il intègre l'ancien conseiller de Berne aux débats, notamment lorsqu'il le désigne en tant que « Bonald allemand »⁸¹. Dans la presse protestante, outre la question des Confessions de foi, les répliques à la *Lettre* du Bernois appelant à la

⁷⁸ *Ibid.*, p. 565.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 591.

⁸⁰ Publiée entre 1820 et 1824, la revue compose un recueil de dix volumes, publiés à Nîmes, à l'imprimerie Guibert. À lui seul, son titre compose un programme. J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, *op. cit.*, p. 288.

⁸¹ Marjolaine Chevallier (éd.), *Le pasteur Samuel Vincent. À l'aurore de la modernité. 1787-1857. Actes du Colloque Samuel Vincent*, Nîmes, Société d'histoire du protestantisme de Nîmes et du Gard, 2004 ; *Biographie de Albert de Haller*, Paris, Delay, 1845, p. 296 ; Philipp Albert Stapfer, *Histoire et description des principales villes de l'Europe. Suisse. Berne*, par M. Stapfer, ancien Ministre de l'Instruction publique de la République helvétique, Paris, Desenne, 1835.

conversion sont également une occasion de détailler la relation du protestantisme à ce nouveau siècle cherchant l'équilibre entre Lumières et Ancien Régime.

Une voie médiane

Présenter le maintien de l'égalité des droits contre l'inégalité des moyens comme le but de tout état bien organisé, c'est professer la doctrine politique la plus libérale ; c'est résumer, avec autant de concision que de netteté, toutes les convictions généreuses que l'histoire, l'expérience et les progrès des sciences sociales ont déposées dans la raison et dans la conscience de l'élite des peuples civilisés⁸².

Ce véritable programme de la pensée libérale sous la Restauration puis la Régénération, Stapfer le synthétise dans une chronique de l'histoire de Berne, où il écorche Charles-Louis de Haller. L'ancien ministre de la République helvétique reproche à son compatriote son inconséquence politique et son inconstance, puisque Haller aurait lui-même proclamé l'égalité des droits « en 1798, à la tête d'un projet de constitution pour le canton de Berne »⁸³. L'égalité devant la loi, dans un État de droit, ne revient aucunement à lisser les rapports sociaux, dans la mesure où Stapfer adhère à l'idée d'une inégalité fondée sur des capacités diversement réparties. Ce libéralisme modéré et dirigé par une élite intellectuelle représentant la nation, il l'oppose donc à l'idéologie réactionnaire et conservatrice de Haller, mais aussi au suffrage universel où chaque homme représente une voix, « condition première » repoussée de peur du jacobinisme et du radicalisme⁸⁴.

Les *Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée* s'inscrivent dans cette lignée. La revue est créée et éditée, entre 1820 et 1824, par Samuel Vincent. Né en 1787, ordonné pasteur à Genève après y avoir étudié entre 1805 et 1809, ce protestant libéral utilise son journal comme tribune pour combattre les assertions de Lamennais⁸⁵. En pleine recrudescence des controverses internes et externes, le pasteur nîmois trahit un fort sentiment de supériorité. Dans un article du premier semestre de 1820, Vincent profite d'une réédition de l'*Essai sur*

⁸² P.A. Stapfer, *Histoire et description*, op. cit., p. 68.

⁸³ On notera donc que, des trois penseurs invariablement par les polémistes catholiques au XIX^e siècle, chacun a initialement formulé une forme de soutien à la Révolution, avant son tournant radical. Bonald en tant que maire de Millau, Haller comme représentant de Berne et de Maistre, qui exprime des idées libérales et gallicanes dans un mémoire de 1782. G. Barberis, *Louis de Bonald*, op. cit., p. 310. Pierre Glaudes, « Protestantisme et souveraineté chez Joseph de Maistre », art. cit., p. 36.

⁸⁴ Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 2008. Cité par Olivier Christin, « Le lent triomphe du nombre », art. cit., p. 2. Pour percevoir le hiatus entre décision majoritaire à l'époque contemporaine et moderne, O. Christin, *Vox populi*, op. cit.

⁸⁵ Sur la vie et la pensée théologique, certes libérale mais pas frontalement opposée à l'orthodoxie du Réveil, au contraire des libéraux radicalisés du milieu du siècle, voir la magistrale analyse d'André Encrevé, « Samuel Vincent, Athanase Coquerel et le courant libéral modéré au milieu du XIX^e siècle » dans Jean-Paul Chabrol et Laurent Gambarotto (éd.), *Éclairer le peuple : Jean-Louis Médard 1768-1841*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 105-132.

l'indifférence pour présenter « dans son ensemble le système de liberté et d'examen reçu par les protestans »⁸⁶. Il serait sincère, tolérerait les variations sur la forme et non le fond, pour éviter l'ornière de l'unité factice telle que professée par Lamennais et Haller : « on peut être chrétien sans renoncer à faire usage de ses lumières et de son bon sens »⁸⁷.

*Examinez toutes choses; retenez ce qui est bon*⁸⁸ : voilà le fondement de l'approche libérale de Vincent, qui place ce précepte de Saint-Paul aux Thessaloniens en préambule de chaque édition des *Mélanges*. Cet élément rapproche le protestantisme des régimes libres et lui donne donc sa supériorité, tout en permettant de nuancer l'héritage de la filiation. Vincent partage ainsi le point de vue de Stapfer et fonde l'ordre social dans la liberté de consulter la seule source infaillible des devoirs, puisque la société n'a pas besoin « d'une autorité permanente autre que celle de l'Evangile »⁸⁹.

Dans les années 1820, il écrit que le protestantisme est loin de l'état de mort qu'on lui prophétisait : « Comment M. de la Mennais n'a-t-il pas tremblé de porter si loin son éloquence destructive ? »⁹⁰. Au contraire, il serait en phase avec son siècle, alors que l'autorité absolue et infaillible d'une Église romaine soutenant des despotes serait parfaitement contraire à l'esprit moderne :

Mais n'espérez pas de les conduire après vous aux pieds de cette autorité que le temps a désenchantée, et dont l'histoire suit les accroissemens et l'influence, dans les annales des siècles, à la trace de l'erreur, de l'ignorance, de l'esclavage, des abus, des vexations, des persécutions, des guerres civiles, de la superstition et du fanatisme. Le temps de cette autorité est passé sans retour. Et si le Christianisme peut espérer encore des jours de gloire et de triomphe, ce n'est plus sous la direction de cette autorité qui nous l'a transmis défiguré par les erreurs qu'elle a consacrées et les préjugés qu'elle a soigneusement conservés ; c'est par l'action de cette raison que vous proscrivez, de cet Évangile que vous voulez enfouir, de cette liberté qui vous épouvante, de cet examen, de ces lumières, devant lesquelles vous fuyez, comme si leur éclat devait vous anéantir⁹¹.

Dans l'Église chrétienne, l'autorité magistérielle et la raison des fidèles sont en lutte permanente. Au sein de régimes temporels qui prétendent à la liberté, les Églises qui adhèrent à la raison sont par conséquent plus souhaitables que celles qui se complaisent dans la croyance

⁸⁶ L'article est placé dans la partie *Polémique* de la revue, dans le premier numéro couvrant le semestre de janvier à juin 1820. Jacques-Louis-Samuel Vincent, « Observations sur l'unité religieuse, en réponse au livre de M. de la Mennais, intitulé : Essai sur l'Indifférence en matière de religion, dans la partie qui attaque le Protestantisme ; par J. L. S. Vincent, l'un des Pasteurs de l'Eglise réformée de Nismes », *MRMCS* 1, janvier-juin 1820, p. 77.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁸ Première épître aux Thessaloniens 5. 21 : « Discernez la valeur de toute chose. Ce qui est bien, gardez-le ».

⁸⁹ J.-L.-S. Vincent, « Observations sur l'unité religieuse », art. cit., p. 79.

⁹⁰ J.-L.-S. Vincent, « Essai sur l'Indifférence en matière de religion ; par M. l'Abbé de la Mennais. Tome II, in-8° Paris. 1820. Premier article » dans *MRMCS* 1, janvier-juin 1820, p. 196.

⁹¹ Ces articles paraissent dans le tome second, qui correspond au semestre de juillet à décembre 1820. *Ibid.*, p. 197. Le second article se trouve dans le même volume, aux p. 235-273.

servile et dans l'obéissance aveugle. Le programme de Vincent est donc de prouver que le protestantisme n'est pas dans le camp des sceptiques et de négateurs de l'autorité, mais dans celui de ceux qui démentent que « l'autorité est le seul fondement légitime de la croyance »⁹².

Haller assume parfaitement l'approbation totale de l'autorité du pape et des rois : il regroupe ses anciens coreligionnaires dans la catégorie de ceux qui espèrent « abattre toutes les supériorités particulières et fondre les diverses classes du peuple dans une seule masse uniforme, sous une souveraineté dite *nationale*, mais représentée ou exclusivement exercée par celle des libéraux »⁹³. Il l'explique dans un ouvrage paru en 1822 pour traiter des noms de partis politiques⁹⁴. Conformément à sa tentative de simplification des rapports sociaux, il sépare les adeptes de la stabilité des disciples de la division et intègre les réformés à ceux qu'il dénonce en tant que *freysinnig*. Ce concept lui permet d'englober tous ceux à qui il reproche de laisser les esprits flotter sans barrières. Par conséquent, dans le *Mémorial catholique* d'avril 1824⁹⁵, il intime à ses « frères séparés » de reconnaître que, « sous le nom du nouveau *protestantisme* », ils adhèrent en fait au libéralisme. La « nouvelle acception du mot protestantisme » serait synonyme de

la révolte contre tous les supérieurs, l'anarchie de toutes les opinions, un système de liberté et d'égalité spirituelles, et, en dernière analyse, pour unique consolation, des autorités individuelles, c'est-à-dire, des usurpateurs et des tyrans variables, au lieu de l'autorité de l'Eglise universelle, du consentement de tous les peuples et de tous les siècles⁹⁶.

Si Haller a décidé de quitter la doctrine de Zwingli ou celle de Calvin, c'est pour être « anti-sociale ». La liberté totale qu'ils accordèrent aux fidèles aurait progressivement placé leur Réformation sur la voie de la déformation, incapable de présenter « une croyance commune propre à rapprocher les esprits et à unir les cœurs ». Cette indigence à réunir les fidèles est précisément due à la relativisation de l'autorité par ces « tyrans variables » que sont les réformateurs :

Evidemment, on ne respecte plus dans le protestantisme moderne aucun dogme, aucune loi, mais seulement le principe qui rejette toute autorité ; et ce principe est identique avec celui de la révolution. On a donc tort de reprocher aux libéraux de nos jours de prendre le nom de protestans ;

⁹² *Ibid.*, p. 197.

⁹³ « Des noms de partis politiques », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁴ Karl Ludwig von Haller, *De quelques dénominations de partis, pour servir à l'intelligence des journaux et de plusieurs autres écrits modernes*. Par M. Charles-Louis de Haller, Genève, Guers père, 1822. Dans son recueil publié en 1839, Haller reprend la phrase pour ajouter qu'ils tendent en outre à « dissoudre tous les liens sociaux ». K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁵ Paru dans *Le Mémorial catholique*, avril 1824, p. 211-217.

⁹⁶ « Nouvelle acception du mot protestantisme » dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, *op. cit.*, p. 317-318.

à peine ce titre peut-il passer pour un masque, puisque la révolution elle-même n'est autre chose que le protestantisme appliqué à l'ordre temporel. De là vient aussi que, depuis un certain temps, ces mêmes libéraux donnent à leurs ennemis le nom de catholiques, de jésuites, d'ultramontains, etc., quel que soit d'ailleurs l'habit qu'ils portent, et la religion qu'ils professent : noms honorables, à la vérité, et que nous sommes loin de prendre pour une injure, puisqu'ils sont synonymes de chrétiens, et qu'ils désignent les hommes demeurés fidèles à la foi de leurs pères⁹⁷.

Parfaitement au courant des dissensions croissantes entre protestants libéraux et réveillés, Haller les exploite pour prouver sa théorie. En effet, il affirme que le « nouveau protestantisme » ne désigne plus « l'attachement aux doctrines transmises par Luther ou Calvin, ou consignées dans une de ces nombreuses confessions de foi [...] ou enfin dans l'obéissance à l'autorité de quelque consistoire ou de quelque souverain que ce soit ». D'une certaine manière, le protestantisme contemporain à Haller serait le plus honnête : il reconnaîtrait enfin, après une longue hypocrisie, son incapacité à conserver une autorité et son précepte de dissolution absolue : « ce protestantisme *pur* consiste dans la liberté de se former sa croyance, sa morale et son culte, selon ses propres lumières, indépendamment de toute autorité humaine, conséquemment aussi de celles des consistoires et des souverains »⁹⁸.

Logiquement, Haller s'autorise à catégoriser les protestants parmi les anarchistes, éclairés, modérés, indépendants, prétendus philosophes, imposteurs, révolutionnaires, fanatiques, niveleurs et jacobins⁹⁹. Sa véhémence suscite plusieurs réponses publiées dans les *Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée* de Samuel Vincent. Au dernier semestre de 1821, le quatrième volume contient un article de Joseph Willm, un pasteur strasbourgeois qui insiste sur les motifs politiques de la conversion de Haller, qu'il voit comme un artifice pour convaincre de la filiation calomnieuse entre Réforme religieuse et révolutions politiques. Sa réplique serait donc plus que nécessaire, car garante de l'innocuité sociale du protestantisme : « Il l'a dit lui-même, sa conversion est pour le moins aussi *politique* que religieuse. C'est par aversion pour un nom commun qu'il a pris la réformation en dégoût »¹⁰⁰.

Dans un traité complet qu'il publie comme réfutation directe de la *Lettre* de Haller, le théologien Heinrich Gottlieb Tzschirner fait référence à la « tactique » adoptée par le Bernois,

⁹⁷ *Ibid.*, p. 318.

⁹⁸ *Ibid.*.

⁹⁹ « Des noms de partis politiques, pour servir à l'intelligence des journaux et autres écrits modernes », dans *Ibid.*, p. 171-172. Il englobe ainsi autant les libéraux suisses que les carbonari italiens ou les radicaux français, qui « ne se contentent pas de quelques petites concessions à l'esprit du siècle, d'un simulacre de Constitution ou de représentation [...] mais qui veulent établir une réforme *radicale*, c'est-à-dire le triomphe complet de la liberté et de l'égalité, de la souveraineté du peuple, ou plutôt de la leur, sur la plus large base ». En cela, il insinue que les « *doctrinaires* » se nomment ainsi parce qu'ils seraient « les dépositaires de la doctrine du siècle ». M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 22.

¹⁰⁰ Joseph Willm, « Sur la *Lettre* de M. Charles-Louis de Haller, de Berne, à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'Église Catholique, Apostolique et Romaine. 2^{me} édit. Paris, 1821 », dans *MRMCS* 4, juillet-décembre 1821, p. 78.

qui s'en prend au protestantisme sur « un côté plus vulnérable que celui du dogme »¹⁰¹. Le théologien bernois Samuel Studer, auteur d'un ouvrage où il dément son compatriote et dont il envoie la traduction à Vincent¹⁰², évoque un « plan bien lié [qui] l'incrimine sans cesse dans ses rapports avec l'état, avec le respect dû aux souverains, avec l'obéissance à l'autorité »¹⁰³. Placé dans un front commun d'opposants à Rome et aux souverains absolus, Studer dénonce l'emportement de la « lettre de M. Haller », qui s'intègre dans un « projet tellement gigantesque, qu'il est presque incroyable ». S'il est si important de répliquer, c'est en raison du caractère missionnaire et programmatique de la *Lettre*, destinée à susciter le « retour de tous les protestants à l'ancienne mère église [il n'est] autre chose qu'une de ces attaques adroitement concertées, qui ont pour but de nous faire perdre une liberté acquise à si haut prix, et de nous remettre sous le joug pontifical »¹⁰⁴.

Ce nom commun qui aurait mené Haller à assimiler la Réformation à la négation radicale de l'autorité, il s'agit de la révolution, écrit Joseph Willm. De ce fait, il se penche sur la notion et son impact parfois louable pour le genre humain. À ce titre, le théologien fait du phénomène révolutionnaire une manifestation positive de la vitalité de l'esprit des hommes. Il considère le christianisme comme la première révolution de l'histoire, qui établit « une religion nouvelle à la place des anciennes ». Partant, en combattant la révolution, Haller combattrait aussi les principes chrétiens.

Or, pour prouver que la reconnaissance des effets positifs des révolutions peut s'accompagner d'un « refus majoritaire du radicalisme politique »¹⁰⁵, ces protestants détaillent le véritable caractère de la généalogie entre Réformation et Révolution. Plutôt que de nier en bloc, ils assument une proximité conditionnelle qui rapproche le protestantisme non d'États athées et jacobins, mais libres et vertueux. Les arguments de Germaine de Staël, qui donnait au protestantisme la mission d'éduquer à un régime capacitaire et éclairé, se retrouvent donc sous la plume des collaborateurs des *Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée*.

¹⁰¹ « Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique », dans *MRMCS* 7, janvier-juin 1823, p. 89.

¹⁰² Le document original est une édition de la lettre chez Jenni, à Berne, où les critiques de Studer figurent en notes de bas de page directement dans le texte de Haller. *Hrn. C.L.v. Hallers Brief an seine Familie, worinn er derselben seinen Uebertritt zu der katholischen Religion anzeigt. Aus einer sorgfältig gemachten Abschrift des ursprünglichen Originals neu übersetzt, mit allen von dem Verfasser in der Pariser Ausgabe späterhin beygefüigten Zusätzen und Veränderungen. Das Ganze mit theils berichtigenden theils widerlegenden Anmerkungen auch einigen Beylagen begleitet von S. Studer, Professor der prakt. Theologie in Bern*, Bern, Jenni, 1821.

¹⁰³ Samuel Studer, « Notes responsiveness à la lettre de M. de Haller sur son abjuration, annexées à l'ouvrage même, traduites de l'Allemand de M. Studer, Prof. en Théol. à Berne », dans *MRMCS* 7, janvier-juin 1823, p. 91.

¹⁰⁴ Samuel Studer, « Notes responsiveness », art. cit., p. 209.

¹⁰⁵ Patrick Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 27.

Ces protagonistes se tournent directement vers les puissances alliées et les souverains temporels : ils devraient se méfier des « séductions relatives au rétablissement des couvens » et aux demandes de rappel des jésuites lancées par les catholiques s'ils entendent gouverner des régimes fondés sur une saine liberté, où ils se gardent du « danger de l'intervention des ecclésiastiques dans les affaires civiles »¹⁰⁶. Le protestantisme défini par Samuel Studer se montrerait plus adéquat à de tels régimes, en comparaison du catholicisme machinal, obscurantiste, obsolète et suranné de Haller¹⁰⁷:

Qu'est-ce à ses yeux que d'être catholique ? C'est aller à la messe, au lieu d'aller au sermon ; c'est, au lieu d'entendre des discours où le développement de la parole de Dieu satisfait l'esprit et sanctifie le cœur, se contenter de quelques paroles inintelligibles, dont la musique est agréable ; c'est, au lieu de s'assujettir à de longues instructions, et d'y conformer péniblement sa conduite, n'admettre d'autres devoirs religieux que la récitation de quelques formulaires latins, le signe de croix, les genuflexions, la contemplation de quelques images de saints ; c'est acheter, toutes les années, au prix d'un peu d'argent, l'absolution plénière. Mais, pour l'homme qui pense devenir catholique, c'est renoncer à sa propre conscience, à la liberté de penser ; c'est se soumettre à croire implicitement les choses mêmes les plus incroyables et les plus contraires à sa raison ; c'est s'interdire toute recherche, et par conséquent tout progrès dans la sagesse et les lumières, et se condamner à rester, comme la victime d'un enchantement, dans le cercle magique tracé par l'Eglise¹⁰⁸.

Légitimer la religion par le seul sentiment serait anachronique dans un monde désenchanté et sécularisé, où il serait désormais possible de dissocier le chrétien du citoyen et d'avoir confiance dans les capacités des hommes à s'impliquer pour comprendre leur doctrine¹⁰⁹.

La dialectique d'équilibre entre autorité et liberté est un incontournable de ces textes, qui envisagent de détourner toute réception aux écrits de Haller traduite par une éventuelle vague d'abjuration, qui ne surviendra finalement pas¹¹⁰. Parallèlement à cet objectif, l'ambition est de dévoiler les motifs qui devraient conduire les puissances à tolérer, voire même à favoriser un protestantisme enfin parvenu à synthétiser liberté raisonnée et autorité éclairée pour

¹⁰⁶ Samuel Studer, « Notes responsives », art. cit., p. 208.

¹⁰⁷ « Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique », art. cit., p. 98

¹⁰⁸ Samuel Studer, « Notes responsives », art. cit., p. 209.

¹⁰⁹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2003 ; Jean Claude Schmitt, « Problèmes religieux de la genèse de l'État moderne » dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez, 1986*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 55-62.

¹¹⁰ Les notes responsives de Studer sont publiées dès le tome septième, de janvier à juin 1823. Cette parution mentionne l'ouvrage « Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique ; avec cette épigraphe : Audiatur et altera pars ; trad. de l'Allemand de M. le Prof. Tzschirner de Leipzig. Strasbourg, chez Treuttel et Würtz, et chez J. H. Heitz. 1823 ». *MRMCS* 7, janvier-juin 1823, p. 88-105. Y figurent également le second extrait des notes de Studer, reproduites jusqu'au cahier de septembre 1823 (*MRMCS* 7 janvier-juin 1823, p. 142-147 ; *MRMCS* 7, janvier-juin 1823, p. 204-210 et 8, juillet-décembre 1823, p. 138-145) ; « Lettre à M. Laval, ex-Ministre à Condé-sur-Noireau, en réponse à celle qu'il a écrite à ses ci-devant co-religionnaires, pour les engager à imiter son abjuration. 16 pag. in 8° Paris, 1824 », dans *MRMCS* 8, p. 95-101.

accompagner le progrès de la civilisation, nouveau mot-clé du lexique de l'époque. Or, à certains moments de l'histoire, il reviendrait précisément à des bouleversements perçus comme révolutionnaires de remettre en adéquation ces deux frères ennemis et contribuer ainsi à l'évolution civilisationnelle.

Willm partage avec Stapfer une périodisation de l'histoire en trois grands moments et avec Villers la conviction que le moteur en est un esprit toujours en évolution. La réforme ecclésiastique et la révolution dans les sociétés civiles seraient similaires, dans le sens où toutes deux amendent des institutions pour les améliorer¹¹¹. Par conséquent, les troubles du XVI^e siècle n'auraient pas été le fruit de l'esprit turbulent de Luther et Calvin, mais de la résistance opposée par les ecclésiastiques à une critique légitime, qui ne visait qu'à « rétablir le christianisme dans sa primitive pureté »¹¹². Les « principes du Protestantisme » ne sont donc pas des ferments de séditions, mais ces derniers apparaissent lorsque le magistère spirituel (Rome) ou temporel (les princes séculiers) refuse de reconnaître les évolutions de l'esprit. Comme le christianisme établi après le paganisme, la Réforme aurait subi l'accusation propre à toute contestation d'un ordre installé et pourtant perverti,

de presque toutes les révolutions amenées par le progrès de la civilisation ou par la volonté spéciale de la providence. Cette déplorable circonstance fournit ordinairement des armes aux partisans de l'ancien état des choses, contre des changemens contraires à leurs intérêts ou à leurs habitudes, et aux ennemis des progrès des lumières et de la civilisation, en général, contre tout ce qui tend à perfectionner l'espèce humaine¹¹³.

Si la résistance des rétrogrades ne survenait pas, la révolution ne serait qu'une progression insensible qu'il s'agit, pour les plus capables, d'accompagner. Willm isole le même schéma pour les « trois grandes révolutions qui intéressent le plus l'humanité européenne : je veux dire l'établissement du christianisme, la réformation religieuse du 16.^{me} siècle, et la réformation politique du 18.^{me}, autrement appelée la révolution française ». La cause de l'opposition à « des innovations d'ailleurs nécessaires et raisonnables » aurait toujours été dans la « résistance d'une partie des hommes sur lesquels elles doivent opérer »¹¹⁴. Directement visé, le sacerdoce catholique est accusé de résister à la liberté pour conserver son monopole et de se complaire

¹¹¹ J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 71.

¹¹² Son étude s'étale sur plusieurs tomes de la revue. La première partie est publiée dans le tome 1. Joseph Willm, « Des effets funestes attribués au Christianisme, et à la Réformation » dans *MRMCS* 1, janvier-juin 1820, p. 161-183. Willm est professeur et inspecteur à l'Académie de Strasbourg

¹¹³ *Ibid.*, p. 164.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 165.

dans l'autorité : « [le] genre humain [a] été déshérité en faveur d'une seule classe privilégiée, et tyrannisé par une oligarchie sacrée »¹¹⁵.

Le moteur de la civilisation est la recherche de l'équilibre entre autorité et liberté. Le véritable caractère de la Réforme aurait par conséquent de faire la part du vrai et du faux, de perfectionner la connaissance des structures de l'Église et de son dogme détourné par le poids des siècles. Il révolutionna moins la civilisation qu'il la régénéra dans l'esprit de l'Église primitive :

Ce fut sous de tels auspices que commença le XVI.^e siècle, à jamais mémorable, où furent jetés les premiers fondemens de la nouvelle civilisation, que, depuis trois siècles, un petit nombre d'hommes éclairés préparaient, entrevoyaient et appelaient de tous leurs vœux, et que les trois siècles suivans ont vu se développer, croître et s'étendre sur une très-grande partie du globe habité. Mais, pour qu'elle pût devenir aussi belle, aussi salubre, aussi étendue et aussi rapide, il fallut qu'il se fît auparavant une grande révolution dans les affaires religieuses ; qu'une partie de l'Europe, au moins, fût affranchie de la tyrannie sacerdotale et du joug de la superstition et du fanatisme. Il fallut, en un mot, une réformation semblable à celle qui a eu lieu ; et cela autant dans l'intérêt des lumières et de la civilisation en général que dans celui de la religion en particulier¹¹⁶.

La vraie civilisation ne se trouverait donc pas dans les régimes jacobins, mais dans les gouvernements libres et représentatifs. Dans ces derniers, la variation et la tolérance des opinions seraient acceptées et l'autorité certes existante, mais ouverte à la discussion. Il s'agirait par exemple de la rechercher vis-à-vis de la philosophie, plutôt que de rejeter d'un bloc ses propositions ainsi que le firent les catholiques de France avant 1789. Dans plusieurs articles des *Mélanges*, la philosophie est ainsi décrite en tant « *gymnastique de la pensée* »¹¹⁷. Plusieurs philosophes se montreraient « amis du Christianisme » et très éloignés des plus radicaux¹¹⁸. Cette troisième période, à l'image du XVI^e siècle, doit donc permettre de séparer à nouveau le bon grain de l'ivraie en rétablissant la relation entre liberté et autorité sur des bases saines.

Pour Vincent, le protestantisme serait particulièrement adéquat à s'intégrer à un tel schéma. Il ne chercherait pas à étouffer les variations d'opinions, mais viserait davantage à les exploiter pour faire progresser les connaissances : « je ne pense pas qu'il soit nécessaire, quand les nuances dans la foi sont légères, d'opérer des scissions »¹¹⁹. Vincent répond ainsi aux insinuations de Haller, qui compare les variations entre systèmes libéraux aux variations

¹¹⁵ Joseph Willm, « Des effets funestes attribués au Christianisme, et à la Réformation » dans *MRMCS* 2, juillet-décembre 1820, p. 135.

¹¹⁶ J. Willm, « Des effets funestes attribués au Christianisme et à la Réformation », art. cit., p. 135-136.

¹¹⁷ « Sur les Préventions des Théologiens contre la Philosophie », art. cit., p. 186.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁹ « Observations sur l'unité religieuse, en réponse au livre de M. de la Mennais », art. cit., p. 81.

protestantes que Bossuet soulignait déjà au XVII^e siècle¹²⁰. Comme il serait fondamental de laisser « à chaque chrétien la faculté de puiser sa croyance dans l'Écriture Sainte suivant ses propres lumières », le ministre protestant assiste le fidèle dans ce processus¹²¹. Donner l'autorité à la Bible et avoir la liberté d'y accéder susciterait parfois des nuances de formes, mais aussi, en définitive, « toute l'unité nécessaire et désirable » dans des sociétés de l'équilibre¹²².

En conséquence, l'uniformisation absolue préconisée par Haller est discréditée. Les défenseurs de l'autorité la plus exaltée sont accusés de combattre l'évolution naturelle de la civilisation au prétexte de l'« uniformité absolue des opinions religieuses [...] plus apparente que réelle »¹²³. La recherche d'une chimère d'unité par ceux qui résistent au progrès est par conséquent la cause véritable des révolutions, qui peuvent revêtir un volet violent lorsqu'elles font face au « rétrécissement des idées » et au « dogmatisme des opinions »¹²⁴. Des auteurs tels que Haller et Lamennais sont donc traités de « *superstitieux de la vérité*, car ils transforment la vérité en superstition »¹²⁵ : ils ôtent toute possibilité de fonder l'autorité sur une base solide en mettant toute liberté d'opinion et d'examen sous le boisseau, notamment lorsqu'ils arrachent « les enfans du sein de leurs familles pour les élever dans les séminaires des Jésuites »¹²⁶.

Cette tactique d'uniformisation factice des opinions religieuses placerait Haller dans le camp des aveugles. Incapable de sentir l'esprit de temps, Lamennais et lui sont impuissants à adapter l'autorité papale à la marche de l'histoire :

Vous êtes la plus grande autorité ! Mettez donc d'un côté les hommes qui pensent comme vous ; ce corps que vous regardez comme infaillible ; ces assemblées auxquelles vous prétendez qu'il faut se soumettre, et à leur tête celui dont vous voudriez faire l'autorité elle-même visible et personnifiée. Mettez de l'autre les hommes qui ne veulent point leur livrer la raison pieds et poings liés ; tous ceux qui pensent par eux-mêmes ; et qui veulent conserver le plus bel attribut de leur nature, la liberté de la pensée. Et que le genre humain décide de quel côté se trouvent vraiment la plus grande autorité, le témoignage le plus nombreux, le plus unanime, et surtout le moins intéressé ! Vous êtes la plus grande autorité ! Regardez donc autour de vous. Ouvrez enfin les yeux à l'évidence. Reconnaissez les élémens dont vous êtes entourés, et vous verrez ce que l'Europe voit, ce que vous êtes seuls à ne pas voir : C'est que votre autorité si vantée n'est aujourd'hui qu'une *autorité sans sujets*¹²⁷.

¹²⁰ « Des variations système libéral » dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 281-310. Paru dans *Le Mémorial catholique*, mars 1824, p. 133-140 et avril 1824, p. 197-205.

¹²¹ *Ibid.*, p. 79-80.

¹²² *Ibid.*, p. 79.

¹²³ « Observations sur l'unité religieuse, en réponse au livre de M. de la Mennais », art. cit., p. 80.

¹²⁴ « Sur les Préventions des Théologiens contre la Philosophie », art. cit., p. 190.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 191.

¹²⁶ [Heinrich Gottlieb Tzschirner], *Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique*, Strasbourg, Treuttel et Wurtz, Jean Henri Heitz, 1823, p. 57. Sur l'antijésuitisme, extrêmement prégnant chez les radicaux et les républicains, voir Catherine Maire et Pierre-Antoine Fabre (éd.), *Les antijésuites : Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019 ; U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, op. cit.

¹²⁷ S. Vincent, « Essai sur l'indifférence en matière de religion, par M. l'Abbé de la Mennais. tome II », art. cit., p. 244.

En 1798, Germaine de Staël constatait que le protestantisme pouvait être bénéfique pour donner des républicains à la république. En 1820, Vincent estime que l'autorité absolue manque désormais de sujets soumis et que le pape ne saurait modérer un tel système. De la lutte universelle et diachronique entre liberté et autorité, le protestantisme serait par conséquent en train de sortir vainqueur, affirment Joseph Willm et Heinrich Gottlob Tzschirner.

Pour Willm, l'esprit d'indépendance et de liberté serait dans la nature des peuples d'Europe : « le génie de ses peuples les porta toujours vers la raison et la liberté ». Il n'est pas question de se raccrocher à une théorie des climats ou de l'analogie entre une forme religieuse et la liberté de penser. Ce que souligne Willm, c'est que le protestantisme accepte cette « tendance plus ou moins prononcée, plus ou moins précipitée vers une liberté raisonnable » et qu'il l'accompagne : il ne fut pas « la cause de cette tendance générale vers la raison et la liberté », mais l'un de ses plus remarquables effets, « un pas immense, une victoire signalée, qui décida à jamais entre les lumières et l'ignorance, entre la superstition et la religion, entre la liberté et l'esclavage »¹²⁸.

Pour prouver que cette tendance berce tous les peuples, Willm rappelle l'exemple de la Suisse, État libre avant même la Réforme : on ne peut mettre son régime « sur le compte de la réformation, en l'accusant d'avoir porté les peuples au républicanisme, il suffirait peut-être de remarquer que, long-temps auparavant, il s'était formé en Europe des états libres »¹²⁹. En outre, le républicanisme ne serait qu'une manifestation de la liberté, parfaitement envisageable dans une monarchie parlementaire. Lecteur de Germaine de Staël, Willm considère moins sa religion comme *républicaine* que comme *libre*. Parce qu'elle réhabilita l'examen qui crée les échanges entre liberté et autorité, l'histoire aurait une dette envers la Réforme¹³⁰. Willm appelle donc ses coreligionnaires à répliquer à Haller non par l'abjuration ou le retour de l'orthodoxie, mais par l'acceptation de la liberté raisonnable dont l'affublait la baronne de Staël. Dans les *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, elle voyait la liberté comme « l'amour de la justice, c'est le sentiment de la dignité de l'homme et le respect de ses droits » et estimait que les protestants peuvent se vanter « de cette analogie. Ils ont toujours été et seront toujours des amis de la liberté. L'esprit d'examen en matière de religion conduit

¹²⁸ J. Willm, « Des effets funestes attribués au Christianisme et à la Réformation », dans *MRMCS* 3, janvier-juin 1821, p. 247.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 244.

¹³⁰ Sur la nécessité de ne pas calquer le concept moderne de républicanisme sur des *res publica* d'Ancien Régime, voir la bonne mise au point de Thomas Maissen, « Eine « Absolute, Independent, Souveraine und zugleich auch Neutrale Republic ». Die Genese eines republikanischen Selbstverständnisses in der Schweiz des 17. Jahrhunderts » dans Michael Böhrer et al. (éd.), *Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers*, Genève, Slatkine, 2000, p. 129-150.

nécessairement au gouvernement représentatif, en fait d'institutions politiques. La proscription de la raison sert à tous les despotismes et seconde toutes les hypocrisies »¹³¹.

La filiation entre l'examen protestant et le gouvernement représentatif est reconnue, mais ce dernier n'est ni la démocratie directe ni le suffrage universel. Par conséquent, Haller se trompe de cible, souligne l'analyse de la *Lettre* du Bernois par Willm. Les gouvernements de la Restauration n'auraient plus intérêt à brider les tendances progressistes, mais plutôt à les orienter et à les canaliser :

Ainsi, ce n'est pas en détruisant le protestantisme que l'on détruira l'esprit de liberté et de lumières qui lui est antérieur ; on ne détruirait qu'un effet, en laissant subsister la cause. Lors même qu'il serait possible d'abolir par des livres ou par la force ce que les siècles ont amené et ce que le siècle réclame encore, ce ne serait pas la religion protestante, les institutions qu'elle a fondées, ni les résultats, les habitudes et les intérêts nés des dernières révolutions qu'il faudrait supprimer : les ennemis des lumières et de la liberté n'en seraient guère plus avancés, s'ils ne parvenaient à changer la nature humaine. Or la nature humaine ne se supprime et ne s'abolit pas. Ils pourraient bien, à force de travaux et de crimes, parvenir à dégrader l'espèce humaine [par] la perte de la raison [qui] est le plus horrible malheur qui puisse frapper l'individu ; mais, l'expérience l'atteste, après plusieurs siècles de despotisme, de superstition et d'abrutissement, la nature humaine se relève, retrouve ses titres, les fait valoir et se remet en possession de toutes ses prérogatives¹³².

Après le siècle des Lumières et de certains excès, le siècle de la raison et de sa modération doit refuser l'état stationnaire de Haller : « pour faire un homme religieux, il n'est nullement nécessaire qu'il soit membre d'une unité visible et définie »¹³³. Cette inscription de la foi dans le siècle s'opère par la discussion franche, malgré ses lenteurs et « le trouble et les divers inconvénients qu'entraîne à sa suite la liberté d'examen ». Les nuances et les variations sont donc le prix de l'émancipation d'avec l'absolutisme : « de nos jours il ne peut y avoir de solide Religion qu'à ce prix »¹³⁴. Plutôt de « désespérer de la Réforme », alors que la « soumission universelle » n'est plus envisageable au XIX^e siècle, des intellectuels comme Lamennais ou Haller ne peuvent persister à tout laisser « à l'entière discrétion de l'autorité ». Ils doivent reconnaître leur défaite :

L'esprit d'examen commence, et une fois qu'il a pris naissance, il ne cesse de se propager. Dès lors on ne peut espérer d'établir quelque autorité qu'en s'adressant à lui ; car s'il n'admet, il rejette. On peut le tromper, mais on ne lui impose rien. Essayer aujourd'hui d'une voie contraire,

¹³¹ J. Willm, « Des effets funestes attribués au Christianisme et à la Réformation », art. cit., p. 248. Sur son grand livre sur la Révolution, ouvrage posthume publié en 1818, M. Winock, *Madame de Staël, op. cit.*, p. 509 sq.

¹³² « Sur la Lettre de M. Charles-Louis de Haller », art. cit., p. 81.

¹³³ « Réflexions d'un Protestant, ou coup d'œil sur l'état actuel de l'Eglise. Genève. 1823 », dans *MRMCS* 9, janvier-juin 1824, p. 163-164. [François Roget?], *Réflexions d'un protestant ou coup d'œil sur l'état actuel de l'Eglise, op. cit.*, p. 27.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 24

ce serait mettre en état d'hostilité la liberté d'examen et la Religion ; ce serait, s'il était possible, fonder l'irréligion¹³⁵.

Cette conviction favorise l'optimisme affiché dans *Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique* : la « cause du protestantisme est la cause de la lumière, personne ne peut abandonner une telle cause, l'Europe ne peut retomber dans les ténèbres des siècles d'ignorance »¹³⁶. En conclusion, Tzschirner fait du protestantisme une forme évoluée et adulte de la religion. Le monde connaîtrait des âges divers et il progresse dans le temps, à la manière d'un individu : le « catholicisme a été un moyen utile pour former le monde européen dans l'âge de l'adolescence ; cet âge avait besoin de l'autorité du maître et de l'ascendant de sa férule »¹³⁷. Or, désormais, ce temps serait passé et « l'âge du jeune homme a commencé avec nos jours, l'âge des fortes études, l'âge qui prépare l'homme ». L'alternative laissée au catholicisme est de s'adapter ou de s'effacer :

Et, c'est pour cela que le monde se porte si évidemment vers les maximes du protestantisme, même dans les pays où l'on se donne le plus de peine pour rétablir le catholicisme, pour en faire la doctrine exclusive. Cependant l'âge du jeune homme passera comme a passé celui de l'adolescence ; le genre humain parviendra à la maturité de l'homme. Et alors il n'y aura plus de catholicisme, parce que l'on ne songera plus, en voyant l'homme, de quelle manière on a conduit l'enfant ; et bientôt aussi il n'y aura plus de protestantisme, parce que la contradiction cesse, alors qu'elle n'a plus d'objet¹³⁸.

De quelle manière le catholicisme pourra-t-il s'accorder à l'esprit du siècle ? Tzschirner reste évasif et laisse entendre que le catholicisme tel que connu jusqu'alors disparaîtra. Il conseille ainsi aux princes de ne pas « se défier de l'église catholique, de lui ravir de légitimes libertés. Cette église est aussi une église chrétienne, elle aussi répand l'évangile dans le monde »¹³⁹. Toutefois, les puissances européennes doivent inciter les catholiques à accepter la modernité en le libéralisant : il s'agirait de « limiter la dangereuse influence de Rome [et] protéger, dans tous les pays contre les attaques des Ultramontains, les hommes éclairés dont les travaux tendent à perfectionner le catholicisme ». Les institutions d'enseignement moderne et les académies sont donc chargées de prendre le relai « des séminaires monastiques dont les professeurs ne peuvent enseigner que ce qui convient aux intérêts épiscopaux, mais dans des

¹³⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁶ [Heinrich Gottlieb Tzschirner], *Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique*, *op. cit.*, p. 93.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 96. Voir la réplique de Félicité Robert de Lamennais, *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris, Au bureau du Mémorial catholique, 1825.

¹³⁹ [Heinrich Gottlieb Tzschirner], *Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique*, *op. cit.*, p. 79.

académies ». Après l'introspection qu'opéra le protestantisme évolué, l'Église catholique romaine est à la croisée des chemins :

car il est évident qu'elle ne peut rester telle qu'elle est, à moins qu'elle ne veuille, semblable aux ruines du moyen âge, se voir vieillir et dépérir au milieu de la moderne Europe. L'univers entier obéit à la loi d'un développement progressif ; elle ne saurait, seule, résister à cette loi, sans amener sa perte ; elle doit se perfectionner, s'allier avec l'esprit des tems et, sans tarder, se mettre en harmonie avec les vues et les besoins du dix-neuvième siècle¹⁴⁰.

Plus tôt, Tzschirner s'était employé à deux tâches : démontrer que le « catholicisme ne servira pas plus à soutenir le principe monarchique, que le principe théocratique », mais aussi que le protestantisme n'est pas l'allié du républicanisme, car la liberté serait à établir dans n'importe quel régime moderne¹⁴¹. C'est la réflexion par analogie que repousse ce théologien : postuler que, comme l'Église catholique romaine possède un soi-disant chef suprême et visible, elle est bénéfique aux monarchies, serait bien trop simpliste : « Prétendre conclure, de ce que l'église romaine est monarchique, que l'état doive être monarchique aussi, c'est supposer, sans le prouver, que la constitution de cette église est la meilleure possible ». De plus, lorsqu'il fait référence aux bienfaits de la Révolution française, il se rapporte à celle de 1789 et non de 1792.¹⁴²

Le jacobinisme, aventuré à l'expérience despotique, aurait « détruit le prestige des constitutions républicaines » et prouvé que la démocratie moderne ne peut se comparer aux « républiques si vantées de l'antiquité », qui imposaient leur arbitraire aux individus. La république selon Tzschirner est donc un état d'esprit avec lequel s'accorde parfaitement le précepte protestant d'examen :

En un mot, le républicanisme est passé, il n'y a plus qu'un vœu général pour le système représentatif comme protégeant les peuples contre les abus de pouvoir, et ce vœu peut être accompli, avec autant de facilité dans les états monarchiques que dans une polycratie. Les monarchies n'ont plus à lutter contre l'esprit républicain, elles se soutiennent par elles-mêmes, et, en saisissant l'esprit du tems, elles pourront se consolider de nouveau pour plusieurs siècles, si les princes ne dédaignent pas de s'unir encore plus intimement avec les peuples [...] La royauté serait-elle donc tellement tombée dans l'opinion qu'elle ne pût se relever et se maintenir qu'à l'appui du pontificat¹⁴³ ?

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴¹ [Heinrich Gottlieb Tzschirner], *Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴² *Ibid.*, p. 47.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 46-48. Sur les philoprotestants qui privilégient l'esprit « par rapport à l'ecclésial », voir le bon survol de Jean Baubérot, « Réforme et esprit républicain », *art. cit.*, p. 23.

Sans verser dans l'arbitraire de la démocratie universaliste et agressive des jacobins, la république libérale exportable à toutes les nations d'Europe s'accorde à la flexibilité protestante, alors que le colosse romain n'aurait plus que des pieds d'argile :

Tous les secours que l'état peut attendre du catholicisme, le protestantisme les lui prête aussi bien et peut-être mieux ; attendu que le catholicisme ayant dès long-temps perdu tout ce qui faisait autrefois sa force, il ne peut plus agir aujourd'hui que comme religion, comme Christianisme ; et, sous ce rapport, le protestantisme agit aussi utilement et plus énergiquement que lui. Cette observation sera, nous l'espérons, pesée par tous les amis de la religion, de l'humanité et de la vérité. Le catholicisme n'est plus favorisé par l'esprit du siècle¹⁴⁴.

Lorsqu'il formule ce constat, Vincent affirme que le catholicisme a « perdu ses grands principes d'action » et qu'il n'aurait aucun moyen de « les recouvrer » s'il persistait dans la voie de l'obscurantisme préconisée par Lamennais, Haller et les partisans du règne ultraclérical de Charles X : « pas plus qu'un fleuve ne peut remonter vers sa source, pas plus qu'on ne peut ressusciter le passé. Impossible que, dans les classes tant soit peu lettrées, il inspire aujourd'hui cette croyance ferme, cette obéissance aveugle, qui firent autrefois sa force, et sans lesquelles son principe d'autorité n'est qu'un fantôme ».

Les arguments catholiques de restauration stricte sont retournés comme des gants et les protestants intimement aux réactionnaires « qu'ils cessent de vouloir faire, d'un système auquel ils ne peuvent pas croire, la base de la régénération du monde ». Un tel renoncement ferait en effet le lit des jacobins, certes momentanément affaiblis mais toujours redoutés par ces libéraux modérés. Le protestantisme n'aurait « point à craindre une question aussi accablante », car il est parvenu à s'accorder à l'esprit du temps. L'optimisme des collaborateurs des *Mélanges* est ainsi aisé à comprendre :

On peut donc adopter de bonne foi cette conclusion de l'auteur : „Ni la monarchie de Rome, ni la hiérarchie catholique ne sauraient de nos jours prêter un appui solide aux états. Ce qui constitue le catholicisme a perdu son action sur l'Europe nouvelle“. En effet, on veut faire à tout prix du catholicisme un instrument politique. On oublie qu'il a cessé d'être ce qu'il fallait pour cela. La seule chose qu'on puisse faire aujourd'hui du catholicisme en l'épurant, c'est une religion ; et on n'y songe pas¹⁴⁵.

À la chute du régime de Charles X et avec l'établissement de la monarchie constitutionnelle en juillet 1830, ce programme de *via media* esquissé par Stapfer et par les journalistes protestants semble envisageable. Les sociétés seraient ainsi, pensent-ils, sur la voie de la régénération spirituelle, qui parviendra enfin à modérer la Révolution après la parenthèse de la Restauration. Ce programme d'équilibre et de souveraineté de la raison établi entre 1815

¹⁴⁴ « Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique », art. cit., p. 97.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 97.

et 1830, c'est un historien devenu ministre qui tente de l'appliquer Originaire de Nîmes et de confession calviniste, François Guizot développe une pensée proche de celle de Stapfer, qui bute néanmoins sur la réalité du pouvoir et sur la réception problématique, par la gauche radicale et les protestants, de l'influence de la Réforme sur le monde moderne¹⁴⁶.

b. L'âge d'or ?

La pensée réactionnaire a dominé les quinze années de la Restauration et alimenté un sentiment de « reconquête catholique »¹⁴⁷. À la chute des Bourbons, l'accession au trône de Louis-Philippe, duc d'Orléans devenu roi des Français, offre des opportunités aux libéraux et aux protestants, alors que les radicaux et les jacobins échouent à établir la République¹⁴⁸. Le programme orléaniste de régénération spirituelle et de souveraineté raisonnée rayonne en Suisse, où plusieurs Constitutions cantonales sont modifiées. Pour éduquer les citoyens aux régimes libres et parvenir aux capacités, l'enseignement devient un lieu d'investissement du combat politico-religieux, propice à l'évocation du rôle de la Réforme dans l'émancipation des esprits et l'établissement de la civilisation moderne¹⁴⁹.

En 1827, avec la victoire des libéraux aux élections et la perspective d'une chute du régime, Haller dénonçait les menées de plusieurs professeurs. Sous couvert du concept de civilisation, ils retraceraient l'histoire d'un système philosophique et révolutionnaire qu'ils tenteraient d'implanter en France, avec des néologismes tels que le *droit public* ou la *civilisation moderne*¹⁵⁰. Haller s'en prend à François Guizot, ce Nîmois passé par Genève et devenu

¹⁴⁶ P. Viallaneix, « François Guizot : modernité de la Réforme », art. cit., p. 72 ; C.-O. Carbonell, « Guizot, homme d'État, et le mouvement historiographique français du XIX^e siècle », art. cit., p. 219 ; Sur une « identité huguenote que Guizot ne cessa jamais de revendiquer, d'ailleurs sans ostentation », L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 252 *sqq.* Pierre-Yves Kirschleger, *La religion de Guizot*, Genève, Labor et Fides, 1999.

¹⁴⁷ R. Roggen, « Restauration » - *Kampfruf und Schimpfwort*, op. cit. ; Christian Koller, « Restauration », *DHS* ; J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 310.

¹⁴⁸ Sur les débats et enjeux théoriques qui président à l'établissement d'un gouvernement mixte inspiré de l'Angleterre, voir la bonne synthèse de J.-F. Jacouty, « Une aristocratie dans la démocratie ? », art. cit., p. 93-116. Sur les ordonnances de juillet, signées par le roi afin de combattre les forces libérales devenues majoritaires à la Chambre des députés, la dissolution du parlement, les prémices des Trois Glorieuses de l'été et les hésitations entre changement de dynastie ou république, Jean-François Jacouty, « La monarchie de Juillet de Guizot : idéal politique d'une fin de l'histoire ? » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 119-121. Sur la conception partagée d'un « but final dans le processus de l'humanité », avènement de la liberté pour les uns et d'une unité mystique pour les autres, voir également G. Barberis, *Louis de Bonald*, op. cit., p. 27.

¹⁴⁹ P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 39. Alexandre Fontaine, *Aux heures suisses de l'école républicaine. Un siècle de transferts culturels et de déclinaisons pédagogiques dans l'espace franco-romand*, Paris, Demopolis, 2015.

¹⁵⁰ Voir le retour sur le phénomène de régénération dans plusieurs cantons que Haller intègre à son ouvrage de 1839 : « Révolutions sur les causes qui ont amené la révolution suisse, en 1830 et 1831 », dans *Mélanges de droit public et de haute politique*, vol. 2, p. 335-402 ; Emile Erne, Thomas Gull, « Sociétés », *DHS*. L'historien Jean-Claude Schmitt note à juste titre que l'usage de grandes notions comme l'Église, l'État ou la religion nécessite une définition et critique préalable, que ces mots « ne vont pas de soi ». C'est, somme toute, aussi ce que suggère

professeur à la Sorbonne en 1812, où ses cours rassemblent un large public¹⁵¹. Sa carrière est entrecoupée d'activités politiques dans divers ministères, alors que son soutien déclaré au groupe des doctrinaires lui coûte son poste en 1822¹⁵².

Or, après avoir été l'un des chefs de file de l'opposition libérale, Guizot est nommé ministre de l'instruction publique. L'établissement du gouvernement représentatif en France ne serait-il pas l'aboutissement du progrès et un âge d'or pour ce protestantisme, que plusieurs journalistes ont intimement relié aux régimes libres ? Avec l'influence de Guizot sur la vie politique française, plusieurs de ses coreligionnaires pourraient le croire. Or, la vaine recherche de l'équilibre entre liberté et autorité, qui bute sur l'État bourgeois, capacitaire et inégalitaire des doctrinaires, conditionne aussi des descriptions nuancées des bienfaits du protestantisme¹⁵³. Le ressentiment contre le ministre Guizot peut ainsi alimenter une vision en clair-obscur, indissociable de l'incompréhension que d'aucuns ressentent quant à ses décisions politiques.

Guizot, un moment protestant

En avril 1829, Charles-Louis de Haller se confronte au « sens moderne du mot civilisation » et à la « justification de M. Guizot ». Alors que le roi Charles X et son gouvernement tentent le compromis avec les libéraux et que Guizot a pu reprendre son cours en 1828, Haller espère sensibiliser l'opinion contre ces « soi-disants libéraux ou les révolutionnaires modernes » et engager ainsi le souverain à nommer des ministres ultra-conservateurs¹⁵⁴. Sous des atours louables, le concept de civilisation ne serait qu'un nouveau

Haller, sur un mode polémique qui identifie cependant des enjeux parfaitement centraux. J.C. Schmitt, « Problèmes religieux de la genèse de l'État moderne », art. cit., p. 55. Sur la nécessité de reconstruire la genèse historique de ces notions, P. Bourdieu, « Penser la politique », art. cit.

¹⁵¹ Sur ces prétendus « foyers protestants républicains », cf. Patrick Cabanel, « Une « Gironde » gardoise : existe-t-il un tempérament politique du Midi protestant ? » dans Jean-Paul Chabrol et Laurent Gambarotto (éd.), *Éclairer le peuple : Jean-Louis Médard 1768-1841*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 201-215.

¹⁵² Sur les écrits polémiques et les activités de Guizot sous la Restauration, voir Olivier Tort, « La polémique royaliste suscitée par les écrits de Guizot pendant la Restauration » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 69-82.

¹⁵³ Sur la restriction de la participation politique, où le vote n'est « qu'une fonction associée à la propriété et à la culture, et relevant de la faculté d'agir selon raison », cf. M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 31 ; Voir également une très bonne synthèse à propos du consensus très large, au moins jusqu'en 1847, d'un suffrage censitaire qui « conjugue ainsi les peurs bourgeoises et les réticences libérales dans un même rejet du règne de la volonté du nombre » chez P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit. 131 *sqq.*

¹⁵⁴ *Le Mémorial catholique*, avril 1829, p. 203. « Sens moderne du mot civilisation. Justification de M. Guizot », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 11-22 ; Voir également des articles parus précédemment et contenus dans le volume : « De l'état actuel des doctrines et des choses en matière de droit public », *Ibid.*, p. 179-204 ; « De l'état actuel des doctrines et des choses en matière de droit public. Supplément » *Ibid.*, p. 205-225. Sur la critique du concept de civilisation, cf. Jacques Gadille, *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 332.

programme politique volontariste qui, en raison du primat qu'il donne à l'individu, détruit l'ordre naturel de la société : il est une « *civification*, c'est-à-dire, une marche progressive, tendant à changer les anciens rapports sociaux en autant de *cités* ou de *corps de citoyens*, à rompre tous les rapports d'autorité et de dépendance ». Necker, Constant et, maintenant, Guizot : tous auraient entrepris de reformuler les rapports et ils dissolurent les liens « fondés sur des services réciproques ». Haller redoute ce que le philosophe Pierre Macherey, à propos de Bonald, désigne par « le privilège indûment reconnu au point de vue de la subjectivité consciente, privilège qui, inévitablement débouche sur la revendication d'un particularisme diluant le social dans l'individuel »¹⁵⁵.

Pour Haller, la civilisation de Guizot voile cette annihilation des relations sociales, à qui le professeur d'histoire donne « pour toute compensation de vastes *communautés civiles* et des *citoyens* proprement dits, libres et égaux en droits, au moins sur le papier, qui ne s'aident jamais, mais qui s'entrechoquent sans cesse »¹⁵⁶. Fabriquée et variable, cette société construite sans base n'a pas d'objectifs et l'égalité des libéraux ne serait qu'un artifice hypocrite qui dissimule la domination de l'élite bourgeoise :

l'égalité de droit n'empêche point d'établir ensuite au sein de la communauté même une aristocratie libérale, composée des sommités révolutionnaires, semblable à celle qu'on veut déjà introduire dans le royaume de France, et dont tous les autres François, portant par dérision le nom de citoyens, ne seront que les ilotes, les parias et les esclaves tributaires, sans jamais participer aux avantages de la *citée*. Ainsi donc le mot de civilisation est tout-à-fait synonyme de ce qu'on appelle aujourd'hui révolution, il est même beaucoup plus exact que ce dernier, parce qu'il y a des révolutions de divers genres ; au lieu que le terme de civilisation exprime nettement le but des révolutions modernes et exclut toutes celles qui lui seroient contraires¹⁵⁷.

Désormais, Guizot incarne l'altérité révolutionnaire que combat Haller. Il est en effet l'un des maîtres à penser de l'opposition libérale à Charles X et sa célébrité résulte largement de son analyse historique du progrès de la civilisation, semblable à celle de Charles de Villers, que Guizot aurait rencontré en 1808¹⁵⁸. Comme Willm et Stapfer, dont il a été le précepteur de ses enfants, Guizot fait des révolutions des réformations qui, modérées et progressives, sont positives pour l'esprit de l'homme¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Pierre Macherey, « Aux sources des « rapports sociaux ». Bonald, Saint-Simon, Guizot », *Genèses*, 1992, vol. 9, n° 1, p. 28.

¹⁵⁶ « Sens moderne du mot civilisation », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 13. Sur les reprises ultérieures de cette critique, Jacques Gadille, « Les critiques du concept de civilisation chrétienne », *art. cit.*, p. 333.

¹⁵⁸ Yvonne Knibielher, « Réforme et Révolution d'après Charles de Villers », *art. cit.*, p. 178.

¹⁵⁹ J. Gadille, « Les critiques du concept de civilisation chrétienne », *art. cit.*, p. 330. Sur cette « certaine dose de rationalisme » acquise lors des années de préceptorat chez Stapfer, L. Theis, « Guizot et le problème religieux », *art. cit.*, p. 252.

Alors que le Bernois persiste à dénoncer le « développement de l'homme individuel [comme] l'affranchissement de l'homme à tous supérieurs, sa soustraction à toute autorité »¹⁶⁰, Guizot lit l'histoire par le prisme de l'émancipation de la subjectivité par rapport à l'autorité. Il reviendrait à des institutions politiques et religieuses de cristalliser ces évolutions, et cet idéal, Guizot le voit dans le modèle anglais. Libéral et conservateur, il envisage de concrétiser le programme des thermidoriens Constant et de Staël, pour terminer la Révolution sans tomber dans la démocratie¹⁶¹. Par conséquent, lorsque les doctrinaires et orléanistes arrivent au pouvoir, c'est la pensée du célèbre professeur devenu ministre que le régime de Juillet semble réaliser pendant les dix-huit ans d'un « moment Guizot »¹⁶².

Le moment Guizot est-il un moment protestant ? Une chose est sûre : membre du consistoire de Paris depuis 1815, le Nîmois admire le fondateur de son Église. Avant même son accession au ministère, il salue l'activité de Jean Calvin en tant que bâtisseur d'une Église qui tenterait la synthèse entre la destruction de Luther et l'obscurantisme de l'Église romaine. Par conséquent, l'histoire qu'il écrit Guizot est aussi une philosophie et un programme politique qu'il peut, dès 1832 au moins, essayer d'appliquer en homme politique¹⁶³. Dans une notice publiée dans un *Musée des protestants célèbres* en 1822, cette forme d'analogie entre le libéralisme conservateur de Guizot et la synthèse qu'il pense que crée Calvin est déjà tangible.

Au risque d'un individualisme trop poussé par la rupture avec Rome, l'Église structurée de Calvin adjoint une autorité qui permet d'encadrer l'éducation des hommes afin de faire émerger une souveraineté de la raison. Concept fondamental chez Guizot, il désigne un régime où les plus capables sont destinés à exercer la souveraineté pour compenser les écarts anarchiques de la liberté, attestés dans la démocratie telle que celle que prônaient les réformés

¹⁶⁰ « Sens moderne du mot civilisation », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique*, op. cit., p. 21 ; On le retrouve dans des précis historiques idéologisés autant que dans des pièces de théâtre. Voir par exemple Albert Germeau, *La Réforme en 1560 ou le tumulte d'Amboise. Scènes historiques*, Paris, Levavasseur, Canel, 1829, p. 130.

¹⁶¹ P. Rosanvallon, « Guizot et la Révolution française », art. cit., p. 63.

¹⁶² Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁶³ J. Gadille, « Les critiques du concept de civilisation chrétienne », art. cit., p. 330. Sur cette « certaine dose de rationalisme » acquise lors des années de préceptorat chez Stapfer, L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 252. Pierre Macherey note très justement que trois positions idéologiques se confrontent quant aux rapports sociaux : le conservatisme de Bonald et le socialisme de Saint-Simon, qui font primer la société sur l'individu, et le libéralisme de Guizot. P. Macherey, « Aux sources des rapports sociaux », art. cit., p. 25-43. Voir l'un des derniers ouvrages de Bonald où ces analogies sont rappelées dans une sorte de testament politique, Louis de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, Paris, Le Clere, 1830, p. 239. G. Barberis, *Louis de Bonald*, op. cit., p. 293 sqq. L'une des dernières attaques de l'ultramontain Lamennais, avant son adhésion au catholicisme libéral, dans Félicité Robert de Lamennais, *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*, Paris, Bruxelles, Belin-Mandar et Devaux, 1829.

radicaux¹⁶⁴. Dans le cadre ecclésiastique de la Réforme, le calvinisme serait une « synthèse politique postrévolutionnaire », similaire à celle qu'envisage Guizot pour revenir à 1789 sans les dérapages de 1792¹⁶⁵. Dans une notice du même ouvrage, à propos des réformateurs Farel et Viret, Georges Boissard dénie au calvinisme son caractère démocratique :

Rien n'est plus ridicule sans doute que cette accusation de tendre à la démocratie, sans cesse renouvelée contre une doctrine qui a laissé partout les principes du gouvernement tels qu'elle les a trouvés, et qui, comme le christianisme naissant, a su non-seulement s'y adapter mais leur communiquer encore un nouveau degré de force et d'influence¹⁶⁶.

L'histoire individuelle intéresse moins Guizot que l'impact global de Calvin sur la civilisation¹⁶⁷. Sans vouloir en faire un prophète, il le voit davantage comme un esprit supérieur capable de sentir les aspirations de ses contemporains, de les formuler puis de les canaliser pour orienter la révolution religieuse du XVI^e siècle dans une voie de rigueur et d'autorité. Calvin fonde ainsi un ordre moral et la Réforme s'intègre aux « révolutions dont l'origine est plus morale que politique, quelles que soit plus tard leurs conséquences ». Œuvre collective de la civilisation que Calvin a su comprendre, elle est une exigence morale et non une subversion, le réformateur traduisant l'esprit de son siècle, pour

mettre vivement en lumière les nouveaux principes, les féconder chaque jour, en imprégner la multitude, les faire passer dans la pratique, les réduire enfin en une doctrine qui gouverne fortement la vie comme la pensée de ses adhérents, et les rallie en une vraie société¹⁶⁸.

Fondateur d'une doctrine pour fédérer la société et faire communauté, Calvin est un législateur qui diffère de Martin Luther, que Guizot considère comme un destructeur. Ce dernier aurait eu l'audace de détruire un édifice sclérosé, mais il laissa les hommes dans un état d'anarchie des opinions. À cette licence de la foi manifestée dans le sang avec la Guerre des Paysans allemands, Calvin aurait répondu par la rigueur de la loi d'une Église dont les institutions offrent l'autorité nécessaire à diriger une société. Le génie de Calvin, souligne Guizot, est par conséquent de transmettre des idées nouvelles aux masses et de régénérer

¹⁶⁴ J.-F. Jacouty, « Une aristocratie dans la démocratie ? », art. cit., p. 10 ; Jean-Miguel Pire, « Guizot et la « souveraineté de la raison » aux origines d'une gouvernance fondée sur l'expertise », *Les cahiers de la fonction publique*, 2015, n° 352, p. 33-38 ; J.-M. Pire, « Actualité du « gouvernement des esprits » », art. cit., p. 381-396.

¹⁶⁵ François Furet, « Préface » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 7.

¹⁶⁶ Georges Boissard, « Farel et Viret » dans Guillaume Tell Doin (éd.), *Musée des protestants célèbres, ou Portraits et Notices biographiques et littéraires des personnages les plus éminents dans l'histoire de la réformation et du protestantisme. Rédigé par une société de gens de lettres*, vol. 2, Paris, Weyer, Treuttel et Würtz, Scherff, 1822, p. 99.

¹⁶⁷ François Guizot, « Jean Calvin » dans G.T. Doin (éd.), *Musée des protestants célèbres, op. cit.*, p. 42-119. Frank Delteil, « Guizot et la Société de l'Histoire du Protestantisme Français : Calvin vu par Guizot », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 417-437.

¹⁶⁸ F. Guizot, « Jean Calvin », art. cit., p. 43.

l'Église restaurée plutôt que de la démolir, d'associer l'ordre à la liberté¹⁶⁹. Palliant les excès de la liberté chrétienne de Luther, le système établi par Calvin met des bornes strictes à l'action de l'esprit.

Le programme politique de Guizot se lit en filigrane de la notice historique : la raison doit diriger les sociétés, avec un gouvernement des esprits « placé sous le triple signe de la raison, de la liberté et de l'ordre, ce dernier tendant de plus en plus à absorber les deux autres »¹⁷⁰. Si Frank Delteil et Pierre-Yves Kirschleger notent « entre ces deux hommes une étroite parenté, sinon une filiation », les polémistes reprochent également à Guizot, dès son entrée au gouvernement de la monarchie de Juillet, un esprit genevois qui le rapprocherait de Calvin¹⁷¹. Il ne fait en effet pas de doute que Guizot se retrouve dans la description d'un réformateur législateur capable de

résumer tout-à-coup, en un corps de doctrine, ses propres idées sur les grandes questions qui agitaient alors l'Europe, et de les présenter comme la croyance générale, comme le système religieux de tous les réformés français. Plus d'un contemporain s'en étonna sans doute, et taxa *Calvin* de présomption : mais ainsi procède le génie ; il voit ce qui doit être, il dit que cela est, et bientôt cela est effet, parce qu'il a dit ce qui répondait à la pensée de tous, parce qu'il a élevé le drapeau que tous cherchaient, et donné un centre, une forme, un symbole à des opinions jusque là éparées, incomplètes et confuses. *Calvin* fit cette œuvre et la fit au moment où elle était possible et nécessaire. La réforme, comme toutes les révolutions qui changent la face du monde, avait commencé par une grande destruction : ses efforts s'étaient d'abord dirigés contre les vices de l'Eglise romaine ; elle les avait dénoncés poursuivis, s'appliquant à renverser le vieil édifice, à dissoudre l'ancienne société religieuse, plutôt qu'à élever l'édifice nouveau, à constituer sa propre société. Telle avait été sur-tout l'action de Luther¹⁷².

Luther était « né pour vaincre, Calvin pour fonder » : homme de la seconde génération des théologiens du XVI^e siècle, Calvin assoit la société « sur ses fondemens définitifs, et lui imposer l'ordre pour lui assurer la durée »¹⁷³. Né en 1787, l'année de l'octroi d'un état civil aux protestants par un roi absolu, fils d'un girondin exécuté par les jacobins, exilé à Genève

¹⁶⁹ Sur la confrontation entre les deux principales figures de la Réforme par Guizot, cf. Marion Deschamp et Marc Aberle, « Le legs politique de Luther chez les penseurs républicains français du XIX^e siècle : un héritage discuté », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2017, n° 45, p. 100.

¹⁷⁰ Laurent Theis, « François Guizot et Henri Lacordaire », *Commentaire*, 2004, vol. 4, n° 108, p. 1052. L'historien Patrick Cabanel estime que « s'il est un régime et une idéologie qui, une première fois, ont véritablement conquis les protestants, ce sont bien la monarchie de Juillet et l'orléanisme, incarnés l'un et l'autre par le Nîmois François Guizot ». P. Cabanel, *Les protestants et la République, op. cit.*, p. 37 ; M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 11-12.

¹⁷¹ F. Delteil, « Guizot et la Société de l'Histoire du Protestantisme Français », art. cit., p. 434. Laurent Theis, « François Guizot, un protestant très politique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2009, vol. 155, p. 832-833.

¹⁷² F. Guizot, « Jean Calvin », art. cit., p. 52-53. Sur les facteurs d'explication d'une histoire tendant toujours à une cause finale chez Guizot, voir R. Rémond, « Le philosophe de l'histoire chez Guizot », art. cit., p. 273-285.

¹⁷³ F. Guizot, « Jean Calvin », art. cit., p. 55. Guizot rappelle ici une divergence entre le temps des fondateurs et celui des traditions, l'un et l'autre personnifiant cette représentation évoquée par J.-P. Willaime, « Du protestantisme comme objet sociologique », art. cit., p. 161.

jusqu'en 1805, Guizot se considère comme un homme de la seconde époque, également tenu d'opérer la synthèse régénératrice et modérée.

Par conséquent, il définit le calvinisme comme un important préalable historique à la souveraineté de la raison individuelle, non de la souveraineté populaire¹⁷⁴. Sa discipline avait permis de parer aux « folies de l'esprit d'innovation » et Calvin a été un « magistrat qui fonde et gouverne »¹⁷⁵. Capable de fixer le mouvement de régénération et d'éviter qu'il ne se transforme en révolution, il éduquerait le peuple avec des doctrines stables et une Constitution arrêtée, un peu à la manière de la Charte constitutionnelle à laquelle se réfèrera, par la suite, Guizot¹⁷⁶. Dans son cours à la Sorbonne, entre 1828 et 1830, il lie cette matrice spirituelle à l'établissement du gouvernement représentatif en Angleterre¹⁷⁷.

Guizot précise que ses leçons ne font pas la chronique de l'instauration des institutions politiques et religieuses, mais qu'elles présentent les diverses phases du développement des éléments constitutifs de la société moderne. Au terme de chacune de ces phases, des institutions permettent de confronter la liberté et autorité, confrontation de laquelle résulte le progrès¹⁷⁸. Son analyse du gouvernement représentatif met donc les deux principes en balance et les estime tous deux nécessaires à la civilisation¹⁷⁹. Le gouvernement constitutionnel et orléaniste figure ainsi à l'aboutissement d'une liberté de pensée qui condense les avantages de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie plutôt qu'elle ne les oppose¹⁸⁰.

Alors que la monarchie constitutionnelle anglaise est un son idéal politique, le calvinisme serait un moteur moral essentiel, outre-Manche, à la réalisation de cette synthèse¹⁸¹. Pour ne pas heurter un catholicisme dont il espère qu'il fera son introspection, Guizot évoque plutôt l'esprit chrétien et ne rentre ainsi pas dans la querelle que souhaiterait susciter Charles-Louis

¹⁷⁴ Laurent Theis note que son idée du gouvernement libre postule qu'aucun « élément du pouvoir ne peut s'arroger le monopole de ce dernier et qui loge la souveraineté nulle part ailleurs que dans la raison ». L. Theis, « François Guizot, un protestant très politique », art. cit. ; J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 48.

¹⁷⁵ F. Guizot, « Jean Calvin », art. cit., p. 58-59.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 116-117.

¹⁷⁷ Sur le succès de ces leçons, P. Viallaneix, « François Guizot : modernité de la Réforme », art. cit., p. 74 ; Rudolf von Thadden note que Guizot a pour fréquentation Charles Villers. Rudolf von Thadden, « Guizot et la pensée allemande » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 84. Selon Laurent Theis, c'est par l'entremise de Stapfer que Guizot a fait sa connaissance. L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 52.

¹⁷⁸ L. Theis, « François Guizot et Henri Lacordaire », art. cit., p. 1052 ; L. Girard, « Le régime parlementaire selon Guizot », art. cit., p. 123-124.

¹⁷⁹ François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Didier, 1870. Voir la préface de cette sixième édition des leçons de 1829, rédigée trente ans après sa chute politique. L. Theis, « François Guizot et Henri Lacordaire », art. cit., p. 1054. Les premières versions sont publiées de manière contemporaine chez Pichon et Didier. François Guizot, *Cours d'histoire moderne, par M. Guizot. Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la révolution française*, Paris, Pichon et Didier, 1828.

¹⁸⁰ J.-F. Jacouty, « La monarchie de Juillet de Guizot : idéal politique d'une fin de l'histoire ? », art. cit., p. 123.

¹⁸¹ P. Rosanvallon, « Guizot et la Révolution française », art. cit., p. 61-62.

de Haller. La supériorité du protestantisme se lit toutefois en filigrane de son éloge de la période qui court de 1520 à 1648. La Réforme y apparaît comme prémisse spirituelle de l'équilibre politique réalisé par les civilisations modernes. Le « caractère général » de cette période aurait été d'avoir une époque « de l'ordre et de l'unité », qui tranche avec le désordre de la société médiévale obscurantiste¹⁸². Par son principe d'examen, la Réforme mit en contact des éléments disparates et offre « l'unité véritable dans une telle diversité »¹⁸³. Sans l'avoir vraiment planifié, elle eut pour corollaire une liberté de penser dont l'humanité prit conscience.

La « cause plus puissante [...] qui domine toutes les causes particulières » est ainsi le développement libre de l'esprit qui s'émancipe de l'autorité spirituelle de la papauté, mouvement qui ricocha jusqu'en 1830 après avoir démarré avec Luther et Calvin :

Elle a été un grand élan de liberté de l'esprit humain, un besoin nouveau de penser, de juger librement, pour son compte, avec ses seules forces, des faits et des idées que jusque-là l'Europe recevait ou était tenue de recevoir des mains de l'autorité. C'est une grande tentative d'affranchissement de la pensée humaine ; et, pour appeler les choses par leur nom, une insurrection de l'esprit humain contre le pouvoir absolu dans l'ordre spirituel¹⁸⁴.

Le double discours est donc frappant et inséparable d'un « impérieux besoin de progrès » éprouvé par les hommes qui, à des centaines d'années d'écart, dénoncent un « état d'inertie » et refusent de rester « dans un état stationnaire »¹⁸⁵. La véritable Réforme et la vraie Révolution restaurent alors une liberté conciliée à l'autorité, qui met des bornes à cette dernière et rend possible la communication entre les dirigeants et les dirigés¹⁸⁶.

Adeptes du principe d'examen qu'il espère placer au fondement de sa souveraineté de la raison, Guizot partage l'optimisme de Samuel Vincent ou du professeur genevois François Roget. Néanmoins, moins qu'une adoption du protestantisme telle que la préconisait Germaine de Staël, le moment protestant que Guizot pourrait souhaiter à la France est moins l'établissement d'un protestantisme par l'État qu'un instant de passage à cette méthode protestante diffuse, dans l'État monarchique comme dans un catholicisme qu'il espère capable d'introspection et d'adaptation à l'esprit du temps. Comme l'explique Roget, le protestantisme moderne prouverait aux chrétiens, même catholiques, qu'on peut respecter le passé « sans

¹⁸² R. Rémond, « Le philosophe de l'histoire chez Guizot », art. cit., p. 273-285.

¹⁸³ F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, op. cit., p. 325-326.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 336.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 337.

¹⁸⁶ Claude Lefort, « Guizot théoricien du pouvoir » dans Marina Valensise (d.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 98 ; P. Rosanvallon, « Guizot et la Révolution française », art. cit., p. 60.

s'interdire de l'améliorer, et de travailler pour le présent sans oublier ce qui a précédé »¹⁸⁷. Conformément à cette doctrine, Guizot se refuse à prôner une politique de décatolicisation, car ce serait plutôt de l'intérieur et en adoptant les préceptes d'examen que l'Église romaine pourrait se réformer. On le verra, ce pragmatisme peut heurter la conviction qu'ont certains qu'à terme, le protestantisme prévaudra en France au détriment des ultramontains¹⁸⁸.

Cette passion pour le principe d'examen explique l'intérêt de ces hommes pour l'éducation chargée d'enseigner le peuple et de contrer les écarts de la démocratie, de corseter « les imperfections de la nature, de compenser les effets pervers de la civilisation et d'assurer le règne de la raison. L'instruction publique est ainsi indissociable de l'institution du social : elle participe au travail de constitution d'une masse d'individus en nation »¹⁸⁹. L'éducation citoyenne, intellectuellement libre, singularise alors la Réforme et obnubile ses autres impacts¹⁹⁰. L'éducation publique libre devient la source fondamentale du perfectionnement et l'héritage principal de la Réforme, qui consacre la liberté totale de penser mais aussi l'autorité morale des plus éclairés. La condition nouvelle du peuple, qui pourrait participer à la vie en société à condition d'accéder au cens, se rapproche ainsi de ce sacerdoce universel rendant l'instruction si essentielle, comme le notent Patrick Cabanel, Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime¹⁹¹. La réhabilitation du protestantisme calvinien s'intègre à cette « véritable pédagogie de la nation » imaginée par Stapfer en Suisse, puis Guizot en France¹⁹².

Si « la civilisation moderne [a] fait sa propriété » de la Réforme, c'est que cette dernière aurait refusé toute stagnation intellectuelle et rayonné sur tous les domaines¹⁹³. C'est bien elle qui posa, après un Moyen Âge déconsidéré par Roget et Guizot, la pierre angulaire de la « société moderne, le libre examen, la liberté de l'esprit humain »¹⁹⁴. Guizot fait par ailleurs remarquer la « frappante similitude de destinée » entre la société religieuse et politique. Dans

¹⁸⁷ François Roget, *Lettres à un professeur, ou considérations sur notre éducation publique*, Genève, Paris, Paschoud, 1827, p. 3.

¹⁸⁸ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 1021.

¹⁸⁹ P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit., p. 143 ; Rita Hofstetter, « « L'universalité du suffrage exige et présuppose l'universalité de l'instruction » : l'édification de l'État enseignant à Genève au XIX^e siècle », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1999, vol. 29, p. 45-72.

¹⁹⁰ F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, op. cit., p. 348-349.

¹⁹¹ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 1024. L'auteur mentionne également un « moment Guizot » qui aurait étreint la France, notamment en raison de la loi sur l'instruction de 1833. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 73. Cabanel mentionne une « indéniable culture démocratique, fondée sur le principe du sacerdoce universel [et] sur le libre accès au texte [qui] implique que chaque chrétien soit mis à même de lire et de comprendre les Écritures ». P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 32.

¹⁹² M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 27.

¹⁹³ François Roget, *La conservation du christianisme et la Réformation. Discours prononcé, au Temple neuf, le 1er juin 1828, à l'occasion du 3^e jubilé évangélique de Berne*, Genève, Genicoud, 1828, p. 30 ; J. Gadille, « Les critiques du concept de civilisation chrétienne », art. cit., p. 332.

¹⁹⁴ F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, op. cit., p. 350-351.

les deux cas, une société parfaitement libre est remplacée par un gouvernement aristocratique. À la soumission au corps du clergé et à la féodalité laïque aurait fait suite le passage de ces sociétés à la monarchie pure. Comme la seule différence entre la régénération dans la société religieuse et dans la civile est que l'une précède l'autre, Guizot fait de la Réforme et du gouvernement représentatif les deux faces d'une même médaille¹⁹⁵.

La révolution politique modérée subsiste dans des institutions qui conservent un ordre et qui reflètent les dignités au sein de la société : Guizot ne lie jamais Réforme et démocratie dévoyée¹⁹⁶. Dans la treizième leçon, il affirme que c'est de l'interaction du libre examen protestant et de la monarchie anglaise que la civilisation idéale, qui concilie tradition et modernité, naquit. Or cet idéal anglais et calviniste qu'il tente d'établir en tant que membre du gouvernement, plusieurs de ses limites sont pointées par d'anciens alliés de Guizot, déçus de son incapacité à ne garder de l'exemple de la Réforme que la liberté et d'en oublier l'égalité.

La liberté sans l'égalité

François Guizot n'a jamais fait mystère de sa confession et il est un calviniste pratiquant, bien que sa fréquentation du culte varie en fonction du temps consacré à son activité politique. Quant à cette dernière, il dissocie nettement les questions personnelles de foi de ses prises de décisions au gouvernement, où il ne fait pas ouvertement de politique favorable aux intérêts de son Église. Au ministère de l'Instruction publique, le portefeuille de la gestion des cultes est même séparé de celui de l'enseignement, pour ne pas prêter le flanc aux critiques du clergé, affaibli par la reconnaissance du catholicisme comme religion de la majorité des Français plutôt que religion d'État¹⁹⁷. Dans les premières années de la monarchie constitutionnelle, le reproche qu'essuie Guizot ne provient pas uniquement de ce camp. Les libéraux les plus radicaux et les républicains déçus de l'orléanisme dénoncent l'inégalitarisme des doctrinaires parvenus à établir la monarchie de Juillet en 1830¹⁹⁸.

Après avoir salué l'activité savante de Guizot en tant que professeur, le Guizot homme d'État est condamné pour son traitement de la question sociale et sa persistance à restreindre le suffrage censitaire, les réformes parlementaires et électorales butant sur l'opposition d'un

¹⁹⁵ P. Rosanvallon, « Guizot et la Révolution française », art. cit. 61-62.

¹⁹⁶ L. Girard, « Le régime parlementaire selon Guizot », art. cit., p. 121-122 ; Pierre-Yves Kirschleger, *La religion de Guizot*, op. cit., p. 99.

¹⁹⁷ J.-M. Pire, « Actualité du « gouvernement des esprits » », art. cit., p. 385.

¹⁹⁸ P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit., p. 129-145.

gouvernement qui juge que les Français ne sont pas encore mûrs pour le suffrage universel¹⁹⁹. La vision que plusieurs de ces penseurs républicains, radicaux et présocialistes se font de la Réforme épouse leur hostilité pour Guizot, qui incarne la résistance doctrinaire à la souveraineté populaire²⁰⁰. Ces intellectuels de l'aile gauche exploitent l'analogie entre Calvin et Guizot pour dévoiler leur propre synthèse de la liberté et de l'autorité et l'importance de parer à l'individualisme rampant qu'ils constatent dans la société élitiste et inégalitaire de la monarchie de Juillet, qui ne devrait être qu'une étape vers la république démocratique²⁰¹. La souveraineté de la raison, le gouvernement des plus capables et le suffrage censitaire seraient une véritable aristocratie bourgeoise, qui dérègle le principe de la liberté, de l'égalité et de la fraternité²⁰².

Chez plusieurs de ces penseurs, les exigences démocratiques prennent une coloration résolument religieuse qui rappelle la sanctification de la Révolution et de la politique par les jacobins. D'aucuns réclament, comme Pierre Leroux, de créer une nouvelle religion qui pourra amalgamer Église et État et établir la fraternité qui manquerait à une société désunie²⁰³. Le journaliste ne cache pas l'importance du sentiment religieux dans une société, car il donne aux hommes un objectif et resserre leurs liens. Il reproche toutefois aux membres du gouvernement de Louis-Philippe de rester « attachés [à la] protection du christianisme fictif ». En persistant à garantir les cultes traditionnels par pur souci de maintien de l'ordre public, ils s'interdisent de concevoir une véritable religion nouvelle qui confèrera son souffle à une société égalitaire que Leroux appelle de ses vœux. Ce dernier est convaincu que, pour fonder la démocratie après l'étape du gouvernement représentatif, il faudra faire de l'État une religion plutôt que de laisser se côtoyer Église et État.

Longtemps négligé, Pierre Leroux exerce ainsi une influence importante sur le radicalisme et le socialisme, que l'on retrouve dans les controverses politiques en Suisse, où des journalistes dénoncent l'attentisme des gouvernements libéraux régénérés dès 1830²⁰⁴. Dans les premières années du régime de Louis-Philippe, Leroux déploie une réflexion sur la

¹⁹⁹ Sur l'étude du gouvernement représentatif anglais chez Guizot, Olivier Lutaud, « Guizot historien, politique, écrivain devant les révolutions d'Angleterre », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122., p. 239-272.

²⁰⁰ M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 14 ; P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit., p. 138.

²⁰¹ P. Leroux, *Anthologie*, op. cit., p. 126.

²⁰² Pierre Rosanvallon, « Les doctrinaires sont-ils des libéraux ? », dans *Guizot, les doctrinaires et la presse. Actes du colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, fondation Guizot-Val Richer, 1994, p. 133-139. Olivia Leboyer, « Le souci de l'élite politique chez les libéraux », *Raisons politiques*, 2010, n° 40, p. 75-95.

²⁰³ C. Langlois, « Religions et Révolution. Présentation », art. cit., p. 6-7.

²⁰⁴ Pierre Leroux, *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Latresne, Le bord de l'eau, 2007, p. 113. Sur l'utopie sociale chez Saint-Simon et sa vision fonctionnaliste de la république, Richard Saage, « Utopische Republiken » dans Peter Blickle et Rupert Moser (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 183 sq.

liberté et l'égalité qui invective l'anglophilie et le calvinisme de Guizot²⁰⁵. Admirateur de Luther, Leroux reproche à Guizot d'avoir trahi, comme Calvin, le message égalitaire et socialiste de l'Évangile²⁰⁶. Puisque la Révolution avait un caractère religieux et chrétien, la république sociale et universelle devrait aussi se donner un tel visage pour, à terme, que le gouvernement représentatif et les cultes traditionnels soient relayés par une république spiritualisée s'étant faite Église.

La réflexion sociale de Leroux est donc inséparable de sa connaissance du christianisme et de ses diverses confessions et réformes²⁰⁷. Selon Leroux, Guizot imite Calvin car il légifère sur une société individualiste et concurrentielle, sans but commun aux hommes. Despote doctoral, Calvin aurait perverti le message égalitaire redécouvert par Luther, ainsi que l'écrit le journaliste genevois James Fazy lorsqu'il lui impute d'avoir fait « de Genève un état à la spartiate, au lieu d'une république à l'athénienne qu'il avait trouvée »²⁰⁸. Dans un article paru dans la *Revue encyclopédique* d'août 1832, à propos « De la philosophie et du christianisme », Leroux mobilise l'amalgame entre les deux hommes²⁰⁹. Dans une version augmentée publiée entre décembre 1841 et juillet 1843, qui prend pour titre le *Discours aux politiques*, Leroux désigne sa « fibre Genevoise », incapable de donner un souffle au régime pour s'être réclamé « de Calvin et de l'Anglicanisme » : il aurait imité un système exogène et adhéré à « une fibre aristocratique, une fibre de *haute supériorité intellectuelle* »²¹⁰. Ce simulacre de la révolution anglaise opéré en 1830 serait dû aux préceptes confessionnels de Guizot : on ne « connaît bien

²⁰⁵ Voir P. Leroux, *Anthologie*, op. cit., p. 269. Dans sa *Revue Indépendante*, en 1842, Leroux y attaque l'ambition d'un Guizot intrigant, qu'il juge dévorante. Il se rémémorise que, lorsque l'on prophétisait son arrivée au ministère, Guizot niait en 1828. Et qu'en 1842, tout est bon pour réintégrer le gouvernement : « Eh bien ! puis-je dire aujourd'hui à M. Guizot, vous l'avez eu votre ministère ! Vous l'avez eu, grâce à la révolution de Juillet. Je ne sais si, malgré toutes vos intrigues, vous l'eussiez jamais eu sous la Restauration. Mais enfin vous l'avez eu. »

²⁰⁶ Laurent Fedi, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux », art. cit., p. 47-56. Sur Pierre Leroux, Vincent Peillon, *Pierre Leroux et le socialisme républicain : une tradition philosophique*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2003 ; Bruno Viard, *Pierre Leroux. A la source perdue du socialisme français*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 ; Bruno Viard, *Pierre Leroux, penseur de l'humanité*, Cabris, Sulliver, 2009.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 217 et 319.

²⁰⁸ James Fazy, *Essai d'un précis de l'histoire de la République de Genève depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Tome premier, comprenant l'histoire de la Réformation à Genève. présentée sous un nouveau jour*, vol. 1, Genève, Paris, Pelletier, Abraham Cherbuliez, 1838, p. 298.

²⁰⁹ P. Leroux, *Anthologie*, op. cit., p. 124.

²¹⁰ Pierre Leroux, *Œuvres 1825-1850*, Genève, Slatkine Reprints, 1978, p. 413. Voir également les mots très vifs de Charles de Rémusat, estimant que Guizot a « plutôt les sentiments d'un Genevois que d'un Français ». Cité par L. Girard, « Le régime parlementaire selon Guizot », art. cit., p. 128. Sur la haine de certains républicains ou socialistes, véritable incarnation du régime censitaire qu'il font tomber en 1848, particulièrement chez Louis Blanc, voir Raymond Huard, « François Guizot, homme de pouvoir vu par l'histoire républicaine de l'époque » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 254 sqq. Voir la description de Guizot comme prédicateur du désert dans annexes fig. 16.

un homme que lorsqu'on connaît sa doctrine religieuse. Voilà la religion de M. Guizot : c'est un calviniste, c'est même le singe de Calvin »²¹¹.

Ce que Leroux reproche au ministre est précisément de s'estimer lui-même comme un homme de la seconde génération chargé de terminer la révolution, sans considérer la troisième époque où la souveraineté populaire et le suffrage universel seront réalisés²¹². Imiter et se contenter d'un système inégalitaire, où l'Église et l'État persistent à être traités séparément, ne saurait s'accorder au progrès, affirme Leroux²¹³. En copiant Calvin, Guizot intègre un dualisme absurde à la société, qui prolonge la prédestination calvinienne en condamnant les uns à la pauvreté et les autres à la richesse²¹⁴.

Citant la notice du *Musée des protestants célèbres* que Guizot avait rédigée en 1822, Leroux l'exploite comme preuve à charge, qui trahit « que c'est lui [Guizot] qu'il aime en aimant Calvin », prenant « pour le Protestantisme une déviation du Protestantisme »²¹⁵. Le véritable protestantisme, celui qu'admire Leroux pour son action sur l'esprit et avoir rappelé que l'étude religieuse est perfectible et indépendante de l'autorité²¹⁶, serait bien la charité fraternelle réhabilitée par Luther, alors que l'« individualisme absolu » de Calvin condamne la moitié du genre humain :

Non, la politique qui, au lieu de réunir le Peuple, tend à le diviser, ne saurait être une bonne politique ; de même qu'une religion qui divise le Genre Humain en deux parts, et qui donne à une l'enfer, à l'autre le paradis, n'est pas une bonne religion. Il y a un Christianisme qui affirme que Jésus-Christ est venu pour sauver les hommes ; mais Calvin dit, au contraire, que Dieu a fait des bons et des méchants, et que les bons doivent, même par le fer et le feu, gouverner et punir les méchants²¹⁷.

Comment établir la souveraineté du peuple en évitant qu'elle dégénère dans une anarchie où chacun ne viserait que ses propres intérêts ? La solution de Leroux réside dans la valeur religieuse et métaphysique qu'il octroie à la devise républicaine de liberté, fraternité, égalité²¹⁸. Les doctrinaires seraient incapables de comprendre la force de cette maxime et ne parviendraient pas à résoudre la tension fondamentale entre la liberté de chacun et l'égalité de tous. Partisans de la prédestination qu'ils porteraient à la société civile, ils ne considèrent qu'une liberté à l'origine de l'individualisme rampant constaté par le journaliste.

²¹¹ P. Leroux, *Œuvres, op. cit.*, p. 410.

²¹² P. Leroux, *Anthologie, op. cit.*, p. 138.

²¹³ *Ibid.*, p. 266.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 285.

²¹⁵ P. Leroux, *Œuvres, op. cit.*, p. 408.

²¹⁶ P. Leroux, *Anthologie, op. cit.*, p. 137.

²¹⁷ P. Leroux, *Œuvres, op. cit.*, p. 409.

²¹⁸ L. Fedi, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux », art. cit., p. 48.

Dans celui de ses trois Discours qu'il rédige sur la *situation de la société et de l'esprit humain*, il appelle les gouvernants à donner à la devise son sens religieux pour parer l'absolutisme qu'il repère indifféremment chez les doctrinaires, les royalistes, et les adhérents radicaux à la pensée de Rousseau, qu'il nomme alors péjorativement socialistes. Les premiers adhèreraient absolument à l'individualisme, les seconds à la monarchie et les troisièmes considéreraient que la souveraineté populaire est à la base de tout, qu'elle imprime tous les rapports sociaux et doit être idolâtrée comme une religion. Leur erreur découlerait de l'incapacité de Rousseau à définir la question religieuse et à résoudre la tension entre la liberté et égalité²¹⁹.

Pour créer une nouvelle utopie sociale, Leroux propose d'inverser l'ordre de la devise et de placer la fraternité au centre, car c'est à elle de régler l'opposition entre liberté et égalité²²⁰. La fraternité républicaine serait en effet l'équivalent actualisé de la charité chrétienne redécouverte par Luther²²¹. Il n'est donc pas question de préconiser l'athéisme, mais de dépasser les anciennes confessions chrétiennes et composer la synthèse d'avenir capable de réunir spirituellement les membres de la société. Il sera de la mission de cette religion d'avenir adaptée au progrès de préparer les esprits à la souveraineté, par le concours de la philosophie, de la science et de la presse. Ce faisant, Leroux estime que l'on pourra sortir de l'individualisme absolu de 1830, du socialisme absolu de 1793 et de la monarchie absolue des temps anciens. Les laïcs devraient par conséquent cesser de distinguer le spirituel du temporel et investir la religion pour diriger la société vers son but. En tant que défenseur des intérêts des cultes reconnus par l'État français, Guizot empêcherait ce processus et s'enracine dans l'individualisme absolu de 1830.

Qui pourra-t-il établir cette nouvelle synthèse ? Leroux refuse d'octroyer cette mission à un homme providentiel tel que Moïse, Calvin, Napoléon ou Charles X. Aux partisans du « révélateur unique », dont feraient partie Guizot et Haller qui répétait que les disciples s'agrègent autour du maître, Leroux oppose l'idée que Jésus-Christ n'était pas un roi, mais l'émancipateur de la pensée humaine. Jésus aurait fait comprendre aux hommes que la réponse à leurs questions et la clé d'une législation égalitaire résidait dans leur conscience : la presse, la science et la philosophie permettent de dévoiler progressivement la vérité. Jésus aurait donc

²¹⁹ L. Theis, « François Guizot, un protestant très politique », art. cit.

²²⁰ Sur le socialisme utopique et le socialisme républicain, voir V. Peillon, *Pierre Leroux et le socialisme républicain*, op. cit. ; P. Leroux, *Anthologie*, op. cit., p. 265.

²²¹ *Ibid.*, p. 261.

été celui qui désigna le vrai législateur d'une société, qui ne peut être Calvin ou Guizot : seule la représentation populaire serait capable de se donner une société.

Pour Leroux, le message de liberté des réformateurs aurait rappelé cette liberté laissée aux hommes de trouver la législation de leur société : en réhabilitant la conscience individuelle, Martin Luther aurait servi de catalyseur²²². Dès la Réforme luthérienne, l'homme comprit qu'on ne peut plus exiger d'un seul homme qu'il établisse une société pour les autres. Les journalistes, les scientifiques et les philosophes ont pour mission de donner des impulsions mises en pratique par les politiciens. La Réforme est par conséquent louée pour avoir restauré la liberté des opinions sondées par ces individus et réalisées par le gouvernement représentatif :

[Il est] l'instrument permanent et nécessaire du progrès, et la forme perfectible mais indestructible de la société de l'avenir. Au reste, il faut être bien aveugle pour ne pas voir que cette forme a toujours existé à divers degrés dans le passé, et pour ne pas la retrouver, non seulement dans la constitution grecque ou romaine, mais dans toute la constitution du Christianisme. Comment le Christianisme s'est-il fondé et gouverné, si ce n'est pas les conciles ? et qu'était-ce, encore une fois, que les conciles, sinon la représentation du peuple chrétien ? C'est bien ici qu'il faut dire : Ce qui a été sera. Tout le progrès à faire est de donner à la représentation nationale la grandeur, la science et l'autorité des conciles²²³.

Or, la divergence fondamentale entre Guizot et Leroux est que le premier y voit un aboutissement, alors que le second n'y voit qu'une étape. Inégalitaire car fondé sur la souveraineté de la raison des plus capables, le gouvernement représentatif doit être dépassé par un gouvernement de la souveraineté de l'esprit humain, préalable à la souveraineté populaire. Cette souveraineté de l'esprit humain devrait exercer une influence sur la sagesse populaire, afin de lui rappeler que la liberté ne va pas sans devoirs. Rousseau aurait omis de spécifier comment les droits pourraient s'accorder aux devoirs et laissa par conséquent la liberté et l'égalité se combattre potentiellement, comme lors de la Terreur de 1793. Or, Leroux estime que cette inconséquence, Rousseau la doit à son calvinisme.

Le Genevois aurait été conduit, par sa confession protestante, à un esprit de liberté religieuse mais, comme Calvin, il négligea que la réhabilitation de la liberté puisse aboutir à

²²² Fasciné par la Réforme et Luther, Jules Michelet, alors professeur suppléant de François Guizot, publie ces mémoires en 1835. Y affirmant notamment que « Luther a été le restaurateur de la liberté pour les derniers siècles. S'il l'a niée en théorie, il l'a fondée en pratique ». Cité par Irène Tiéder, « Les Mémoires de Luther de Michelet : une autobiographie en clair-obscur » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 86. Sur le Luther décrit par Michelet M. Deschamp et M. Aberle, « Le legs politique de Luther », art. cit., p. 101-107.

²²³ P. Leroux, *Œuvres, op. cit.*, p. 107. Sur le rôle de la Réforme dans l'avènement de la démocratie moderne chez Pierre Leroux, on lira son *Cours de phrénologie*, présenté en 1852 et 1853, lors du son exil sur l'île de Jersey. Pierre Leroux, *Cours de phrénologie*, Genève, Slatkine Reprints, 1995 ; David A. Griffiths, « Un ouvrage inconnu de Pierre Leroux : cours de phrénologie (1853) », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1962, vol. 40, n° 3, p. 377-389.

l'individualisme si rien n'est dit à propos d'une égalité destinée à faire cité. Dans le calvinisme et dans le jacobinisme, il en résulte une anarchie des opinions qui détruit la religion générale, car aucune borne n'est posée à la liberté. Le « principe évangélique de la fraternité chrétienne », comme l'écrit le Suisse Bèat de Lerber, devrait donc permettre de contrer la « souveraineté de la raison individuelle et par là l'individualisme »²²⁴.

En persistant à s'inspirer de Calvin pour légiférer sur les rapports sociaux, Guizot répèterait l'erreur de celui qu'il admire. L'inégalité devient par conséquent l'objet de la légende noire que Leroux trace à propos de Calvin. Les royalistes, les bonapartistes, les jacobins et les doctrinaires partagent ainsi la fausse impression que la législation devrait être définie par un roi, un peuple sans sagesse ou par les plus capables²²⁵. Le socialisme des jacobins, l'individualisme des orléanistes et le monarchisme des royalistes cultiveraient tous ce déséquilibre entre liberté et égalité : certains penchent plus vers une notion que vers l'autre, mais tous peinent à les équilibrer. La raison collective des jacobins donne l'office de législateur à tous et verse dans l'anarchie politique ; la raison individuelle de Guizot laisse la société dans un état de décomposition ; la raison divine et monarchique des royalistes étouffe l'esprit collectif. C'est donc pour sortir de ces alternatives que Leroux propose de réhabiliter la fraternité en la plaçant au centre de la devise républicaine²²⁶.

Sorte de nouvelle Trinité prolongeant l'ancienne synthèse chrétienne, la « liberté, fraternité, égalité » impose un devoir d'assistance qui perpétue le commandement de charité et d'amour chrétien. Sur la base de cette formule, la démocratie se fait religion pour recouvrer sa direction. Révélation davantage qu'outil politique, la démocratie dépasse la république inégalitaire des réformateurs qui réhabilitèrent la liberté de penser sans la lier à l'égalité. Pour Leroux, on parvient ainsi à une société d'association plutôt que de concurrence, et les citoyens sont sensibilisés au fait qu'ils disposent de droits, mais qu'ils ont aussi des devoirs fraternels à considérer vis-à-vis de leurs prochains²²⁷.

L'Évangile chrétien compris dans sa plénitude serait donc la solution pour contrer les écarts potentiels de la démocratie, croit Leroux²²⁸. En persistant à incarner une approche binaire

²²⁴ Beat von Lerber, *Le protestantisme sous sa face politique ; ou réfutation de LX inculpations faites au protestantisme par MM. Buchez et Roux, dans les 33 premiers volumes de leur Histoire parlementaire de France, par Bèat de Lerber, citoyen vaudois*, Berne, C.A. Jenni père, 1841, p. 9-11. Il fait de Zwingli, et Calvin à sa suite, celui qui visait une Réforme universelle, pas seulement bornée au salut car, en tant que républicain, il voulait que la foi évangélique pénètre tout, l'Église comme l'État, en ne reconnaissant « qu'une seule race d'hommes tous frères ; des gouvernemens dépendans du peuple et institués par lui ». *Ibid.*, p. 40.

²²⁵ P. Leroux, *Anthologie*, op. cit., p. 267.

²²⁶ L. Fedi, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux », art. cit., p. 51. Par exemple P. Leroux, *Œuvres*, op. cit., p. 168.

²²⁷ M. Deschamp et M. Aberle, « Le legs politique de Luther », art. cit., p. 108-113.

²²⁸ P. Leroux, *Œuvres*, op. cit., p. 141

entre les capables et les incapables ou entre l'Église et l'État, Guizot échouerait à donner à cette devise trinaire son but unique. L'unité ne pourrait s'exécuter que lorsque l'Église et l'État se confondront et que les traditions ecclésiastiques seront réduites à s'intégrer à la société démocratique. Leroux imagine donc une religion d'avenir similaire à celle des républiques anciennes, où la religion irriguait la société et permettait à chaque individu de se réaliser dans une piété démocratique, « forme d'association par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse qu'à lui-même, et reste libre »²²⁹. Le spiritualisme de Leroux est certes complexe, mais il exerce une certaine influence sur des intellectuels opposés au régime de Louis-Philippe et Guizot et sur des radicaux des cantons suisses. On le retrouve en effet dans la prétention de plusieurs protagonistes à fusionner l'Église et l'État, mais aussi à sortir des alternatives qu'ils jugent ruineuses lorsque démocratie, aristocratie et monarchie se confrontent davantage qu'elles ne collaborent pour, en définitive, se réunir dans la souveraineté populaire.

Pierre Leroux tente de résoudre le débat sur la prétendue rivalité des trois formes de souveraineté classiques, qu'il juge imparfaites si elles ne s'associent pas. Aux royalistes, il oppose la souveraineté de l'esprit humain. Aux tenants de la souveraineté individuelle, il dénonce sur un protestantisme qui débride la liberté et mène au pur individualisme. Aux partisans de l'égalité absolue et de la souveraineté complète du peuple, Leroux met en garde contre un « collectisme » qui nierait la liberté et l'égalité en écrasant l'individu²³⁰. Les trois termes souverains qu'il isole – chacun (le roi créé par Dieu), quelques-uns (les plus éclairés) et tous (le peuple) – se subsument dans une source d'unité qui les formes de souveraineté monarchique, aristocratique et démocratique.

La synthèse nouvelle, par l'action de la science, de la presse et de la philosophie, devrait délivrer ce message pour fonder la république sociale du futur. Sans principe, le gouvernement de Guizot flotterait sans but en imitant les institutions anglaises et en ne donnant pas à la France le rôle moteur et universel qui devrait être le sien, pense Leroux²³¹. Pour lui, empreinte de l'esprit unitaire du catholicisme, la France ne peut subsister sous l'orléanisme girondin de Guizot et sa *Realpolitik*. Elle devrait plutôt exploiter son esprit catholique pour créer une nouvelle religion en tant que cité égalitaire, qui parviendrait enfin à respecter sa devise trinaire de liberté, fraternité, égalité. La tentative de Leroux de tirer avantage de l'esprit unitaire,

²²⁹ *Ibid.*, p. 154.

²³⁰ *Ibid.*, p. 161.

²³¹ Leroux formule ici une critique à peine voilée de la Chambre des pairs, nommés par le roi, qui rappelle l'aristocratie des lords anglais, mais qui ne serait pas capable, en France, d'équilibrer la monarchie et la démocratie. J.-F. Jacouty, « Une aristocratie dans la démocratie ? », art. cit., p. 11. Par ailleurs, en Angleterre, un puissant mouvement Whig radical demande une réforme parlementaire et électorale.

catholique et gallican de la France pour forger une nouvelle synthèse chrétienne et sociale n'est ainsi pas sans influence sur la pensée que Lamennais, à partir de son virage libéral, développe après sa rupture avec la papauté.

Plutôt que d'exploiter les gouvernements et religions tels que connus jusqu'alors pour balancer la liberté et l'égalité, les tentatives de réfléchir à de nouvelles synthèses favorisent la déconsidération du pragmatisme de Guizot et une vision en clair-obscur de Calvin sur le monde moderne²³². Protéger les cultes traditionnels est considéré, par plusieurs de ces protagonistes passés par la charbonnerie et le saint-simonisme, comme une inconséquence improprie à susciter une nouvelle vision du monde. En Suisse, plusieurs radicaux, qui déplorent l'attentisme de leur propre camp libéral, voient dans l'inégalité politique un prolongement de l'inégalité spirituelle que professe le calvinisme.

C'est par exemple le cas du journaliste genevois James Fazy. Entre Genève et Paris, ce dernier fait la promotion du suffrage universel et s'emploie à radicaliser l'aile gauche du libéralisme. En 1838, il publie un *Essai d'un précis de l'histoire de la république de Genève* où il écorche sérieusement l'action de Jean Calvin à Genève et dans le monde. L'histoire de la Réformation qu'il intègre à l'*Essai* dévoile un double discours où se lit le programme radical et spiritualiste de Fazy. Calvin est décrit comme un doctrinaire qui ne soutient que l'aristocratie des Conseils restreints, un nouveau pape qui désavoue la véritable démocratie genevoise d'avant 1526. Fazy souligne les nombreuses entraves au véritable principe de libre examen protestant, perverti par l'« absolutisme religieux » et le contrôle sur les libertins, dont on comprend qu'il s'agit des radicaux²³³.

Un premier exemple de l'altération du principe protestant aurait consisté dans la « prohibition absolue de l'ancien culte », contraire à la liberté et à la tolérance moderne²³⁴. C'est toutefois ce « ton absolu contre le catholicisme » que dénonce Fazy, car les calvinistes menaceraient ainsi le protestantisme du danger de se soumettre à nouveau l'esprit, pourtant libre, à un joug doctrinal pensé par Calvin : la « déviation que l'esprit protestant en recevait, et qui pouvait servir à constituer une nouvelle église dont la liberté eut aussi à souffrir ; c'est ce que

²³² On retrouve cette idée dans la défense d'un bicamérisme mixte composé d'une Chambre des pairs aristocratique et d'une Chambre des députés démocratique et élective. J.-F. Jacouty, « Une aristocratie dans la démocratie ? », art. cit., p. 10.

²³³ Dans une thèse de doctorat, Charles Labitte pose la question de s'il faut, « avec les historiens absolutistes, faire dater de la Réforme l'avènement des idées démocratiques ? ». Il répond qu'elle existait déjà avant et que le calvinisme est plutôt aristocratique, mais qu'il pose en théorie une forme de démocratie qui a été reprise en raison des circonstances, puis qu'avec l'avènement de Henri IV, les calvinistes passèrent dans l'autre camp et, la démocratie dans celui des ligueurs. Charles Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, Joubert, 1841.

²³⁴ J. Fazy, *Essai d'un précis de l'histoire de la République*, op. cit., p. 225-226.

nous verrons se développer plus tard »²³⁵. À une religion libre et égalitaire, les réformateurs s'allièrent aux aristocrates pour imposer l'« absolutisme religieux ». Fazy estime que la prédestination de Calvin était la prémisse spirituelle idéale pour établir la domination de l'aristocratie :

[C'est] un grand auxiliaire pour l'esprit de domination, que cette division des bons et des méchants introduite par les réformateurs ; aussi les Conseils inférieurs, qui avaient exilé à regret de tels soutiens, employèrent-ils tous les moyens possibles après leur départ pour les réhabiliter dans l'opinion publique²³⁶.

Pour les disqualifier, les calvinistes doctrinaires brocardèrent les libertins comme un peuple « ignorant, brut et corrompu »²³⁷. Nouveau corps clérical extérieur à la république d'avant 1526, le consistoire créé par Calvin aurait permis de triompher de la « multitude indomptée » en contrôlant ses mœurs. Toute la représentation populaire dans l'Église fut dès lors niée, puisque les laïcs composant le consistoire se renouvelaient par cooptation, sans jamais dépendre du suffrage de tous, en contradiction flagrante avec la forme de l'Église primitive. Promoteur d'un nouveau sacerdoce, Calvin contrefait le papisme et rompt avec le principe de libre accès en soumettant les individus à cette « nouvelle puissance, soustraite au contrôle de la généralité, et qui allait être animée d'un esprit de corps, dont il était impossible de calculer l'effet »²³⁸. Pour Fazy, le consistoire et la Compagnie des pasteurs sont des corps traditionalistes peu affectionnés à la république démocratique, dont les radicaux devraient se méfier ou qu'ils devraient englober.

Fazy distingue deux formes de république : celle inégalitaire des Conseils et des calvinistes contre celle, égalitaire, du peuple, seule conforme à « la réforme primitive, dont le point de départ avait été le libre examen »²³⁹. Cette analyse de l'histoire est inséparable de l'opposition au gouvernement conservateur de Genève et à l'exigence d'une nouvelle Constitution. Comme Leroux dans le cas de la France, à Genève, Fazy fonde son combat dans une vision spiritualisante de l'histoire et de l'actualité, où il attribue au christianisme un principe révolutionnaire que Calvin aurait méconnu en ne retenant que la liberté des plus capables :

²³⁵ *Ibid.*, p. 226.

²³⁶ *Ibid.*, p. 251.

²³⁷ Voir également une vie de Calvin antiprotestante, où les mêmes éléments que ceux de Fazy sont mis en avant, comme la supériorité de la raison sur l'autorité. Le protestantisme genevois est décrit comme forme religieuse la plus ennemie de la liberté des peuples, et Calvin devient despote doctoral. Le but d'Audin est néanmoins diamétralement opposé à celui de Fazy, puisque l'ouvrage publié à Paris défend une Genève catholique. M. Audin, *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, Paris, Maisson, 1841.

²³⁸ J. Fazy, *Essai d'un précis de l'histoire de la République*, op. cit., p. 260.

²³⁹ *Ibid.*, p. 273.

Il fallait s'appuyer sur le peuple, et opposer à l'élection d'en haut usitée dans l'église catholique, l'élection d'en bas sortant des masses ; il fallait faire une église toute démocratique, Au lieu de cela, Calvin ne sut fonder que des consistoires se renouvelant par eux-mêmes, et dans son académie il n'établit qu'une division d'étude toute scolastique. Il ne faut pas dire que les connaissances qu'il fallait pour mieux faire, fussent au-dessus de son siècle ; il y a assez d'exemples contraires, et dans Genève il y avait des hommes qui l'avaient compris. On peut le dire, Calvin a été un grand homme, mais non un homme de génie²⁴⁰.

Calvin n'est pas perçu comme un esprit supérieur capable de fixer le processus révolutionnaire en le canalisant dans la voie de l'ordre et de la doctrine, mais comme celui qui a empêché le protestantisme de redécouvrir le véritable esprit républicain du christianisme. « Spartiate monacal »²⁴¹, il est décrit tel que celui qui s'impose au peuple et qui donne à « Genève le caractère d'une république à la spartiate, en y introduisant des règlements somptuaires, qui donnaient un prétexte de plus pour surveiller la conduite individuelle de chacun des citoyens »²⁴². Opposant le républicanisme à l'athénienne à Sparte, Fazy se propose ainsi d'y renouer au travers de son engagement dans le radicalisme, qui éloignera l'inégalité, le fanatisme et l'intolérance. La démocratie doit donc combattre l'aristocratie spirituelle et politique avec laquelle Genève se débattait depuis le XVI^e siècle :

Toute son existence à Genève devait donc être une lutte contre la démocratie, lui, prenant pour des *abominations* suscitées par le démon, pour une *démoralisation* affreuse, l'esprit naturel inspiré par la constitution ; le peuple voyant en lui un censeur mal avisé. D'ailleurs Calvin nourrissait d'autres desseins que les Genevois, ceux-ci voulaient simplement jouir de leur position et de leur liberté ; lui songeait à poser au protestantisme un piédestal solide, d'où il pût se montrer au monde, d'où il pût agir sur toutes les nations, et surtout sur les Français, par l'exemple d'une cité, modèle de mœurs et de piété. Calvin, par le pouvoir qu'il avait su habilement faire prendre aux conseils inférieurs, et par l'établissement d'un consistoire et les larges attributions qui furent données à ce corps sur la vie privée des citoyens, se trouva fortement en mesure de combattre les tendances naturelles de la petite nation²⁴³.

Lorsque Fazy assimile aristocratie prédestinatoire et renonciation à la souveraineté populaire, on y lit une critique appuyée du libéralisme conservateur, fondé sur le suffrage censitaire et l'adhésion à la souveraineté de la raison et des capacités. Cette vision de l'histoire politique et religieuse informe la lutte immédiate du journaliste :

bientôt ceux qui écoutaient Calvin, ou ceux qui avaient des vues aristocratiques, s'accoutumèrent à croire que réellement la ville était partagée entre bons et mauvais sujets, se prenant pour les bons, tandis que les autres étaient tous mauvais. On en tirait un grand argument contre le gouvernement populaire, contre le pouvoir du Conseil général, dans lequel, disait-on, les élections se faisaient par *nombre de voix* et *non par poids*, mot qui renferme tout le sens aristocratique, et dont l'idée sans cesse répétée devait amener certainement des changements constitutionnels en

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 296.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 265

²⁴² *Ibid.*, p. 288.

²⁴³ *Ibid.*, p. 265.

faveur de ceux qui se croyaient du *poids*. Les pouvoirs donnés au consistoire ne furent point un lettre-morte entre les mains de Calvin ; il s'en servit pour écraser ses adversaires, c'est-à-dire les amis de la liberté démocratique²⁴⁴.

Dès 1830, deux types de républiques se côtoient et sont mises en contraste : celles qui prétendent porter la liberté et celles qui aspirent à la souveraineté populaire en ne négligeant ni l'égalité, ni la fraternité. L'âge d'or protestant du libéralisme politique subit donc rapidement des lignes de fracture qui se calquent à la confrontation à ces diverses formes de liberté : alors que les uns jugent que la liberté pourra s'établir en monarchie comme en république, d'autres appellent au passage universel à la démocratie²⁴⁵.

Au travers de ces controverses, la relation des États régénérés en 1830 à leurs Églises devient une importante pomme de discorde : faut-il que les Églises soient protégées par l'État²⁴⁶, qui s'assure ainsi qu'elles ne tomberont pas sous l'influence des radicaux ? Faut-il au contraire les séparer de l'État afin de les laisser exercer leur moralité sans être bridées par les gouvernements ? Le clergé, même protestant, est-il un allié de l'ancien monde qui nierait le véritable message fraternel de l'Évangile ? Les laïcs doivent-ils être intégrés au gouvernement ecclésiastique afin d'étalonner l'Église sur le progrès des sociétés ?

Ces thématiques déchirent ainsi les protestants libéraux et revivalistes, tiraillés entre l'acceptation des nouveaux régimes et la crainte des nouvelles spiritualités telles qu'imaginées par Leroux ou Fazy. Au défi que pose le radicalisme, les protestants font face à l'aggravation de leurs discordes entre orthodoxes et libéraux, calquées à la question des relations des Églises à l'État. Dès 1824, la controverse prend plus d'acuité : la Compagnie des pasteurs de Genève avait déjà exclu des pasteurs revivalistes. Désormais, c'est le gouvernement du canton de Vaud qui interdit les « conventicules » religieux des « mômiers » et qui refuse de tolérer une opinion religieuse contraire à la *doxa* de son Église nationale. Catholiques et radicaux exploitent cette intolérance qui privilégie un culte sur les autres et cause ainsi « la liberté sans l'égalité »²⁴⁷. Pour célébrer le jubilé de la Réforme, les Églises nationales protestantes cherchent donc à minimiser leurs conflits avec les dissidents, qui n'assombrissent pas leur optimisme quant à la capacité de leur confession de s'accorder à un siècle de synthèse.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 266. Sur la démocratisation et la révolution fazyste dans la Genève de la première moitié du siècle, cf. Irène Herrmann, « Un pavé dans l'urne ou le difficile apprentissage de la liberté à Genève », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1999, n° 29, p. 29-43 ; Irène Herrmann, *Les cicatrices du passé: essai sur la gestion des conflits en Suisse, 1798-1918*, Bern, New York, Peter Lang, 2006.

²⁴⁵ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, *op. cit.*, p. 296.

²⁴⁶ P. Cabanel, *Les protestants et la République*, *op. cit.*, p. 30.

²⁴⁷ « L'égalité des cultes », dans *Discussion publique sur la liberté religieuse et le gouvernement de l'Église, dirigée par des membres de l'Église nationale du canton de Vaud*, n° 4, 15 février 1831, p. 23.

Jusqu'au XX^e siècle et le choix, suggéré par Charles Borgeaud, de célébrer le passage de Genève à la Réforme en commémorant la décision perçue du Conseil Général de 1536, la date retenue comme point de départ était la suspension de la messe en août 1535²⁴⁸. En 1835, tandis que les préparatifs du jubilé de la Réformation vont bon train, le curé Vuarin désigne l'incapacité de l'Église nationale de Genève à accepter la dissidence dans ses rangs. Il se plaît à faire passer les séparatistes qui prônent une piété similaire à celle du XVI^e siècle – ces « mômiens » dont on se moque de la bigoterie – pour les véritables protestants conservateurs de la doctrine de Calvin. Alors qu'elle s'est prétendument affranchie des Confessions de foi qu'elle considérait comme une incartade au principe de liberté de conscience, la Compagnie des pasteurs replonge dans l'intransigeance de Calvin et interdit les écoles du dimanche de ces orthodoxes. Pire, Vuarin met en scène un Calvin observant l'état de son Église en 1835 : le réformateur est stupéfait que sa ville érige une statue au philosophe Jean-Jacques Rousseau plutôt que de célébrer sa doctrine²⁴⁹. Cet hommage serait le signe de l'évolution dogmatique du clergé genevois, qui se complaît dans le déisme rationaliste²⁵⁰.

L'installation d'une statue en hommage à Rousseau, penseur du « parti *du mouvement et du progrès* »²⁵¹, qualifierait Genève comme îlot révolutionnaire en Europe : elle ajoute une souillure à la légende noire de cette ville, pire que toutes les autres « petites républiques, regardées comme l'école et l'arsenal des novateurs, comme le foyer de la révolution ». Genève incarnerait le « combat entre les anciennes et les nouvelles doctrines, sur les principes constitutifs des gouvernements »²⁵². Or, la récente décision de rendre hommage au philosophe serait une nouvelle preuve de la tendance de la cité à « compromettre ses destinées » avec les novateurs : si « la royauté prévaut, il est difficile qu'elle soit bienveillante envers les protestants qui ont montré qu'ils ne respiraient que la révolte ; qui, de persécutés, sont devenus persécuteurs »²⁵³. Plutôt que de restaurer des vérités religieuses indiscutables, le clergé genevois persiste dans son approche libérale qui rend le dogme vulnérable aux incursions rationalistes :

combien d'actes authentiques ou cachés de votre gouvernement ont été enregistrés dans le portefeuille des cabinets, régis d'après les maximes de l'ancien droit public ! Pouvez-vous douter

²⁴⁸ Olivier Fatio, « Quelle Réformation ? Les commémorations genevoises de la Réformation à travers les siècles », *Revue de théologie et de philosophie*, 1986, vol. 118, n° 2, p. 111-130.

²⁴⁹ [Jean-François Vuarin?], *De l'inauguration de la statue de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit.

²⁵⁰ Alessandro Maria Tassoni, *La religion démontrée et défendue, ou nouveau traité complet de la religion*, trad. par Augustin Robinot, Valence, Jamonet, 1838.

²⁵¹ [Jean-François Vuarin?], *De l'inauguration de la statue de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 9.

²⁵² *Ibid.*, p. 8.

²⁵³ *Ibid.*, p. 9.

qu'ils ne résistent à l'établissement, dans leurs états, du système représentatif, et au bouleversement des institutions mûries et justifiées par une longue expérience ? Dans l'hypothèse du triomphe des monarchies, telles que le temps les a faites, la statue de Rousseau ne s'élèvera-t-elle pas contre Genève comme un terrible accusateur²⁵⁴ ?

L'exacerbation des conflits entre protestants libéraux et orthodoxes est une veine aisée à exploiter par les polémistes catholiques. Ces controverses reflètent aussi les options politiques envisagées par les gouvernements cantonaux et les Églises nationales : la question des rapports entre Église et État et celle de l'ouverture des Académies au progressisme catalyse le rejet ou l'acceptation des régimes se réclamant d'une « liberté politique revêtant de plus en plus l'empreinte de la démocratie, se laissant entraîner à la fin dans le gouffre effrayant que l'anarchie avait creusé »²⁵⁵. Ainsi, plusieurs penseurs protestants espèrent une liberté raisonnable et critiquent la démocratie pure. Partant, des décisions ayant trait à l'Église ont d'importantes répercussions politiques, car les enjeux s'entrecroisent et se calquent les uns sur les autres.

En 1839, à Zurich, le pouvoir exécutif promeut par exemple David Friedrich Strauss à l'Académie. Ouvertement libérale, son approche conteste la divinité de Jésus-Christ et sa nomination suscite une insurrection dans les campagnes, soutenue par des pasteurs et des conservateurs. Après des combats meurtriers, le conseil d'État zurichois est forcé à la démission et cède sa place à un pouvoir conservateur, durcissant les positionnements respectifs entre radicaux et opposants à la modernité²⁵⁶.

À Genève, les préparatifs du jubilé sont ainsi une occasion pour couvrir ces divisions croissantes du vernis de l'unité et pour manifester que, malgré d'importantes dissensions qui portent sur l'acceptation ou non de l'héritage révolutionnaire, le protestantisme bénéficie d'un avenir radieux. Une véritable « opération idéologique » est organisée par la Compagnie des pasteurs, pour présenter la synthèse à laquelle leur confession procéderait entre l'ancien et le

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 10 ; Irène Herrmann, « De la frontière signifiée à la frontière signifiante : Genève et les traités post-napoléoniens » dans Wolfgang Kaiser, Claudius Sieber-Lehmann et Christian Windler (éd.), *En marge de la Confédération : Mulhouse et Genève*, Basel, Schwabe, 2001, p. 395-418.

²⁵⁵ Collectif, *Jubilé de la Réformation de Genève. et conférences*, Genève, Gruaz, 1835, p. 10.

²⁵⁶ L'historien Thomas Maissen affirme que ce *Züriputsch* s'apparente à une « révolution zurichoise », lors de laquelle les conservateurs – tout comme les cantons conservateurs catholique lors du *Sonderbund* qui éclate quelques années plus tard – motivent « leur résistance par la volonté populaire ainsi que par la défense de l'ordre divin et du christianisme ». Thomas Maissen, « Droit de résistance », *DHS* ; Thomas Maissen, « Fighting for Faith? Experiences of the Sonderbund Campaign (1847) » dans Joy Charnley et Malcolm Pender (éd.), *Switzerland and War*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 19-20. Franck Lessay, « Éthique protestante et éthos démocratique », art. cit., p. 63-80.

nouveau siècle, nonobstant les lézardes de plus en plus apparentes que pointent les radicaux, les catholiques et les orthodoxes²⁵⁷.

La célébration du jubilé est inséparable des « empiétemens du méthodisme » sur les Églises nationales protestantes de Suisse et de France²⁵⁸. Dans la correspondance que publie le comité de la fête, un ministre français souligne que les protestants ont cru « leur cause gagnée » en 1830, mais que la protection de l'État a contribué à un relâchement doctrinal exploité par les orthodoxes²⁵⁹. Le pasteur Durand soulève ainsi qu'en l'absence d'un synode national, le protestantisme français se dirige sur la voie d'un nouveau schisme en diverses Églises libres et indépendantes. Pour leur part, les pasteurs de Genève affirment regretter la « dissidence au sein de l'Eglise protestante genevoise », mais soutiennent que leur décision d'exclure cinq des leurs était juste, car leur méthodisme risquait « de rétablir l'exclusisme, de replacer les consciences sous un joug humain »²⁶⁰. De son côté, la classe de Lausanne décline précisément l'invitation en raison de la crise qui couve : elle estime que la Compagnie, en refusant de signer une Confession de foi, dénie les « vérités fondamentales du salut, dont l'exposition fidèle se trouve dans les confessions que les Églises évangéliques crurent devoir faire peu de temps après la Réformation »²⁶¹.

Le précis officiel distribué aux écoliers de Genève se garde bien d'évoquer cette crise : il la compense par une surabondance d'éloges. Le pasteur Jacob-Élisée Cellérier y insiste sur la libre prédication de la Parole de Dieu et fait de la Bible l'unique « drapeau des Protestans », qui refusent la soumission à l'autorité humaine dans la sphère ecclésiastique, dans la lignée de Stapfer²⁶². S'inspirant cette fois de Guizot, Cellérier fait de Calvin non le chef d'une Église qui prend son nom, mais celui qui réhabilite l'Évangile pour remettre Genève « dans la voie d'une ville chrétienne et réformée », régénérée et non révolutionnée²⁶³. Calvin n'est pas le prophète doctrinal, despotique et aristocratique des radicaux, mais l'éducateur du « peuple pauvre et ignorant » :

²⁵⁷ Olivier Fatio, « Quelle Réformation ? Les commémorations genevoises de la Réformation à travers les siècles », *Revue de théologie et de philosophie*, 1986, vol. 118, n° 2, p. 117.

²⁵⁸ Collectif, *Correspondance du Jubilé de la Réformation de Genève. Août 1835*, Genève, P. A. Bonnant, 1835., p. 269.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 268.

²⁶⁰ Collectif, *Jubilé de la Réformation de Genève. Historique op. cit.*, p. 11-12.

²⁶¹ Collectif, *Correspondance du jubilé de la Réformation de Genève, op. cit.*, p. 235 ; P. Cabanel, *Histoire des protestants, op. cit.*, p. 1002. On rappellera que les protagonistes en question sont César Malan, Ami Bost, Louis Gausson, Antoine Jean-Louis Galland et Henri Merle d'Aubigné

²⁶² Jacob-Élisée Cellérier, *Le Jubilé de la Réformation. Histoires d'autrefois*, Genève, Paris, Abraham Cherbuliez, 1835, p. 101.

²⁶³ *Ibid.*, p. 158.

Calvin dit : Croyez Jésus-Christ, car il est votre seul maître et docteur ! et pour expliquer sa parole, il se servit de ce que les autres avaient dit de mieux. Nous, à son exemple, nous prenons Jésus-Christ pour docteur et maître, nous servant grandement aussi de ce qu'a dit Calvin. Calvinistes sommes-nous ! non comme qui dirait, asservis à Calvin ; mais dans un meilleur et plus digne sens, savoir : Calvinistes affranchis par Calvin, et par lui conduits à Christ, seul maître infaillible et souverain pasteur²⁶⁴.

Loin de s'imposer au peuple, le génie de Calvin aurait fait naître « dans notre cité trois germes vigoureux », qui émargent de la majorité des sermons prononcés pendant le jubilé²⁶⁵. Ces domaines désignent les priorités du gouvernement de Jean-Jacques Rigaud, le premier syndic libéral et modéré, dont Fazy regrette la timidité à effectuer des réformes plus audacieuses que celles fondées sur le « progrès graduel ». L'instruction, le patriotisme et la foi découleraient de la réhabilitation de l'Évangile qu'opéra Calvin. Genève serait restée indépendante et libre d'étudier la Bible, sans jamais s'empêcher de discuter des dogmes pour établir une foi

éclairée et savante, amie des lumières et ardente au progrès ; car c'est la Réformation, c'est Calvin, qui ont fait reposer la religion sur l'étude et l'examen, et ont rendu Genève ardente à l'examen et à l'étude pour conserver la religion. De là sont venus notre esprit de raisonnement libre et prudent, d'examen ferme et soigneux, l'esprit genevois. Oui ! et que nul n'en doute ! c'est Calvin qui a fait Genève ce qu'elle est à cette heure, en religion comme en science, examinant et raisonnant avant d'affirmer. C'est là le propre esprit de Calvin. Calvin, puissant raisonneur, a rendu par son exemple, par ses leçons, par son ardeur à répandre le savoir par la propre nature de ses institutions, les esprits actifs, la discussion ferme et hardie ; et plus qu'il n le voulait peut-être²⁶⁶.

Le pasteur Cellérier salue cet esprit et affirme que « la Genève de nos jours l'a directement hérité », mais qu'elle l'a peut-être « conservé trop fidèlement, car enfin en religion, il ne suffit pas de connaître, de comprendre et de croire, il faut surtout aimer ». Il renvoie ainsi à la crainte de l'action d'un trop grand rationalisme sur le passage de la croyance au creuset de l'examen, et fait référence aux conflits qui ébranlent le clergé protestant de Genève, de Suisse et de France²⁶⁷. Cellérier espère néanmoins que les protestants de toutes les tendances continueront à soutenir leur foi devenue plus tolérante, car « mieux comprise de notre temps qu'au temps de Calvin »²⁶⁸. L'Église nationale devrait par conséquent bénéficier de l'appui de tous, même des dissidents :

Soutenez la religion qui a donné tant de constance à nos pères, et qui tant de fois sauva l'indépendance du pays. Soutenez la religion, sans laquelle les républiques s'écroulent et les peuples meurent. Et, pour soutenir la religion, soutenez les mœurs, les mœurs simples et modestes,

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 152.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 204.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 206-207.

²⁶⁷ Jean-Henri Merle d'Aubigné démarre lors de cette même année la publication des ses douze volumes de l'*Histoire de la Réformation*, analysée sous le prisme revivaliste. Sur son œuvre littéraire, cf. André Encrevé, « Image de la Réforme chez les protestants français », art. cit., p. 182-204.

²⁶⁸ J.-E. Cellérier, *Le jubilé de la Réformation*, op. cit., p. 212.

les mœurs pures et austères, les mœurs républicaines. Sans mœurs, sachez le bien, il n'y a point de religion, et tôt ou tard il n'y a plus de patrie. Pour soutenir la religion, soutenez aussi l'Église, ses institutions et son culte ; l'Église, appui visible de la religion, citadelle nationale et patriotique, où se connaissent, se rassemblent et se comptent les amis de l'ordre et du bien ; l'Église qui défend les mœurs, rappelle les incrédules, aime la lumière, combat le fanatisme²⁶⁹.

Ce petit précis historique est aussi un programme de légitimation de la synthèse tentée par le gouvernement de Rigaud, « présentée comme le modèle d'une évolution sans révolution »²⁷⁰. Cette fierté libérale et conservatrice, battue en brèche par la frange radicalisante de Fazy, se ressent également dans l'approche qu'ont les protestants des structures de leur Église, qu'ils pensent parfaitement adaptées au gouvernement représentatif institué dans les États libres. Leur Église y « ouvre de sa main les nouvelles destinées de l'homme et installe les sociétés modernes », mais elle combat non moins l'intolérance des méthodistes par ce paradoxe de l'exclusion²⁷¹.

Dans les *Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée*, Samuel Vincent trace un parallèle entre le régime représentatif et le système ecclésiastique presbytérien pour attester de la modernité du protestantisme. En 1821, il énumère les bénéfices que les autorités civiles retirent de ce système ecclésiastique et justifie les « les simplifications que les Protestans ont apportées dans l'organisation ecclésiastique transmise par le moyen âge »²⁷². En dehors de l'épiscopat catholique, Vincent détaille trois types d'organisation, qui sont « un moyen de mettre en circulation les idées religieuses ». Ces dernières n'auraient pas besoin de telles structures, mais certaines d'entre elles assurent une stabilité à la religion et, par conséquent, sont profitables à l'ordre public. Ainsi, elles favorisent « plus efficacement la propagation et l'influence des idées religieuses, les progrès des vraies lumières dans la religion et la morale », alors que le sacerdoce romain les maintient sous le boisseau²⁷³.

Ce que Vincent reproche au clergé catholique, c'est de s'être séparé de la société et de s'interdire de sonder l'évolution des progrès des sciences, que l'on pourrait porter aux connaissances théologiques²⁷⁴. Pour leur part, les institutions protestantes protègent le

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 212-213.

²⁷⁰ Irène Herrmann, « Genève (canton) », *DHS* ; Irène Herrmann, *Genève entre république et canton. Les vicissitudes d'une intégration nationale (1814-1846)*, Genève, Québec, Passé-Présent, Presses de l'Université Laval, 2003 ; Irène Herrmann (éd.), *Quand le monde a changé. L'entrée de Genève dans la Confédération*, Genève, Georg, 2016.

²⁷¹ Sermon du pasteur et professeur Jean-Jacques-Caton Chenevière, reproduit dans *Ibid.*, p. 68. Voir également le sermon du pasteur Diodati, reproduit dans Collectif, *Jubilé de la Réformation de Genève. Liturgie et sermons*, Genève, P. A. Bonnant, 1835, p. 111-112 ; « Jubilé de la Réformation de Genève en 1835 » dans *Le Protestant de Genève. Journal théologique et religieux*, n° 5, 1^{er} février 1834, p. 93-103.

²⁷² « De l'organisation ecclésiastique hors de l'Épiscopat, considérée dans ses rapports avec la liberté religieuse et les progrès du Christianisme », *MRMCS* 3, janvier-juin 1821, p. 159-188, ici p. 159.

²⁷³ *Ibid.*, p. 160.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 164.

développement de l'esprit humain qu'elles laissent libre d'étudier le dogme : elles accordent « la plus grande liberté de l'esprit humain, dans toutes les sciences non révélées et dans l'interprétation de l'Évangile ». Le gouvernement idéal de l'Église devient alors celui qui repose sur la Parole évangélique et qui autorise de la consulter et de stimuler son étude par l'examen :

Mais l'Évangile n'a pas tout dit ; mais l'Évangile n'a pas toujours été bien compris ; mais l'Évangile nous est arrivé chargé, par les siècles d'ignorance, de quelques corruptions et de beaucoup d'interprétations fausses. L'esprit humain rentre ici dans ses droits ; et le gouvernement ecclésiastique doit protéger ses développemens et ses progrès, soit dans le champ des connaissances indépendantes de l'Évangile, soit dans la parfaite intelligence de l'Évangile lui-même. Et la manière la plus efficace de les protéger est de les laisser libres²⁷⁵.

Sous le rapport des relations entre l'Église et les pouvoirs séculiers, Vincent estime que les gouvernements civils auraient tout intérêt à garantir cette liberté, de rester « étranger au fonds des opinions religieuses »²⁷⁶. Cette autonomie ne signifie néanmoins pas une séparation stricte de l'Église et de l'État, mais doit permettre une discussion fondamentale au progrès : « Partout où la loi se mêle des sentimens religieux, pour les imposer ou les fixer, elle les tue, et il ne reste de la religion que la plus insupportable des tyrannies ». Les deux pouvoirs collaborent, car les pasteurs sont salariés par l'État, qu'il soit monarchique ou républicain, auquel ils sont par conséquent affectionnés. Sans cela, le gouvernement ecclésiastique

ne répond à aucun besoin, et ses agens, qui ne lui sont point soumis, peuvent demeurer indéfiniment dans un poste où ils ne font que nuire. Quand le gouvernement civil salarie le gouvernement ecclésiastique et ses employés, il acquiert assurément un droit de contrôle, non sur le fonds des opinions religieuses, non sur leur enseignement et sur les modifications que cet enseignement peut subir pour s'approprier aux besoins du temps, mais sur l'admission des personnes qu'il salarie²⁷⁷.

Si la question de la salarisation du clergé peut sembler triviale, elle est en réalité centrale car elle touche à des enjeux soulignés par les théologiens du Réveil : les communautés ne doivent-elles pas être totalement indépendantes et libres afin de procéder à leur mission d'évangélisation ? Peut-on tolérer la tutelle de l'État ? N'existe-t-il pas un risque, au cas où l'Église nationale était trop séparée du reste de la société, de ne pas pouvoir chercher à confronter le rationalisme galopant des pasteurs ? En définitive, une Église contrôlée par l'État ne risquerait-elle pas de devenir un lieu de sociabilité radicale, à l'image de l'affaire Strauss à Zurich ? En 1821, Vincent s'en tient à afficher que les gouvernements ecclésiastiques

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 161.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 162

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 162

s'intègrent à deux systèmes généraux : le « système collectif, par le moyen d'assemblées qui régissent les intérêts ecclésiastiques d'un grand nombre de congrégations » et le système indépendant et « individuel, dans lequel chaque congrégation se gouverne elle-même, indépendamment des autres »²⁷⁸.

Ce dernier consiste en ce que Vincent désigne par le terme de congrégationalisme, où « chaque Église individuelle forme un tout indépendant, qui choisit ses Pasteurs, s'entretient par ses propres ressources, et se gouverne par ses propres lois »²⁷⁹. C'est ce modèle que plusieurs protestants orthodoxes adaptent à la suite de leur dissidence²⁸⁰. Pour Vincent, deux dangers peuvent affaiblir ce système : d'une part, le pasteur serait dépendant des fidèles laïcs qui ont dressé l'Église, vu que « l'autorité se trouve, non dans le Pasteur, mais dans la masse de l'Église ». D'autre part, Vincent redoute une certaine « confusion dans les idées, produite par la multitude d'opinions diverses » et le risque que cette rivalité entre sectes débouche sur le fanatisme²⁸¹. Cette menace est d'autant plus accentuée au cas d'absence d'une institution centrale qui maintient le dogme et la discipline. Par conséquent, Vincent estime que deux autres systèmes sont plus efficaces que le congrégationalisme : le système aristocratique luthérien et celui, représentatif, du calvinisme.

Du côté du gouvernement luthérien, la « portion d'autorité dévolue aux laïques est même assez forte pour que l'esprit sacerdotal, considéré comme esprit de corps, puisse difficilement y prendre naissance »²⁸². Sous le contrôle de l'État, le clergé ne peut donc pas imposer « à la masse l'opinion de quelques individus »²⁸³. Pour Vincent, comparé au calvinisme, le système ecclésiastique luthérien est « moins propre à s'accommoder aux progrès naturels de l'esprit humain, à la marche des idées, aux besoins du temps et à l'intelligence plus avancée de l'Écriture-Sainte »²⁸⁴. Il manque en effet des institutions structurées capables de sonder

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 165.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 178. Sur le congrégationalisme, Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 37.

²⁸⁰ « De l'organisation ecclésiastique », art. cit., p. 179. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 18.

²⁸¹ Dans un article du *Protestant de Genève*, il est précisé, dans la même veine que Vincent, que la diversité d'opinions est inévitable mais qu'il s'agit de repousser la lutte des opinions par un esprit de tolérance et de liberté qui réprouve l'exclusisme dogmatique pouvant découler de la souscription obligatoire à une Confession de foi. *Le Protestant de Genève. Journal théologique et religieux*, n° 3, 1^{er} juillet 1833, « Coup d'œil sur la marche de nos discussions religieuses », p. 53-70. D'opinion libérale contre les méthodistes et revivalistes – et notamment la Gazette évangélique de Lausanne – le journal paraît de 1831 à 1838. Dans le but avoué de présenter la position de l'Église de Genève et de la Compagnie. Son rédacteur est David-François Munier, pasteur de Chêne jusqu'en 1831 et professeur à l'Académie, dont il a été le recteur.

²⁸² « De l'organisation ecclésiastique », art. cit., p. 166

²⁸³ *Ibid.*, p. 168

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 167.

l'évolution de la pensée et de l'étude de la religion, ces « organes pour apprécier sûrement les progrès de la vérité et les besoins nouveaux de l'esprit humain »²⁸⁵.

Ces organes sont les synodes réformés, un système collectif « temporaire par élection des Églises [qui] tient plus de la démocratie »²⁸⁶. Le système synodal semblerait « s'adapter parfaitement à tous les progrès de l'esprit humain », car il se met « en harmonie avec les vrais besoins de l'espèce humaine » par la désignation de représentants temporaires et par la récurrence de ses assemblées, capables de suivre les évolutions : il n'y a donc pas à « craindre une fixité dangereuse dans les préjugés et dans l'erreur puisque ces éléments changent peu à peu et sont remplacés par d'autres, qui apportent le tribut des idées »²⁸⁷.

L'équilibre caractérise ce système presbytérien et synodal, qui devient l'interlocuteur privilégié de l'État et qui permet une implication des fidèles, ranimant leur sentiment religieux²⁸⁸. Le gouvernement calviniste aurait ainsi une efficacité qui « manque au gouvernement épiscopal, au gouvernement luthérien, au gouvernement individuel ». En tant qu'expressions de l'état d'esprit qu'elles parviennent parfaitement à sonder, ces assemblées représentatives et temporaires se donnent tous les « moyens de reconnaître la vérité dans toutes les phases de ses progrès, de sentir les besoins du temps, et d'y plier le mieux l'enseignement religieux pour le rendre vraiment profitable »²⁸⁹. Elles concordent ainsi aux parlements et aux institutions représentatives modernes, toujours « à l'écoute, non sans quelque naïveté, des courants du monde »²⁹⁰.

Cette capacité d'adaptation est saluée par Vincent, et c'est précisément pour cette raison qu'il estime que ce système peut « se passer de ce dangereux secours » d'une Confession de foi. Elle imposerait une fixité aux assemblées synodales, une « règle perpétuelle et immuable d'enseignement et de croyance » qui heurterait la nécessité de constamment évaluer la religion au creuset du progrès des sciences et de la raison²⁹¹. En s'appuyant sur la règle majoritaire au sein de ces organes, Vincent considère en outre qu'on rend le mieux compte de « l'opinion la plus conforme aux lumières du temps et par conséquent la plus commune [...] elle ne prétendra point à chaque fois déterminer la vérité d'une manière absolue [...] elle ne sera point liée pour

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 166.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 173.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 169-170.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 172.

²⁹⁰ O. Fatio, « Quelle Réformation ? », art. cit., p. 121.

²⁹¹ « La Réforme, œuvre progressive », dans *Le Protestant de Genève. Journal théologique et religieux*, n° 10, novembre 1835, p. 265-277

l'avenir »²⁹². Ce système a par exemple permis d'accorder la croyance au constat de la trop grande rigueur des réformés du XVI^e siècle, qui ne voyaient que l'aspect négatif et mauvais d'un homme ayant chuté du paradis. Ainsi, grâce au concours des assemblées calvinistes, la théologie juge qu'il n'est désormais plus « expédient d'enseigner dans toute sa rigueur la doctrine de l'élection et de la réprobation absolue »²⁹³.

Pour les penseurs du Réveil protestant, qui tentent de briser l'influence du clergé établi à qui ils reprochent leur rationalisme, la salarisation du clergé par l'État devient progressivement intolérable²⁹⁴. L'équilibre parfait et pacifié qu'évoque Samuel Vincent, où l'État protège l'Église nationale sans exercer de tutelle sur le contenu de l'enseignement des pasteurs, ne semble pas d'actualité. Cette protection de l'Église nationale est perçue comme un obstacle à l'influence des méthodistes sur les Académies et les organismes ministériels, mais aussi comme une entrave à la conversion de populations d'autres confessions.

La Discussion publique sur la liberté religieuse et le gouvernement de l'Église, un journal vaudois édité par Louis Burnier, réclame ainsi la liberté totale des cultes pour les placer dans une saine concurrence : à terme, celui qui détient la vérité prévaudra sur les autres, affirme ce pasteur²⁹⁵. L'État n'aurait donc pas à garantir l'existence de l'Église traditionnelle, surtout si cette dernière est trop compromise avec les principes rationalistes. Dans un article du 15 juin 1831, il précise que la foi doit être professée individuellement : elle ne s'acquiert pas en vertu de l'appartenance citoyenne, comme c'est le cas à Vaud, mais des convictions profondes du fidèle. Par conséquent, l'Église devrait être totalement « indépendante du pouvoir civil » et rester une « société purement spirituelle ». En supervisant les cultes, les États brident le prosélytisme en imposant une autorité tutélaire et séculière à la fois, comme le font les catholiques romains :

[Les princes] opprimèrent l'Eglise, et se constituèrent eux-mêmes en pouvoir ecclésiastique, ayant pour agens les membres du clergé. De là sortirent, des codes ecclésiastiques, des conseils ecclésiastiques et des cours ecclésiastiques, sous nom de consistoire. L'Eglise continua d'être un véritable pouvoir, et comme tous les pouvoirs étoient alors confondus, on peut bien dire qu'elle

²⁹² « De l'organisation ecclésiastique », art. cit., p. 175. Sur la règle majoritaire, Otto von Gierke, « Über die Geschichte des Majoritätsprinzips » dans Bernd Guggenberger et Claus Offe (éd.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie: Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1984, p. 22-38 ; F. Elsener, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips », art. cit.

²⁹³ O. Fatio, « Quelle Réformation ? », art. cit., p. 116.

²⁹⁴ *Le Protestant de Genève. Journal théologique et religieux*, p. 140-148. Le rédacteur précise, dans les mélanges et nouvelles, que ces destitutions ne sont pas arbitraires et ont fait suite à de nombreuses remontrances. L'auteur regrette que César Malan, Ami Bost, Louis Gaussen, Galland et Henri Merle d'Aubigné aient créé école dans le seul but de détruire l'Église nationale. En se constituant en Église séparée, malgré la liberté d'association que la Compagnie leur avait laissée, il estime qu'ils mettent en danger le protestantisme genevois.

²⁹⁵ *Discussion publique sur la liberté religieuse et le gouvernement de l'Église, dirigée par des membres de l'Église nationale du canton de Vaud*. La feuille connaît une trentaine d'édition de janvier à décembre 1831.

menaçoit de les envahir tous. Eh bien ! ceux qui demandent maintenant l'émancipation de l'Eglise ne veulent plus rien de tout cela. Par ignorance sans doute de leurs véritables vues, on les donne comme désirant le rétablissement de nos anciens consistoires ; mais ils les repoussent au contraire de toute leur force, et même ils en condamnent le principe, qu'ils tiennent pour contraire à l'Evangile. Ils voudroient que l'Eglise n'eût qu'une influence purement morale, et qu'elle ne fût en aucune manière un *pouvoir*. Alors sans doute elle ne porteroit plus ombrage à l'Etat, et celui-ci n'hésiteroit plus à la déclarer indépendante²⁹⁶.

Une Eglise véritablement indépendante de l'Etat n'évolue plus dans la même sphère. La réhabilitation des laïcs au sein des Eglises nationales sous-tend ainsi une séparation d'avec l'Etat et le refus des codes, des Conseils, des tribunaux ecclésiastiques et des salaires légitimant la tutelle princière. Or, pour rétablir l'équilibre entre laïcs et ecclésiastiques, Burnier reprend l'argument pratique que Stapfer exploitait afin de justifier l'adoption d'une Confession de foi qui donnera leur cadre aux Eglises libres :

nous reconnaissons à toute Eglise le droit de se gouverner comme elle l'entend ; mais nous croyons qu'il n'y a pas de bon gouvernement possible, pour une Eglise presbytérienne, sans une confession de foi. Ces confessions, moyens de tyrannie spirituelle, dans le temps où il n'était pas permis d'avoir un culte différent de celui de la majorité, ne sont plus, avec la liberté des cultes, qu'un moyen d'ordre intérieur et la base de toute vraie discipline. Selon nous, la liberté consiste, non pas à ce que chacun puisse, dans le sein d'une même Eglise, prêcher ce que bon lui semble, mais à ce que nul ne soit contraint à être membre d'une Eglise, et à ce que toute réunion d'hommes qui n'est pas contente de la doctrine de l'Eglise à laquelle elle appartient, puisse en sortir pour former une congrégation indépendante²⁹⁷.

Pour Burnier, rétablir des Confessions de foi n'est pas « un retour au papisme », mais un moyen de mieux traduire la balance entre l'Etat et les Eglises, en octroyant à ces dernières une « règle d'enseignement » pour encadrer la liberté d'accès à la Parole de Dieu. C'est donc autour des enjeux sur la manière d'accorder la liberté à l'autorité et sur le positionnement du système ecclésiastique protestant par rapport au monde moderne que s'affrontent les partisans des Eglises nationales liées à l'Etat et ceux qui en appellent à reconnaître l'indépendance totale des communautés de fidèles :

Trois systèmes nous paroissent conséquens avec eux-mêmes : celui du papisme, dans lequel une autorité réputée infaillible décide en matière de doctrine, et aux décisions de laquelle tous les docteurs doivent se soumettre quelles qu'elles soient ; celui des indépendans qui, par la crainte d'obéir à l'homme plutôt qu'à Dieu, ne veulent ni Confession de foi, ni aucune assemblée d'hommes prononçant sur la doctrine ; enfin le système presbytérien, qui place une Confession de foi au-dessus des corps composant le gouvernement ecclésiastique, comme une charte politique dans l'Etat, et qui dit aux docteurs et aux fidèles : croyez-vous que notre confession soit conforme à la Parole de Dieu, entrez : sinon cherchez ailleurs votre nourriture spirituelle. Or le *Protestant*

²⁹⁶ « Considérations politiques contre la liberté religieuse », dans *Discussion publique sur la liberté religieuse et le gouvernement de l'Eglise, dirigée par des membres de l'Eglise nationale du canton de Vaud*, n° 17, 15 juin 1831, p. 85.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 87.

de Genève ne veut ni l'un ni l'autre de ces trois systèmes, et le sien nous paroît de la plus grande inconséquence²⁹⁸.

Malgré les inconséquences du *Protestant de Genève*, la revue officielle de la Compagnie des pasteurs genevois, Burnier maintient que le système protestant est supérieur aux autres et le plus adapté à la modernité, pour faire l'équilibre entre la conservation et l'innovation : « le presbytérianisme ne nous semble pas être autre chose [que] l'application aux choses religieuses du gouvernement représentatif et fédératif, et du principe de l'égalité des droits »²⁹⁹. Il n'est donc pas une démocratie directe et diffère du radicalisme, offrant l'alternative idéale pour sortir du catholicisme compromis avec le despotisme des temps anciens.

C'est sur la manière de convertir les athées et les catholiques que s'affrontent ces protestants libéraux ou orthodoxes, partisans ou opposants aux Églises nationales. Faudra-t-il procéder à un prosélytisme discret et progressif, ou à des campagnes d'évangélisation actives et ostentatoires ? Pour Paul Burnier, le cousin de Louis Burnier et rédacteur de l'*Ami de l'Eglise nationale*, séparer les Églises protestantes de l'État ne ferait qu'affaiblir sa mission d'évangélisation prudente³⁰⁰ :

Et d'abord, le gouvernement ne peut-il pas connaître une religion d'Etat ? ou, en d'autres termes, n'a-t-il pas le droit de soutenir et de protéger une religion qui est celle de la majorité de ses ressortissants, qui est le plus en harmonie avec sa forme politique et qui tend le mieux à avancer le but général de la société ? [...] N'est-il pas dans la nature d'une république, de favoriser la forme presbytérienne, tout comme les monarchies par leur esprit même doivent incliner à l'épiscopat ? Enfin la société civile doit-elle accorder une égale protection à tous les cultes quels que soient les services qu'ils lui rendent³⁰¹ ?

Si ces protestants conservent leur optimisme malgré leurs divergences de vues quant à la manière de faire rayonner leur confession sur le monde moderne, c'est qu'ils sont parfaitement conscients des difficultés de leur vieil ennemi catholique romain³⁰². Dans sa réponse à la *Lettre* de Charles-Louis de Haller, le théologien Tzschirner appelait le catholicisme à faire son introspection et à s'accorder à l'esprit du temps. Or, avec les collaborateurs du journal *L'Avenir*,

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 87-88.

²⁹⁹ « Le presbytérianisme », dans *Discussion publique sur la liberté religieuse et le gouvernement de l'Église, dirigée par des membres de l'Église nationale du canton de Vaud*, n° 23, 15 septembre 1831, p. 110. Sur le modèle américain de séparation stricte de l'Église et de l'État aux États-Unis, cf. Thomas Maissen, « Facetten des Überkonfessionellen. Vergleichende Überlegungen zur Schweiz und den USA » dans Alexander Heit et Georg Pfeleiderer (éd.), *Zur pluralistischen Religionskultur in Europa*, vol. 2, Baden-Baden, Nomos, 2012, p. 61 *sqq.*

³⁰⁰ « Nécessité de la permanence de notre Église nationale » dans *Le Protestant de Genève. Journal théologique et politique*, n° 10, 15 avril 1834, p. 201-211.

³⁰¹ « Prospectus » dans *L'ami de l'Église nationale* dans le canton de Vaud, n° 1, 8 février 1831, p. 3. Le journal, directement opposé à la *Discussion publique*, paraît entre 1831 et 1832. Comme le précise Jacques Cart, Paul Burnier est encore fermement attaché à l'Église nationale, avant que sa position n'évolue dans les années 1840. Jacques Cart, *Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud pendant la première moitié du XIX^e siècle*, vol. 3, Lausanne, Bridel, 1876, p. 24.

³⁰² *Ibid.*, p. 5.

Félicité-Robert de Lamennais a tenté de le faire et leur condamnation par la papauté prouverait le désir de cette dernière de se maintenir dans l'obscurantisme³⁰³. Libéraux ou orthodoxes, les journaux protestants célèbrent donc cette dénonciation de la tentative libérale esquissée par Lamennais comme une victoire prouvant la supériorité du protestantisme : « Aucun fait, depuis long-temps, n'a mieux prouvé que l'autorité en matière de religion est une barrière insurmontable à tout progrès. Renversez la barrière, et le monde ira en avant »³⁰⁴. Ces journaux relatent l'essai de l'abbé de « faire rentrer le catholicisme dans le mouvement du siècle, le réintroduire en quelque sorte à la suite de la révolution de trois jours ». Avec le prêtre Henri Lacordaire et le laïc Charles de Montalembert, Lamennais a revendiqué la liberté de presse, de conscience et de religion, mais aussi la séparation entre Église et État. Cherchant l'appui du pape, ce dernier leur intime de se rétracter.

Si Lacordaire et Montalembert s'exécutent, Lamennais persiste et rompt avec la papauté après qu'elle ait, par l'encyclique *Mirari vos* de 1832, condamné les idées libérales³⁰⁵. Lamennais développe par la suite une théorie sociale de l'Église qu'il présente dans ses fulminantes *Paroles d'un croyant*, en avril 1834³⁰⁶. Il s'y rapproche de la pensée de Pierre Leroux et souligne que l'Église véhicule l'idée de la souveraineté populaire et des préceptes de liberté et d'égalité : l'ancien champion de l'ultramontanisme évolue vers une pensée sociale et radicale. La presse protestante affirme ne pas adhérer aux « théories bouleversantes de Lamennais »³⁰⁷, mais elle s'enorgueillit de l'opposition catégorique du pape à la volonté initiale de l'abbé de « rendre le catholicisme libéral »³⁰⁸.

Au milieu de ce conflit d'attaques et d'anathèmes, on n'a point assez songé à examiner le gain qui en revenait au protestantisme. Dans quelques mois, lorsque le calme aura reparu, et qu'on sera

³⁰³ « La Réformation, ou l'éducation religieuse du genre humain par la vérité unie à la liberté » dans *Le Protestant de Genève*, n° 3, 1^{er} janvier 1835, p. 60.

³⁰⁴ « Affaire de M. de Lamennais », dans *Le Libre Examen. Journal religieux, politique, philosophique et littéraire*, n° 5, 30 janvier 1834, p. 34. Il le répète avec force dans une lettre au pasteur Juillerat-Chasseur qui fait polémique. Athanase Coquerel, *Lettre de M. le pasteur Athanase Coquerel à M. le pasteur Juillerat, président du consistoire de l'Église réformée de Paris, sur les circonstances présentes du protestantisme en France*, Paris, Marc-Aurel frères, 1842. Voir également Athanase Coquerel, *L'orthodoxie moderne*, Paris, Marc-Aurel Frères, 1842. L'ouvrage est combattu par une réponse directe du polémiste Napoléon Roussel, *Le rationalisme moderne. Réfutation de l'ouvrage intitulé L'orthodoxie moderne*, Paris, Delay, 1842.

³⁰⁵ Voir la réaction outrée de Charles-Louis de Haller dans son article « Satan et la révolution, par opposition aux Paroles d'un croyant (1835) », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique, op. cit.*, p. 403-425 ; Karl Ludwig von Haller, *Satan und die Revolution. Ein Gegenstück zu den Paroles d'un croyant*, Luzern, Räder, 1834 ; G. Barberis, *Louis de Bonald, op. cit.*, p. 255-256 ; « Révélations sur les causes qui ont amené la révolution suisse, en 1830 et 1831 », dans K.L. von Haller, *Mélanges de droit public et de haute politique, op. cit.*, p. 335-402.

³⁰⁶ Sur les condamnations, réitérées tout au long du siècle, de toutes les formes de modernité par la papauté, un survol chez P. Cabanel, « Christianismes et démocratie », art. cit., p. 223.

³⁰⁷ « Réponse d'un Chrétien aux Paroles d'un Croyant » dans *Le Protestant de Genève. Journal théologique et religieux*, n° 6, 15 août 1834, p. 145.

³⁰⁸ « Affaire de M. de Lamennais » art. cit., p. 33.

capable de sang-froid, on pourra apprécier avec plus de justesse la portée des paroles du Croyant, et se mettre à l'abri de toute illusion sur le véritable effet qu'elles sont destinées à produire. Alors sans doute on comprendra que ce qui doit en rester, c'est un triomphe pour la liberté d'examen, c'est une victoire pour la cause du protestantisme³⁰⁹.

Tout comme le rédacteur du *Protestant de Genève*, le pasteur parisien Athanase-Charles Coquerel profite de la tentative avortée de Lamennais pour « convaincre enfin que Rome ne veut pas qu'on *libéralise* le catholicisme »³¹⁰. Rome aurait fait la preuve qu'elle ne peut entendre raison et qu'elle est condamnée à s'effacer devant les religions capables d'adaptation. L'affaire Lamennais est donc exploitée pour, comme le faisaient Studer, Vincent ou Tzschirner en évoquant *Le catholicisme et le protestantisme considérés sous le point de vue politique*, signaler aux gouvernements représentatifs et libres l'inanité d'un régime allié à l'ultramontanisme :

Qu'il soit possible de rendre le catholicisme libéral dans le vrai sens de ce dernier mot, nous le croyons fermement, parce que le catholicisme n'est alors qu'une interprétation de l'Écriture sainte, fort différente sans doute de la nôtre, fort inférieure à notre pure foi, et qui cependant peut être salutaire ; mais qu'il soit possible de rendre libéral le catholicisme ultramontain, c'est ce que nous nions formellement ; et si M. de Lamennais en doute encore et refuse de nous croire, qu'il en écrive à son collègue d'Allemagne, M. de Wessenberg, dont l'histoire ressemble à la sienne, autant que l'histoire religieuse d'un Allemand peut se rapprocher de celle d'un Français. M. de Wessenberg a tenté de l'autre côté du Rhin, et bien d'autres prélats et prêtres catholiques avec lui, de faire ce que M. de Lamennais et son école ont essayé en France ; mais, de l'autre côté du Rhin, l'idée qui domine tous ces projets de réforme est celle d'une Église nationale catholique³¹¹.

La référence à la tentative de signature d'un Concordat entre le canton de Lucerne et le diocèse de Constance, où Wessenberg a lancé des réformes sans l'accord de Rome, permet à Coquerel de rappeler que ces faits participent du triomphe de l'examen protestant sur l'infailibilité catholique et de la capacité des Églises réformées à seconder la liberté en empêchant sa dégénérescence en licence.

En effet, les journaux protestants sont loin d'adhérer à la théorie démocratique de Lamennais et à sa lecture de l'Évangile. Le *Protestant de Genève* réproche le fait que l'abbé souligne que l'Évangile prouverait l'illégitimité des rois, qui devraient être élus par le peuple. L'article se révolte de ce détournement de « la doctrine chrétienne [qui] pose en principe que *toute puissance vient de Dieu* ; mais elle ne détermine ni les formes de gouvernement, ni les moyens et les instrumens par lesquels se manifeste la volonté de Dieu qui confère la

³⁰⁹ « Réponse d'un Chrétien aux Paroles d'un Croyant », art. cit., p. 145.

³¹⁰ « Affaire de M. de Lamennais », art. cit., p. 33.

³¹¹ « Affaire de M. de Lamennais », art. cit., p. 33-34. [Ignaz Heinrich von Wessenberg], *Coup d'oeil sur la situation actuelle et les vrais intérêts de l'Église catholique*, Paris, Paul Renouard, 1825.

puissance »³¹². Le pasteur répète la position classique des protestants, qui voudrait que Jésus-Christ soit étranger à l'établissement de « telle ou telle forme de gouvernement [ayant] donné le précepte et l'exemple de ce qui est dû au pouvoir. Il a voulu qu'on rendît à César ce qui est à César »³¹³.

Comme Leroux ou Fazy, ces radicaux confondraient « la liberté politique avec la liberté évangélique, bien différente de la première, et seule apportée par Jésus »³¹⁴. Faire de Jésus-Christ un libérateur de l'humanité dénué de toute divinité ne saurait être accepté par ces ecclésiastiques protestants, qui craignent les conséquences subversives d'une démocratie pure³¹⁵. Le *Protestant de Genève* souligne que le protestantisme est l'allié de la liberté, pas de la démocratie licencieuse. Après des années de malentendus, ainsi que l'évoquait Stapfer, les États d'Europe sembleraient enfin le réaliser et viser cette synthèse parfaite d'un protestantisme à l'avenir radieux :

le disciple de Jésus ne veut pas d'une liberté contre l'ordre. Pourvu que sa conscience et sa foi soient sauvées, il aime autant et plus que personne le progrès et l'air pur de la liberté. Mais, loin de hâter les événements, il attend les manifestations de la Providence. Et, en attendant, il s'exerce au sacrifice de ses intérêts, ce qu'il recherche avant tout, c'est le bien commun³¹⁶.

Les radicaux et les socialistes ne sont pas disposés à attendre : la souveraineté populaire et de nouvelles formes de spiritualité devraient immédiatement prendre le relai. Les libéraux conservateurs, sur une ligne de crête, perçoivent cette impatience grandissante dans les années 1840. Chez Guizot, elle se traduit même, au titre du réalisme politique et d'un pragmatisme destiné à contrer sa crainte du socialisme, par un soutien affiché à l'Église catholique. Cette défense des intérêts de la papauté va directement à l'encontre de l'optimisme étalé par les protestants d'Europe, qui ne manquent pas de s'émouvoir des décisions de leur plus célèbre représentant³¹⁷.

³¹² « Réponse d'un Chrétien aux Paroles d'un Croyant » dans *Le Protestant de Genève. Journal théologique et religieux*, n° 6, 15 août 1834, p. 147.

³¹³ *Ibid.*, p. 148.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 149.

³¹⁵ L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 259.

³¹⁶ « Réponse d'un Chrétien aux Paroles d'un Croyant » dans *Le Protestant de Genève. Journal théologique et religieux*, n° 6, 15 août 1834, p. 151.

³¹⁷ Laurent Theis, « Les relations de Guizot avec Montalembert et les catholiques libéraux » dans Antoine de Meaux et Eugène de Montalembert (éd.), *Charles de Montalembert. L'Église, la politique, la liberté*, Paris, CNRS, 2012, p. 1-11.

c. La France protestante ? Un héritage problématique

À la manière de plusieurs de ses contemporains, que ce soit dans son activité politique ou dans l'exercice de sa foi, l'approche qu'adopte François Guizot est paradoxale. Ni stationnaire ni novateur, le ministre de Louis-Philippe n'est pas un démocrate, mais un libéral, et sa lecture de l'histoire épouse ces convictions. Dans son métier d'homme d'État, ce positionnement suscite certaines ambiguïtés soulevées par ses détracteurs et parfois mal comprises par ses partisans. Malgré certains paradigmes indiscutables, tels que la souveraineté de la raison et l'accès aux capacités, la réalité du pouvoir conduit Guizot à évoluer, à varier, à se modifier avec le temps, surtout après son éloignement de la scène politique suite à la Révolution de 1848, qui marque aussi son rapprochement avec le protestantisme orthodoxe³¹⁸.

Le ministre incarne les facettes multiples de son époque et de son courant, louvoyant entre libéralisme et conservatisme politique et, quant à la foi, entre Réveil et « philosophie spiritualiste apprise à Genève »³¹⁹. Pour le Nîmois, « au confluent de plusieurs courants », les cultes traditionnels que l'État protège ont la mission de contrarier l'établissement d'une démocratie destinée à un peuple qui ne serait pas encore doué de sagesse. Avant l'avènement du suffrage universel, l'instruction publique et les Églises ont pour tâche de débarrasser la démocratie de ses scories anarchiques afin de ne pas retomber dans la réitération jacobine que portent les radicaux et les socialistes, promoteurs de nouvelles formes de piété. Ce combat pour la liberté dans l'ordre imprime sa marque aux contradictions du régime de Louis-Philippe entre 1830 et 1848 : « idéologie de droite, lorsqu'on les regarde depuis février ou juin 1848 : mais tout autant de gauche, si l'on se place à la veille de 1830 »³²⁰.

Pour créer sa synthèse dans un moment d'« expérimentation sans précédent dans l'histoire de la France »³²¹, le fait religieux est essentiel à Guizot : c'est aux cultes reconnus de combattre un athéisme d'État tel que connu sous la Terreur. Guizot s'arrête avant tout sur les avantages politiques et pragmatiques des Églises nationales, qu'elles soient catholiques ou protestantes : sa formation théologique n'est pas aussi solide que sa culture historique et il a peu d'intérêt pour les fondements de la foi, qui n'appellent « pas d'interrogation embarrassante ni de tourment métaphysique ». Or, c'est précisément certains principes catholiques, tels que l'infailibilité, qui conduisent des protestants à dénier à Rome la capacité de s'adapter au siècle.

³¹⁸ André Encrevé, « Le rôle de Guizot dans les questions protestantes, sous le Second Empire », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 355-399.

³¹⁹ L. Theis, « François Guizot, un protestant très politique », art. cit., p. 834 ; M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 11.

³²⁰ P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 37.

³²¹ M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 12.

Guizot est plus optimiste et considère que le catholicisme peut être un allié à son libéralisme conservateur³²². Sa culture religieuse hybride, initialement libérale puis plus proche de l'orthodoxie réveillée à mesure de son opposition aux réformes politiques, est imprégnée de la conviction de l'influence du surnaturel sur le monde terrestre, mais minimise les interventions de la Providence dans le progrès rationnel et graduel. Ce pragmatisme politique et l'utilité potentielle des religions pour créer le régime libre sans verser dans la démocratie expliquent l'intérêt de Guizot pour les religions instituées, les cultes reconnus par les lois organiques de 1802. Persuadés de la toute-puissance de la Providence, les catholiques ultramontains rejettent sa synthèse, reprochant au ministre de ne pas considérer la volonté de Dieu comme une cause première, mais seconde³²³, d'être un « chrétien historien » plutôt qu'un « historien chrétien »³²⁴. Louis Veuillot persiste à dénoncer toute construction politique par les hommes, qu'elle soit libérale ou démocrate et radicale : « le libéralisme politique, enfant du libre examen luthérien, a dégénéré en républicanisme, le républicanisme en socialisme, et le socialisme lui-même en communisme, jusqu'à des profondeurs d'ignominie incalculables »³²⁵. Le libre examen est le paradigme qui, dans le cours de l'histoire et contre l'autorité, préside à toutes les altérations.

Au contraire, il est la clé sur laquelle misent les libéraux conservateurs, attachés à éduquer le peuple pour, en définitive, que la participation de tous s'établisse insensiblement : si tous les individus sont doués d'assez de capacités pour atteindre le cens, les revendications pour le suffrage universel s'éteignent d'elles-mêmes³²⁶. C'est pour sa proximité avec cette idée d'éduquer à la liberté, pour que les institutions représentatives soient progressivement et lentement amendées, « deviennent de jour en jour plus justes, plus soigneuses du bien de tous »,

³²² P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit., p. 140.

³²³ La seule nouveauté, toujours dans un but polémique et particulièrement chez Auguste Nicolas, est d'imputer au protestantisme d'être matrice du socialisme. Cf. Jean Baubérot, « La vision de la Réforme chez les publicistes antiprotestants (fin XIX^e-début XX^e) » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 216-238 ; Jean Baubérot et Valentine Zuber, *Une haine oubliée, op. cit.*

³²⁴ L. Theis, « François Guizot, un protestant très politique », art. cit., p. 835.

³²⁵ Louis Veuillot, « M. Lenormant et les classiques » dans Louis Veuillot, *Mélanges religieux, politiques, historiques et littéraires*, vol. 1, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1859, p. 219 ; Auguste Nicolas, *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, précédé de l'examen d'un écrit de M. Guizot*, Bruxelles, Goemaere, Meline, 1852 ; Jaime Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, 3 vol., Louvain, Fonteyn, 1846 ; Pierre Louis Parisis, *La démocratie devant l'enseignement catholique. Cas de conscience*, Louvain, Fonteyn, 1849.

³²⁶ « Les opinions de M. Guizot sont favorables à la royauté [il] est en effet dominé par l'idée de la prépondérance des classes moyennes ; mais il sent vivement l'importance de l'ordre ; il n'admet la démocratie des classes moyennes qu'à la condition que cette puissance, un peu turbulente de sa nature, soit contenue par des lois fortes, qui mettent le trône et la société à l'abri de toute secousse. C'en est assez pour lui attirer l'animadversion des partis ». B. Gradis, *Des Doctrinaires, et de l'article de M. Guizot, op. cit.*, p. 8.

que d'aucuns voient le protestantisme comme la religion de l'avenir³²⁷. Protégé par le culte et évitant de son ancien ennemi catholique, le protestantisme doit soutenir l'État de Juillet dans sa tâche de formation au gouvernement libre et représentatif : les cultes et les écoles collaborent pour contrer l'athéisme, affirme Guizot. À l'orée des années 1840, alors que l'impatience grandit et que les appels à une réforme électorale se multiplient, il cristallise les tendances contradictoires d'un protestantisme et d'un libéralisme en redéfinition constante à cheval entre deux époques. Car il s'agirait bien de rendre la France protestante, moins quant au culte que dans cette méthode d'examen critique, comme le célèbre ministre l'affirme en 1838 :

L'esprit général qui prévaut depuis 1830, nos alliances politiques et domestiques, l'analogie de principes entre la France constitutionnelle et l'Angleterre protestante, tout cela fait dire que le protestantisme est en faveur. Il y a même des gens qui ont découvert un grand complot pour rendre la France protestante³²⁸.

Un seul christianisme à deux facettes

Comment trouver l'équilibre, dans la société post-révolutionnaire, entre liberté et autorité ? Comment maintenir l'ordre public et instruire le peuple afin qu'il intègre les institutions politiques ? Dans le respect de l'indépendance du champ spirituel et temporel, les institutions religieuses et éducatives ont un rôle central, que Guizot souligne dans plusieurs articles de 1838. Avant de le réintégrer en 1840, l'historien met à profit son absence momentanée du gouvernement pour traiter de la fonction des cultes reconnus dans la société de Juillet³²⁹.

Dans la *Revue française* de février 1838, il fait un constat pessimiste et déplore, de concert avec ses contemporains, « la condition du grand nombre, du peuple, comme on l'appelle »³³⁰. L'avenir est incertain et le peuple serait préoccupé pour sa subsistance, dans un monde où les liens personnels disparaissent et où le fait religieux s'est affaibli³³¹. Guizot regrette, d'une part, un matérialisme ambiant, et, d'autre part, le « vide moral qui saisit la France »³³². Par conséquent, il donne pour mission à « la religion dans les sociétés modernes » d'apaiser les esprits et de moraliser les masses. Protégée par le gouvernement, la religion soutient le peuple

³²⁷ [François Guizot], « De la Religion dans les sociétés modernes », *Revue française*, février 1838, vol. 5, p. 9. Reproduit dans François Guizot, « De la Religion dans les sociétés modernes (février 1838) » dans *Méditations et études morales*, Bruxelles, Livourne, Leipzig, Méline, Cans et comp., 1852, p. 41-61.

³²⁸ [François Guizot], « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France », *Revue française*, juin 1838, vol. 7, p. 205. Reproduit dans François Guizot, « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France (juillet 1838) » dans *Méditations et études morales*, Bruxelles, Livourne, Leipzig, Méline, Cans et comp., 1852, p. 63-86.

³²⁹ [François Guizot], « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France », art. cit., p. 206.

³³⁰ [François Guizot], « De la Religion », art. cit., p. 5.

³³¹ J. Baubérot, « Protestantisme et Révolution », art. cit., p. 15.

³³² J.-M. Pire, « Actualité du « gouvernement des esprits » », art. cit., p. 386.

dans cet isolement et le préserve « de l'agitation profonde, du malaise immense qui travaillent les nations et les individus, les États et les âmes »³³³. Or, de quelle religion parle Guizot ? Quelle Église reçoit cette tâche ? Son approche est œcuménique avant la lettre, mais fondée dans la nécessité de combattre le véritable ennemi du christianisme et de chacune de ses confessions.

Le protestantisme et le catholicisme, chacun selon leurs propres moyens, sont appelés à contrer l'athéisme des révolutionnaires. S'il s'agissait auparavant des jacobins, c'est désormais les radicaux et les socialistes qui professeraient des propos antichrétiens et qui suscitent l'agitation dans les âmes par l'exigence d'une démocratie dévoyée³³⁴. Un front chrétien uni, disposé à suivre certaines des évolutions du siècle, doit par conséquent mettre une digue à la pénétration des préceptes néo-jacobins, en influant sur les facultés intellectuelles du peuple. Les cultes devraient pouvoir se déployer dans les sociétés modernes et y disposer de « moyens de publicité, d'action populaire », similaires à ce « que sont aujourd'hui la tribune, la presse, la poste, tous les porte-voix de la civilisation moderne, la chaire, l'enseignement religieux, les visites pastorales l'étaient autrefois »³³⁵. Tous ces éléments sont appréhendés pour leur portée pédagogique vis-à-vis du peuple et les religions seraient particulièrement inclinées à « faire le tri des vrais principes et des erreurs »³³⁶.

Les pasteurs et les prêtres reçoivent donc comme tâche d'orienter graduellement leurs ouailles vers le progrès pour « diriger l'humanité ébranlée »³³⁷. En effet, Guizot estime que les troubles actuels ne seraient pas dus au « vice des institutions »³³⁸. Une réforme parlementaire ou électorale pour plus de démocratie ne serait d'aucun secours pour résoudre les problèmes, car ces derniers résideraient dans les vices des hommes, que la religion peut réduire : le « désordre est en nous »³³⁹. Elle bride ainsi la liberté sans frein, inscrite dans la nature d'un homme ne cherchant que son profit particulier, canalisant son énergie pour orienter le « mouvement social [et] contenir ou combler l'ambition humaine ».

On ne pourrait donc être un bon gouvernant sans considérer l'importance de la religion dans la société. Tout en insistant sur l'indépendance (mais pas la séparation) de l'Église et de l'État, Guizot estime que, comme elles agissent « sur le même être », il devrait exister « entre

³³³ [François Guizot], « De la Religion », art. cit., p. 8.

³³⁴ L'article fait directement écho à une précédente contribution, parue en octobre 1837. [François Guizot], « De la démocratie dans les sociétés modernes », *Revue française*, octobre 1837, vol. 3, p. 193-225. Voir une opposition critique chez Benjamin Gradis, *Des Doctrinaires, et de l'article de M. Guizot sur la démocratie dans les sociétés modernes, inséré dans la Revue française. Par Benjam, Auteur des Considérations sur la Politique, et de l'Examen du Contrat social*, Paris, Desforges, 1838.

³³⁵ [François Guizot], « De la Religion », art. cit., p. 6-7

³³⁶ P. Bouretz, « L'héritage des Lumières », art. cit., p. 40.

³³⁷ [François Guizot], « De la Religion », art. cit., p. 9.

³³⁸ *Ibid.*, p. 12.

³³⁹ *Ibid.*, p. 9.

la religion et la politique, de l'entente et de l'harmonie ». Cette position équivoque, entre Église nationale et indépendante, se retrouve dans un article du *Libre Examen*, où Athanase-Charles Coquerel souligne la difficulté à « tracer la ligne de démarcation entre le dogme et la critique sacrée, la discipline ou même la politique est impossible ; que toutes ces matières se touchent par trop de points pour ne pas se mêler, se confondre, rentrer l'une dans l'autre »³⁴⁰. Par conséquent, puisqu'une séparation stricte serait illusoire et dommageable à l'éducation des masses, Guizot et Coquerel sont partisans de la protection des cultes reconnus par la Charte :

Quelque distance qui les sépare, il y a un rapport intime, un contact fréquent entre les idées terrestres et les idées religieuses de l'homme, entre ses désirs pour le temps et ses désirs pour l'éternité. S'il n'y avait qu'incohérence et contradiction ; si nos affaires, nos opinions, nos espérances au-delà du monde ; si la religion de son côté ne savait qu'improver et combattre notre vie et notre société actuelles, leurs idées, leurs travaux, leurs institutions, leurs mœurs, bien loin de se servir et de s'entraider, la religion et la politique se nuiraient, s'entraveraient, s'affaibliraient réciproquement. Le monde se rirait de la piété. La piété s'indignerait du monde. Et ce qui doit être sur la terre une source d'ordre et de paix ne serait qu'une cause de plus d'anarchie et de guerre³⁴¹.

Contre la démocratie pure et anarchique, l'État et l'Église, sans se fondre l'un dans l'autre et avec leurs propres modalités, ont une « mission commune, chacune pour son compte leur mission propre et spéciale »³⁴². Guizot se défend de considérer la religion comme un simple auxiliaire de l'ordre public, ainsi que Germaine de Staël le reprochait à certains adeptes de la théophilanthropie. La religion traditionnelle, qui relie les hommes à leur passé, doit donner son but à l'homme, mais se garder d'investir la sphère de l'État, placée sur un autre plan : alors que l'une ne vise qu'à l'au-delà, l'autre légitime la vie d'ici-bas et la religion n'aurait pas à refuser « le monde et la vie sociale »³⁴³.

Guizot s'en prend donc indistinctement à ceux qui voudraient imposer le royaume de Dieu sur terre et à ceux qui désireraient en finir avec le surnaturel. L'État et l'Église sont tous deux des réalités nécessaires aux hommes, et il n'est pas question de revenir à l'époque ténébreuse qui faisait de la terre « un lieu de proscription où l'homme vive en exilé ». Guizot légitime les deux règnes et appelle à s'approprier le monde et la société, à considérer qu'ils s'inscrivent dans un ordre voulu de Dieu :

³⁴⁰ « Affaire de M. de Lamennais », art. cit., p. 34. Sur le pouvoir politique et le pouvoir religieux, deux champs en tension, P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », art. cit. Baubérot et Carbonnier-Burkard mentionnent une minorité « sage » et « pas sage » entre 1830 et 1872, pour désigner les soutiens libéraux des cultes reconnus et leurs contempteurs revivalistes. Or selon eux, Guizot serait un protestant certes sage, mais ambigu. J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 297.

³⁴¹ [François Guizot], « De la Religion », art. cit., p. 10-11.

³⁴² *Ibid.*, p. 11.

³⁴³ *Ibid.*, p. 14. Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 44.

La société n'est point un théâtre de perdition que l'homme doit traverser avec dégoût et effroi. La terre est la première patrie de l'homme : Dieu l'y a placé. La société est la condition naturelle de l'homme : Dieu la lui a faite. Ce monde et la vie sociale ne contiennent pas toute notre destinée ; mais c'est en ce monde et par la vie sociale que notre destinée commence et se développe, Dieu seul sait dans quelle mesure et pour quel dessein. Nous devons à la société notre concours, un concours affectueux et respectueux, quelles que soient les formes de son organisation et les difficultés de notre tâche³⁴⁴.

Ce que Guizot reproche aux théocrates catholiques autant qu'aux philosophes panthéistes est de chercher à imposer une sphère à l'autre, alors que les réalités temporelles et spirituelles procéderaient toutes deux de la volonté divine³⁴⁵. Pour Guizot, le véritable christianisme n'est ni le catholicisme médiéval que la papauté défendrait en condamnant la modernité ni celui qui n'en fait qu'une doctrine morale. Le vrai christianisme est celui qui parvient à ne pas « maudire la société temporelle », tout en se présentant comme une religion « entrée au monde »³⁴⁶. La foi véritable est celle qui ne cherche pas à « changer l'état de la société » par des idées messianiques ou à fuir le monde en s'isolant derrière les « les murs des cloîtres ». Chrétien, Guizot affirme l'être en considérant les avantages d'une religion parvenue à s'être « librement accommodée au monde, à tous ses états, à tous ses faits ». C'est à une religion tolérante et dénuée d'interférence avec les réalités charnelles qu'appelle Guizot, en la cantonnant à son rôle purement spirituel et porté à l'éducation, à « la régénération et le salut des âmes » :

c'est, à tout prendre, l'une des admirables sagesse de l'Église chrétienne d'être restée étrangère, dans ses rapports avec le monde, à tout esprit étroit, exclusif ; de n'avoir point attaché à telle ou telle forme sociale son honneur et sa destinée. Elle a vécu en bonne et intime relation avec les gouvernemens les plus divers, les systèmes sociaux les plus contraires, la monarchie, la république, l'aristocratie, la démocratie ; ici parallèle à l'État, là subordonnée, ailleurs indépendante ; large et variée dans son organisation intérieure selon le besoin de ses relations au dehors ; partout appliquée à maintenir, entre la vie sociale et la vie religieuse, entre les idées et les sentimens qui dominent l'homme sur la terre, et les idées et les sentimens par lesquels l'homme tend vers le ciel, une intelligence, une harmonie dont la terre et le ciel profitent également³⁴⁷.

Le programme social de Guizot se lit au travers de cet éloge du christianisme destiné à combattre le panthéisme que professent les révolutionnaires, principale cause de l'irrégion et de la progression de l'athéisme. Or, que faire de la frange réactionnaire et ultramontaine qui condamne le régime libéral, « prononce l'anathème sur le monde nouveau et s'en tient séparée », refuse l'équilibre moderne que promeut Guizot et espère que la papauté et ses ordres influenceront l'État ? Le ministre place ici ses espoirs non dans Charles-Louis de Haller, mais dans l'activité éditoriale d'anciens partisans du tournant libéral que Lamennais tenta d'opérer.

³⁴⁴ [François Guizot], « De la Religion », art. cit., p. 12.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 18.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 14.

Il est persuadé que, grâce à eux, « entre l'ancienne religion et la société moderne, entre le christianisme et la charte, l'harmonie peut se rétablir »³⁴⁸.

Son article s'ouvre sur une référence à *L'Université catholique*, un journal fondé par des catholiques libéraux qui, refusant de suivre Lamennais dans sa rupture avec Rome, portent « sur la société nouvelle, sur la France de la Charte, un regard équitable et affectueux »³⁴⁹. Sans verser dans les exagérations révolutionnaires et néo-catholiques de Leroux et Lamennais, ces « hommes vraiment pieux, vraiment catholiques », chercheraient à « rapprocher l'esprit chrétien et l'esprit du siècle, l'ancienne religion et la société nouvelle, mettre un terme à leur hostilité, les ramener l'une et l'autre à se comprendre et à s'accepter réciproquement ».

Guizot croit que, par l'action des revues ecclésiastiques catholiques qui tentent de faire entrer le catholicisme « dans les idées et l'esprit du siècle », un accord avec le pape sera envisageable, sans dénaturer « les doctrines et l'esprit catholique »³⁵⁰. « Université muette », le journal catholique permet une communication nécessaire entre la philosophie raisonnable et la religion, qui « se rapprochent et s'unissent dans un commun progrès »³⁵¹. L'historien explique qu'il serait vain de chercher à traduire ce rapprochement par l'invention d'un nouveau catholicisme ou en métamorphosant « les grands principes du christianisme en symboles livrés aux interprétations de la philosophie ». Plutôt que de substituer, « sous le nom de *primitif*, un catholicisme nouveau et inventé », il faudrait célébrer « le passé de l'Église catholique, ses traditions, ses habitudes » et, surtout, son orthodoxie.

Lamennais et Leroux s'empêcheraient, par leurs analogies trop audacieuses, de susciter le dialogue avec le pape et les ordres cléricaux pour trouver la voie moyenne nécessaire au maintien de la spiritualité traditionnelle dans la société. Au vu de l'histoire de France, cette dernière aurait besoin du catholicisme afin que la liberté y soit « suffisamment tempérée de religion, laquelle est un principe d'unification et de pacification sociales »³⁵². Par contre, les catholiques devraient suivre les intérêts défendus non par Haller ou Veuillot, mais par Lacordaire et Montalembert. En tant que moteurs du renouveau spirituel catholique, Guizot salue leur activité qui atteste d'un réveil du sentiment religieux, tel que Guizot l'avait constaté dans le protestantisme quelques années auparavant. Citant la presse protestante et ses divers courants qui confronteraient leurs idées afin de faire progresser les études religieuses et parer à

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 15. Sur ce catholicisme libéral salué par Guizot, L. Theis, « François Guizot et Henri Lacordaire », art. cit., p. 1052 ; L. Theis, « Les relations de Guizot avec Montalembert et les catholiques libéraux », art.cit., p. 1-11.

³⁵⁰ [François Guizot], « De la Religion », art. cit., p. 18.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 16.

³⁵² L. Theis, « François Guizot, un protestant très politique », art. cit., p. 837.

l'isolement de la société, il appelle les journalistes catholiques à s'inspirer de l'exemple offert par *Le Semeur*, les *Archives du christianisme au XIX^e siècle* et l'*Évangéliste*.

Guizot ne cache pas que ces trois journaux défendent des points de vue opposés, mais il insiste sur le fait que, malgré leurs variations, ils visent au but commun d'un dialogue entre sciences et religion pour, à terme, renforcer la croyance et contrer l'athéisme³⁵³. Le réveil d'une piété plus orthodoxe au sein du protestantisme y aurait ainsi certes causé des discordes vis-à-vis de « l'Église constituée », mais Guizot y voit une preuve de bonne santé et de « foi réelle et profonde aux dogmes », de « cette liberté, de cet examen assidu, qui altèrent l'unité, mais entretiennent la vitalité religieuse »³⁵⁴.

Or, si le réveil protestant est si réjouissant et si cette confession peut se targuer de cet examen tant célébré, ne serait-il pas plus logique que les Français adoptent le protestantisme ? Guizot le refuse catégoriquement : la France aurait avantage à conserver ces deux confessions, qu'il cherche moins à opposer qu'à combiner pour lutter contre la menace de l'athéisme révolutionnaire pour l'ordre³⁵⁵. Pour lui, ces deux confessions sont chrétiennes et proches quant au fond de leur dogme : elles présentent les deux faces d'une même médaille et deux variantes légitimes pour que les hommes persistent à célébrer leur foi. La France de la Charte, garantissant les cultes chrétiens, offre par conséquent un « Champ ouvert au protestantisme comme au catholicisme, où le travail ne manquera ni à l'un ni à l'autre, et où ils ont chacun une aptitude et des mérites pour travailler avec fruit »³⁵⁶.

Cela, Guizot l'affirme dans un article de juin 1838 qui fait grand bruit. Son pragmatisme politique l'amène en effet à contredire l'optimisme de ses coreligionnaires et leur conviction que la France traduira sa mise en phase avec le siècle par un passage, à plus ou moins long terme, au protestantisme³⁵⁷. Guizot soutient en effet que, « exempt de péril politique » et protégé par les lois de 1802, le protestantisme aurait « beaucoup de bien à faire en France ». Cependant, il n'envisage absolument pas qu'il prévale et qu'il devienne la religion majoritaire par le jeu des conversions. Le monopole catholique est fermement reconnu par Guizot et il n'est pas

³⁵³ [François Guizot], « De la Religion », art. cit., p. 20.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 21. Guizot présente une pensée orthodoxe opposée à une autre « pensée, religieuse et protestante aussi, mais plus calme plus attachée à l'esprit moderne, à l'Église nationale, plus occupée d'éclairer et de diriger doucement les âmes que de les ébranler profondément ». *Ibid.*, p. 23.

³⁵⁵ A. Encrevé, « Le rôle de Guizot dans les questions protestantes, sous le Second Empire », art. cit., p. 359 *sq.*

³⁵⁶ [François Guizot], « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France », art. cit., p. 210.

³⁵⁷ Marina Valensise note que la « quête de l'efficacité prime sur l'abstraction » et conduit ainsi ces écrits politiques, qui prennent le parti « d'admettre des choses contradictoires en croyant les associer ». Par exemple, en reprenant certaines des positions d'Edmund Burke tout en les associant avec la pensée de Benjamin Constant, alors même que ce dernier écrivait son apologie de la république contre le penseur anglais. Une « fusion des contraires » qui suscite souvent l'incompréhension des contemporains du *Realpolitiker* Guizot. M. Valensise, « Introduction », art. cit., p. 21.

question qu'il influence la société autrement que par une « certaine contagion protestante » due à l'esprit d'examen³⁵⁸. Si le protestantisme a beaucoup de bien à faire en France ce n'est pas

en l'attirant sous son drapeau, en la convertissant, pour parler selon le sujet. Les conversions, de l'une et l'autre part, sont et seront désormais peu nombreuses ; et l'importance qu'y attachent quelques personnes, soit pour s'en féliciter, soit pour les déplorer, est un peu puérile. C'est un fait toujours grave, très grave pour les âmes qui y sont engagées, mais aujourd'hui sans gravité sociale. La France ne deviendra point protestante. Le protestantisme ne périra point en France. Entre beaucoup de raisons, celle-ci est décisive. Ce n'est point entre le catholicisme et le protestantisme qu'est aujourd'hui la lutte, la lutte d'idées et d'empire. L'impiété, l'immoralité, là est l'ennemi qu'ils ont l'un et l'autre à combattre. Ranimer la vie religieuse, c'est l'œuvre qui les appelle. Œuvre immense, car le mal est immense. Pour peu qu'on le sonde, pour peu qu'on regarde sérieusement et de près à l'état moral de ces masses d'hommes, l'esprit flottant et le cœur si vide, qui désirent tant et espèrent si peu, qui passent si rapidement de la fièvre à la torpeur de l'âme, on est saisi de tristesse et d'effroi. Catholiques ou protestants, prêtres ou simples fidèles, qui que vous soyez, si vous êtes croyants, ne vous inquiétez pas les uns des autres ; inquiétez-vous de ceux qui ne croient point. Là est le champ ; là est la moisson³⁵⁹.

Catholicisme et protestantisme sont alliés et offrent deux alternatives aux croyants démunis, qui risqueraient d'adhérer à des disciplines idéologiques socialistes et/ou républicaines, perçues comme des « maladies morales »³⁶⁰. Guizot veut réunir les confessions en acceptant leurs divisions et variations, sans que l'une cherche à s'imposer à l'autre, favorisant une « coopération durable entre chrétiens de confessions séparées »³⁶¹. Or, étant donné que les catholiques et protestants les plus orthodoxes sont persuadés de détenir la vérité, ils ne peuvent souscrire à cette approche rassembleuse. Peu importe pour Guizot, qui accorde peu de portée aux interrogations métaphysiques sur le dogme et la vérité : il exhorte ni à se « détruire l'un l'autre, ni changer et se modeler comme il plairait à l'un ou à l'autre »³⁶². Chaque Église doit s'appuyer sur la protection que lui offre l'État pour s'employer, selon ses modalités, à éloigner « tous les fanatismes, laïque et ecclésiastique, philosophique et religieux »³⁶³.

³⁵⁸ L'expression de contagion est de l'historien Jean Baubérot, qui l'utilise en mentionnant un texte du député radical Paul Bert. Ministre de l'Instruction publique et des cultes entre 1881 et 1882, il milite pour une école laïque s'inspirant des enseignements de la Réforme, de la nécessité de d'éloigner le monopole clérical sur l'enseignement. J. Baubérot, « Réforme et esprit républicain », art. cit., p. 28. Rappelons que le protestantisme ne concerne, hypothétiquement, que 1 à 2% de la population française en 1851 ou 1872. P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 997-999 ; L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 261. Comme Guizot estime que la démocratie a, plus que tout autre régime, besoin de la religion parce que ceux qui ont part au gouvernement sont nombreux et doivent être éclairés, sa *Realpolitik* l'amène à soutenir le catholicisme majoritaire et le protestantisme, à sa juste « place historique, nécessairement très minoritaire ».

³⁵⁹ [François Guizot], « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France », art. cit., p. 209-210.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 210. Guizot le développe dans un troisième article d'octobre 1838. [François Guizot], « De l'état des âmes », *Revue française*, octobre 1838, vol. 9, p. 5-18. Bien qu'il soit publié après les deux autres articles, Guizot le place en tête du recueil de 1852, François Guizot, « De l'état des âmes (octobre 1838) » dans *Médiations et études morales*, Bruxelles, Livourne, Leipzig, Méline, Cans et comp., 1852, p. 25-40.

³⁶¹ J. Gadille, « Les critiques du concept de civilisation chrétienne », art. cit., p. 340.

³⁶² [François Guizot], « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France », art. cit., p. 194.

³⁶³ *Ibid.*, p. 196.

Pour ce faire, le protestantisme et le catholicisme prodigueraient au chrétien deux déclinaisons de la foi propice à assouvir ses inclinations personnelles. D'une part, Guizot voit dans le catholicisme une religion de sentiment, qui s'offre aux fidèles qui « ont besoin d'un port où ne pénètre aucune tempête ». Pour qui n'exige pas d'examiner avant de croire et voudrait « plus d'appui pour leur faiblesse que d'aliment pour leur activité », le catholicisme serait la solution optimale et la conversion de Haller serait légitime si elle n'avait été pas due à des motifs politiques³⁶⁴. D'autre part, pour ceux qui « ont coutume d'examiner », l'alternative protestante permet aux chrétiens curieux de « faire usage de leur raison et de leur liberté ».

La religion de l'autorité et celle du libre examen sont alliées contre l'idolâtrie moderne, celle des radicaux et des socialistes qui font de l'homme un nouveau dieu. En outre, Guizot estime que les deux confessions traditionnelles peuvent dialoguer avec la philosophie, dans sa variante modérée et raisonnable, pour adhérer aux principes de liberté de conscience, de libre opinion, de tolérance et de dissociation des deux sphères³⁶⁵. Ce faisant, elles neutralisent le potentiel subversif de la philosophie et éloignent les « frissons de fièvre démocratique » qui menacent d'amalgamer Église et État pour retomber dans une liberté ancienne écrasant les individus, comme durant la Terreur³⁶⁶.

Or, comment résoudre « la plus grave des difficultés », située dans la « nature du catholicisme »³⁶⁷ ? En effet, ce dernier a déclaré la guerre au nouveau monde et, dans le cours de l'histoire, l'Église papale aurait toujours essayé de se surimposer à l'État. Selon Guizot, il ne faudrait pas désespérer de Rome et, par le moyen de la discussion prolongée avec les sciences modernes, l'immutabilité du dogme et l'infailibilité, les deux paradigmes du catholicisme, pourraient parfaitement être conservés dans la société moderne :

Ceci est le principe essentiel et vital, la base et le sommet, l'alpha et l'oméga du catholicisme. Devant un pouvoir de telle nature et de telle origine, et là où il se manifeste réellement, toute discussion, toute résistance, toute séparation est illégitime. La société nouvelle, la France de la charte a aussi son principe, qui est devenu celui de son gouvernement. Tout pouvoir humain est faillible, et doit être contrôlé et limité. Toute société humaine, directement ou indirectement, dans telle ou telle mesure, sous telle ou telle forme, a droit de contrôler et de limiter le pouvoir auquel elle obéit. Je n'atténue point le problème. J'expose exactement les deux principes. Ils diffèrent essentiellement. On dit qu'ils se combattent³⁶⁸.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 210.

³⁶⁵ Sur le conservatisme de Guizot et son opposition à la démocratie, notamment dans une brochure publiée à la suite de la Révolution de 1848 et la chute de son gouvernement, André-Jean Tudesq, « Guizot et la Seconde République », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 188 *sqq.* Voir également l'analyse détaillée de ce livre, paru en janvier 1849, chez André Encrevé, « Guizot et la démocratie en 1849 : à propos De la démocratie en France » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 133-159.

³⁶⁶ [François Guizot], « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France », art. cit., p. 205.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 197.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 200.

Le principe d'infailibilité est l'antagoniste de la discussion au fondement des institutions représentatives, alors que l'immutabilité ne peut s'accorder à l'idéologie du progrès. En conséquence, comment pourrait-on croire l'Église catholique romaine capable d'adaptation à la liberté moderne ? Pour Guizot, la solution réside dans la reconnaissance de l'indépendance des deux sphères. Si l'Église et l'État « se déployaient dans la même sphère », leur combat serait inévitable et les principes catholiques combattraient les principes libéraux³⁶⁹. Or, du moment que l'État déclare son « incompétence » dans les « rapports de l'ame avec Dieu » et que l'Église romaine cesse d'intervenir dans la sphère politique, la cohabitation est saine et bénéfique à l'ordre public³⁷⁰. Le principe d'infailibilité et d'immutabilité doit donc toucher aux « rapports du pouvoir spirituel avec les fidèles », rien d'autre³⁷¹ :

Que les deux pouvoirs, au lieu de s'abaisser péniblement à ressaisir, pour quelques jours, quelques débris de l'ancienne confusion, acceptent donc pleinement, en droit et en fait, leur incompétence mutuelle ; qu'ils s'établissent fermement chacun dans sa sphère, et professent hautement chacun son principe ; L'Église catholique, son infailibilité dans l'ordre religieux ; l'État, le libre examen dans l'ordre social : non seulement alors ils vivront en paix ; mais ils se respecteront et se serviront mutuellement, en esprit et en vérité, et non pas seulement en apparence et à la surface des choses, ce qui n'est digne ni de l'un ni de l'autre³⁷².

La situation du protestantisme est certes plus simple : ses principes sont semblables à ceux des États modernes. Pour Guizot, c'est la raison pour laquelle certains ont estimé « que le protestantisme avait une tendance républicaine, que ses maximes étaient contraires à tout ordre stable, à tout pouvoir fort »³⁷³. Or, cette représentation serait en trompe-l'œil, puisque les principes protestants n'agissent que dans la sphère religieuse. Les arguments des uns et des autres, notamment de cette « thèse de parti [qui] persévère à représenter le protestantisme comme incompatible avec le bon ordre social, la paix des esprits et la monarchie »³⁷⁴, doivent ainsi définitivement s'effacer devant la coopération des deux confessions pour trouver l'équilibre entre l'ordre et la liberté.

Malgré cette affinité entre principes protestants et préceptes libéraux, Guizot ne postule pas de filiation directe, en raison de l'indépendance des deux sphères. S'il dénote une parenté entre protestantisme et approche libérale modérée, c'est pour cet état d'esprit et cette conception d'une liberté n'ayant jamais « qu'une forme », n'étant pas « exclusivement attachée à telle ou

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 201.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 199.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 201.

³⁷² *Ibid.*, p. 202.

³⁷³ *Ibid.*, p. 206.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 207.

telle combinaison »³⁷⁵. Cette « tendance intime et permanente, qui l'emporte sur toutes les formes d'organisation », Guizot la décèle dans l'Angleterre parlementaire et cherche à l'établir dans la France constitutionnelle, où l'insistance sur la discussion, l'enseignement et la liberté a donné cette impression d'un moment de méthode protestante s'étant emparé de la monarchie de Juillet.

Or, Guizot bute sur trop d'éléments pour parvenir à sa combinaison idéale : le catholicisme ultramontain n'est pas disposé à atténuer son refus de la modernité, puisqu'il devient l'altérité nécessaire au combat des républicains et des socialistes pour l'instauration de leur société nouvelle, dépassant le compromis libéral des doctrinaires. Du côté des réformés, c'est plutôt l'incompréhension qui règne. Pourquoi Guizot, qui constate avec d'autres protestants politiquement conservateurs la montée du néo-jacobinisme, ne fait-il pas activement la promotion des intérêts d'un protestantisme pourtant capable d'opérer la synthèse ? Le protestantisme ne devrait pas recevoir plus de moyens pour réaliser sa mission civilisatrice ? La tutelle de l'État n'est-elle pas un obstacle à une évangélisation et à des campagnes de conversions actives, qui éloigneront simultanément la menace catholique et socialiste³⁷⁶ ?

Quelle religion du futur ?

Nous ne considérons point comme une tâche légère d'avoir à réfuter M. Guizot, lors même que ses erreurs ne sont peut-être qu'une concession faite sans mesure et sur le coup de nécessités que sans doute il s'exagère. Mais certes, si le catholicisme avait réellement la valeur morale et sociale dont il lui accorde le brevet, il n'y aurait pas à hésiter ; il faudrait reconnaître cette puissance comme la panacée universelle des gouvernements et des peuples ; il faudrait se soumettre, se donner corps et bien à elle, satisfaire, en un mot, sa pressante ambition³⁷⁷.

Francisque Bouvet, dans cette réplique à l'article de Guizot, refuse d'attribuer une quelconque valeur morale au catholicisme. Opposé à la monarchie de Juillet et à la réaction catholique, il nie que l'Église traditionnelle soit la panacée pour résoudre la question sociale. Dans la République qu'il appelle de ses vœux³⁷⁸, l'antagonisme dual de la dialectique entre liberté et autorité comme source de progrès ne saurait perdurer³⁷⁹. Bouvet oppose à la collaboration des confessions chrétiennes établies et de l'État bourgeois des doctrinaires un principe unitaire semblable à celui de Leroux, qui dépassera le système représentatif.

³⁷⁵ Patrick Cabanel, « Le calvinisme est-il républicain ? », art. cit., p. 474.

³⁷⁶ Sur le « thème d'une protestantisation en douceur de la France », cf. P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 43.

³⁷⁷ Francisque Bouvet, *Du catholicisme, du protestantisme, et de la philosophie en France*, Paris, Genève et Strasbourg, Chez les principaux libraires, 1840, p. 21-22.

³⁷⁸ [Francisque Bouvet], *Sur les complots, opinion d'un patriote*, Paris, Dauvin et Fontaine, 1836.

³⁷⁹ F. Bouvet, *Du catholicisme, du protestantisme, et de la philosophie en France*, op. cit.

L'instauration d'une nouvelle synthèse rapportera à la France son rôle moteur, plutôt que d'imiter le modèle anglais qui répand l'individualisme dans la société³⁸⁰.

Contre l'antagonisme binaire entre ordre et liberté que des institutions mettent en balance afin de percevoir les évolutions et les réaliser progressivement, ce journaliste promeut une doctrine qui pourrait véritablement « rallier les croyances et les opinions »³⁸¹. Bouvet affirme que, si les Chambres voulaient vraiment représenter la nation, ce serait à cette dernière, et non au roi, de régner³⁸². Le prince et son cabinet sont redéfinis comme simples exécutants de la volonté de la nation, qui élit ses représentants et fixe la législation³⁸³. Les élites de la monarchie constitutionnelle, en refusant une réforme électorale, persisteraient donc à conserver leurs privilèges aristocratiques et Bouvet regrette que Guizot envisage cette opposition aux réformes par l'invitation de l'Église romaine « à une alliance étroite avec le gouvernement »³⁸⁴.

Deux axes conduisent le désaccord de Bouvet à la recherche d'une alliance entre l'État orléaniste et le catholicisme, taxée d'irréaliste. Premièrement, le journaliste affirme que la doctrine de la tolérance et de la liberté doit être complétée pour donner un but commun aux hommes et parer à la poursuite concurrente de leur propre intérêt. Deuxièmement, Bouvet veut rappeler que le catholicisme est mort et qu'il ne peut former un des « moyens de régénération » de la société³⁸⁵. Comme « institution dès longtemps frappée d'une inertie », l'Église romaine ne peut « élever les esprits dans le respect dû aux pouvoirs constitués »³⁸⁶.

Bouvet, « les yeux tournés vers l'avenir », estime que les « institutions anciennes » présentes dans l'Église romaine n'ont d'effet positif sur aucun des faits sociaux qu'il analyse dans son traité (sur l'homme, la famille, les mœurs, les lois, la liberté, la politique, l'économie et la littérature). Un gouvernement moderne et progressiste ne saurait donc perdurer en s'alliant

³⁸⁰ L'auteur cultive probablement des liens avec Leroux puisqu'un ouvrage prolongeant sa critique de Guizot et du catholicisme clérical indique un rapport avec la *Revue Indépendante* créée par Leroux. Francisque Bouvet, *De la confession et du célibat des prêtres, ou la politique du Pape*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis et au bureau de la Revue Indépendante, 1845. Nathalie Brémand, « Une version socialiste de La Revue des Deux Mondes. La Revue indépendante de Leroux et Sand » dans Thomas Bouchet et al. (éd.), *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences. 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, p. 239-246.

³⁸¹ F. Bouvet, *Du catholicisme, du protestantisme, et de la philosophie en France*, op. cit., p. 12.

³⁸² Sur sa critique de ce qu'il perçoit comme un malaise général et une fermentation causée par l'opposition entre « philosophie libérale, presque universellement répandue » et les puissances héréditaires qui ne voudraient rien céder de leurs privilèges, Francisque Bouvet, *République et monarchie, ou principes d'ordre social*, Paris, Auguste Mie, 1832. Bouvet y critique le régime de Juillet pour prendre le parti des potentats et avoir trahi l'esprit de la Révolution de 1830.

³⁸³ Francisque Bouvet, *Du principe de l'autorité en France et de la limitation des pouvoirs. Conciliation des partis*, Paris, Pagnerre, 1839. Comme l'indique Pasquale Pasquino, c'est un corps de 166 000 votants qui élit la Chambre des députés. P. Pasquino, « Sur la théorie constitutionnelle de la monarchie de Juillet », art. cit., p. 113. Alors que l'idée d'un roi qui règne sans gouverner consiste en « une pièce fondamentale du système » constitutionnel de Juillet, Bouvet appelle à ce qu'il agisse comme véritable pouvoir exécutif.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. I.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. II

³⁸⁶ *Ibid.*, p. III

avec Rome. Alors que Haller lançait l'anathème sur le monde moderne, Bouvet couvre le catholicisme d'opprobre, « dépassé presque universellement par la civilisation qu'il n'a pu réaliser, [qui] subit la peine d'avoir dévié de la morale chrétienne pour assouvir une ambition toute temporelle »³⁸⁷. La « seule synthèse religieuse qui puisse être présentée de nos jours à la société française » consisterait en une « sociabilité évangélique » qui soulage son « besoin d'amour, de mœurs, et de direction »³⁸⁸.

L'Évangile chrétien n'est donc pas abandonné, mais résolument purgé de ses dogmes et des superstitions mystérieuses, que le clergé catholique réfuterait lui-même s'il n'était pas engoncé dans ses préceptes d'infailibilité et d'immutabilité. Insensiblement, les prêtres se dirigeraient vers les idées philosophiques et morales, Bouvet citant Xavier de Ravignan, Théodore Combalot et Henri Lacordaire, qui relativisent le célibat, la confession auriculaire ou le droit divin³⁸⁹. L'Église catholique serait une coquille vide

L'accès que peut encore trouver le prédicateur prouve seulement ce que nous avons pour but d'établir dans ce livre, c'est-à-dire que du jour où l'élément chrétien sera dépouillé des superfétations catholiques, la doctrine évangélique ne rencontrera plus d'obstacles sérieux à sa propagation³⁹⁰.

C'est parce que son clergé évoluera nécessairement vers une nouvelle synthèse chrétienne sans orthodoxie que le catholicisme ne pourra être la religion de l'avenir. Bouvet reproche à Guizot de tenter de réveiller un mort, par pure volonté d'enrayer la mutation des vérités religieuses traditionnelles vers une morale rationaliste dénuée des superstitions. Le journaliste républicain est persuadé que si Guizot défend les intérêts du catholicisme, c'est parce qu'il craint tant l'action de la liberté sur l'ordre qu'il espère pouvoir exploiter l'autorité inséparable de l'image reçue du catholicisme :

Le catholicisme a l'esprit d'autorité. C'est l'autorité même systématiquement conçue et organisée. Il la pose en principe et la met en pratique avec une grande fermeté de doctrine et une rare intelligence de la nature humaine [...] Le catholicisme est la plus grande, la plus sainte école de respect qu'ait jamais vu le monde. La France s'est formée à cette école, malgré l'abus qu'ont fait souvent de ses préceptes les passions humaines³⁹¹.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. IV

³⁸⁸ *Ibid.*, p. VI.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. VII. Ravignan est un jésuite qui cherche à atténuer les attaques virulentes de Michelet et Quinet, cherchant à leur rétorquer que son ordre est susceptible de s'accorder avec son époque. Combalot s'est séparé de Lamennais dès sa rupture avec le pape et envisage de lier philosophie et catholicisme, alors que Lacordaire, devenu dominicain lors d'un voyage à Rome, contribue à restaurer cet ordre en France.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. VI.

³⁹¹ [François Guizot], « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France », art. cit., p. 203-204. On retrouve l'idée d'un catholicisme comme religion morte dans le cours d'Edgar Quinet sur la Révolution, en 1846, ainsi que le note Marcel Du Pasquier, « Edgar Quinet et la pensée protestante en Suisse romande (Ernest Naville, Charles Secrétan, Merle d'Aubigné, Ferdinand Buisson) », *Revue de théologie et de philosophie*, 1958, vol. 8, p. 2.

L'analyse que Guizot fait du catholicisme comme école de respect et d'autorité morale bénéfique à la nation, Bouvet la renie entièrement et la juge surtout dangereuse. Peu importe ses dires et ses intentions, Rome voudrait tout englober et viole l'indépendance des deux sphères. Il reproche au ministre de se fourvoyer en raison des obstacles qu'il éprouve pour appliquer son programme politique. Partir de l'hypothèse que le catholicisme accepterait la cohabitation avec l'État et l'absence d'ingérence ne serait qu'un moyen de conserver en France le ferment que les partisans du retour au despotisme emploieront à leur avantage.

Si Bouvet promeut le retour à un christianisme primitif fondé sur l'Évangile, il ne fait pas du protestantisme la nouvelle synthèse chrétienne. Par conséquent, la théorie de l'indépendance et de la collaboration de l'Église et de l'État est rejetée : il serait du ressort de la philosophie de se substituer aux anciens cultes, car elle a « de nouveau proclamé la fraternité des hommes, et saisi le burin pour graver dans notre constitution l'égalité évangélique » en réhabilitant le véritable message des Écritures³⁹².

Un « système de conciliation » entre diverses Églises concurrentes est repoussé : en définitive, une doctrine doit prévaloir pour produire l'unité des croyances et des principes de gouvernement revendiquée par Bouvet³⁹³. Le pluralisme et les variations que Guizot salue scandalisent au contraire Bouvet. Du protestantisme, du catholicisme et de la philosophie, il ne considère que cette dernière comme réellement moderne et les hérésies, dont le protestantisme, auraient effectué leur rôle dans l'histoire, mais leur action serait désormais terminée³⁹⁴. En outre, comme la France n'a pas connu l'étape de la Réforme à la manière d'autres États de l'Europe, c'est à la philosophie de réorienter la nation vers les véritables principes chrétiens et « dogmatiser ce système » rationaliste par la lutte contre « l'action occulte du catholicisme, un ennemi dangereux [pour] la liberté réalisée dans les institutions civiles »³⁹⁵.

L'argumentaire de Bouvet n'est pas surprenant : considérant la religion traditionnelle et orthodoxe comme « artisan du passé [et] obstacle à tout perfectionnement dans les mœurs et dans la société », elle ne saurait être une solution d'avenir. Les socialistes, les radicaux et les républicains les plus exaltés partagent ce point de vue : le protestantisme orthodoxe leur paraît suranné, alors que le protestantisme libéral pourrait se fondre dans le rationalisme philosophique. L'ennemi serait donc le catholicisme.

³⁹² F. Bouvet, *Du catholicisme, du protestantisme, et de la philosophie en France*, op. cit., p. 10.

³⁹³ *Ibid.*, p. 11-13.

³⁹⁴ Sur l'affection des socialistes pour les hérésies, Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit.

³⁹⁵ F. Bouvet, *Du catholicisme, du protestantisme, et de la philosophie en France*, op. cit., p. 408-410.

Par conséquent, les réactions les plus originales aux articles de Guizot proviennent de son propre camp confessionnel, interloqué par ce soutien affiché au vieil adversaire catholique romain. Pour résoudre le défi de l'accord entre liberté et autorité, le protestantisme leur présentait la synthèse idéale du passé et du présent, comme le soulignait Athanase-Charles Coquerel lorsqu'il prenait la rupture entre Lamennais et le pape pour glorifier l'avenir radieux du protestantisme. Libéral, défenseur de l'Église nationale et du régime concordataire face aux évangéliques, Coquerel se décide ainsi à répondre à son illustre coreligionnaire et à « être pris, moi, ministre de la religion, en flagrant délit de politique »³⁹⁶.

En réalité, Coquerel est un habitué des controverses intellectuelles médiatisées par les journaux et le combat pamphlétaire, mais il s'en tient d'ordinaire à défendre les lois concordataires et l'Église nationale³⁹⁷. Pasteur de Paris, Coquerel s'en prend aux orthodoxes qui, notamment par le biais d'Henri Lutteroth et du journal *Le Semeur*, s'opposent à un projet d'ordonnance du gouvernement pour compléter le système ecclésiastique établi en 1802. Les revivalistes dénoncent une ingérence de l'État dans le régime intérieur des Églises réformées, mais aussi la tutelle du gouvernement qui entrave le rayon d'action d'un protestantisme évangélique cherchant à convertir des catholiques et à construire de nouveaux temples³⁹⁸. La question de l'alliance entre l'Église protestante du Concordat et du gouvernement de Juillet prolonge l'opposition doctrinale du pasteur libéral au protestantisme « méthodiste et séparatiste »³⁹⁹. Coquerel affirme ne pas se reconnaître dans « la foi protestante du seizième siècle, mais [dans] celle que nous ont donnée trois siècles de progrès »⁴⁰⁰. Malgré l'animosité qu'il éprouve pour l'orthodoxie et « l'exclusisme » des dissidents, Coquerel estime que tous les réformés ont intérêt à fournir une réponse officielle à François Guizot. Ce que craint le pasteur, c'est que l'appui du ministre à l'Église catholique soit exploité comme la preuve d'une faiblesse d'un protestantisme hexagonal pourtant actif et optimiste :

L'attention de la France vous a suivi de la chaire du professeur d'histoire à la tribune et au banc des ministres. Cependant, je me trompe étrangement si c'est le professeur, le député, le ministre,

³⁹⁶ Athanase Coquerel, *Lettre à M. Guizot, membre du consistoire de l'Église réformée de Paris, sur son article de la Revue française intitulé : Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France*, Paris, Abraham Cherbuliez, 1838. Une affirmation semblable chez Jean-Jacques Hosemann, qui explique faire une histoire de Luther avant tout pour répliquer à la polémique catholique. Cité par A. Encrevé, « Image de la Réforme chez les protestants français », art. cit., p. 185. Jean-Jacques Hosemann, *Est-ce dans l'Église catholique-romaine ou dans l'Église chrétienne-protestante que le christianisme est le plus purement réalisé ? Extrait de la Revue Théologique*, Montauban, Lapie-Fontanel, 1841.

³⁹⁷ Athanase Coquerel, *Lettre à un pasteur sur le projet d'ordonnance portant règlement d'administration pour les Églises réformées*, Paris, Abraham Cherbuliez, 1840.

³⁹⁸ Henri Lutteroth, *Lettre d'un laïque à un pasteur, sur le projet d'ordonnance portant règlement d'administration pour les Églises réformées*, Paris, Risler, 1840.

³⁹⁹ A. Coquerel, *Lettre à un pasteur*, op. cit., p. 7.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 3.

ou le simple protestant qu'on a le plus écouté, assignant au catholicisme français sa place dans la patrie et sa destinée dans l'avenir. Membre du consistoire de la première église réformée du pays, il semble naturel que vos opinions sur ce grave sujet soient prises pour celles de vos coréligionnaires, et nous représentent fidèlement auprès de nos concitoyens catholiques. J'ai pensé que cette considération m'autorisait assez à essayer de vous réfuter⁴⁰¹.

Coquerel se fait un devoir de répondre à Guizot, notamment sur le fait que la France ne deviendra pas protestante. L'aspiration des protestants à rayonner sur le royaume se voit en effet directement contredite. Or, pour lui, le fossé entre le catholicisme et le gouvernement représentatif serait bien trop difficile à franchir pour que le futur de la France s'inscrive dans l'alliance avec le catholicisme : l'alternative ne peut être que le protestantisme ou le radicalisme révolutionnaire. Coquerel dégage une incompatibilité fondamentale, similaire à celle que soulignait Bouvet : la « doctrine de l'autorité ou de l'infaillibilité » serait impossible à relativiser et la solution de l'indépendance des deux sphères reste un vœu pieu face à l'intransigeance de Rome⁴⁰². Même par une uniformité factice, sa prétention à l'unité pousse la papauté dans le sens contraire du libéralisme et du protestantisme raisonnés :

En d'autres termes, dans le catholicisme, l'église pense pour tous ; dans le protestantisme, chacun pense pour soi ; la conséquence inévitable est que l'église romaine tend à l'unité, et se trouve forcée de la maintenir, du moins en apparence, tandis que le protestantisme est le christianisme individualisé et laisse chaque chrétien tirer librement sa foi et son culte de l'évangile, et choisir librement l'église à laquelle il se rallie⁴⁰³.

Contre le christianisme absolu, le protestantisme offre un culte individualisé, porté sur la seule étude de la Bible comme autorité infaillible. On ne pourrait pas forcer Rome à rester dans sa sphère, comme Guizot le suppose trop facilement. À terme, le précepte d'infaillibilité catholique entrera *nécessairement* en conflit avec le gouvernement. Ce conflit ne pourrait survenir dans le protestantisme, qui transige avec la faillibilité en donnant la seule autorité à l'Écriture.

Coquerel ne se « dissimule nullement la gravité de cette assertion » et rend attentif à l'« antipathie nécessaire qui existe entre la foi catholique et notre organisation sociale »⁴⁰⁴. Il s'en désole certes, mais il indique que la nature du catholicisme fait qu'il « ne peut consentir à l'organisation que la société moderne s'est donnée ». Reconnaître les systèmes libéraux, l'homme catholique ne peut le réaliser « sans se renier, sans forfaire à ses titres, sans se placer

⁴⁰¹ A. Coquerel, *Lettre à M. Guizot, op. cit.*, p. 6.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 7.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

sous le coup de ses propres anathèmes »⁴⁰⁵ : il vaudrait donc mieux qu'il quitte son Église pour accepter la modernité.

Comment harmoniser les lois françaises et les lois catholiques ? Comment prendre une décision sur l'Église catholique sans qu'elle s'y oppose en estimant qu'on risquerait de toucher à son dogme ? Les inconvénients semblent s'accumuler et Coquerel pointe que la papauté préfère se complaire dans son état stationnaire⁴⁰⁶. Pourquoi, dès lors, chercher à s'allier exclusivement à un catholicisme dont la nature est intolérante et qui aspire invariablement à être un corps étranger dans la nation ? Au contraire du protestant qui parviendrait à faire la part des choses, le catholique ne peut supporter l'impartialité étatique en matière religieuse, puisqu'il n'existe pas de salut hors de l'Église visible et papale :

Il est donc constant, par les dernières décisions émanées à ce sujet du Saint-Siège, que, fidèle à son principe d'infailibilité, qui ne permet de transiger sur aucun point, la foi catholique voit l'enfer hors de son église, il me semble alors qu'elle est tenue, ne fût-ce que par pure charité, de considérer comme d'impies et d'indignes obstacles toute puissance, toute charte, toute loi civile qui gêne son action et qui enchaîne son prosélytisme à la naissance ou même avant, à la mort ou même après⁴⁰⁷.

Le catholicisme prôné par les collaborateurs de *L'Université catholique* ne serait même qu'une ruse pour « rassurer la France ». Après leur avoir promis l'harmonie des deux pouvoirs, les ordres cléricaux procèderont, ne serait-ce qu'inconsciemment, à « l'assujettissement complet des institutions politiques aux institutions religieuses, [ce] qui est le moins dont puisse se contenter l'église qui exige un asservissement complet de la raison à l'infailibilité »⁴⁰⁸. Comment contenir de telles menées ? Deux raisons sont évoquées par Coquerel. La première porte sur la primauté des lois françaises :

Mais je crois avec une égale tranquillité de persuasion, que la France sera toujours assez forte pour contenir les empiétements du catholicisme ; cela suffit. La loi, alors, ne sera point athée ; elle sera laïque, et le moyen de cette paix nécessaire, qui devient plus nécessaire chaque jour, n'est donc pas, selon moi, l'impossible délimitation de la vie religieuse et politique, l'impossible séquestration des pouvoirs de l'une et de l'autre dans leurs sphères respectives, mais simplement la volonté nationale⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ J. Baubérot, « Protestantisme et Révolution », art. cit., p. 15 ; Sur les rapports équivoques du protestantisme au politique, cf. J.-P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 65. Un « lien de convenance » plutôt qu'un lien nécessaire identifié par exemple, en 1928 déjà, par Maurice Neeser, dans un article où il répond aux polémiques renouvelées par l'Action Française de Charles Maurras et l'un de ses partisans suisses, Noël Vesper. Maurice Neeser, « Protestantisme et Démocratie », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1928, vol. 16, n° 68, p. 205-222.

⁴⁰⁶ A. Coquerel, *Lettre à M. Guizot*, op. cit., p. 16-17.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 21.

Le droit français permet ainsi de se passer de l'expulsion du clergé telle qu'en 1790, mais de mettre des bornes à l'action néfaste des ecclésiastiques sur la modernité. Coquerel estime que l'État doit laisser les catholiques ouvrir des écoles en France et qu'il peut même autoriser les jésuites ou les dominicains car, soumis à la législation, ils s'ouvrent à la discussion avec l'éducation nationale et les autres cultes pour réduire leurs superstitions. Au final, tout se passe comme si la foi catholique romaine allait s'éteindre d'elle-même, insensiblement⁴¹⁰.

La deuxième raison à l'endiguement du catholicisme et à la réduction des superstitions, Coquerel la voit dans l'action persuasive, retenue, discrète et prudente du protestantisme. Alors que l'habitus catholique est incapable de faire abstraction de la foi et empêche l'alliance cherchée par Guizot, la supériorité du protestantisme en fait une autre solution optimale à la confrontation spirituelle avec Rome⁴¹¹. Coquerel oppose ainsi le citoyen protestant au catholique, impuissant à raisonner « *toute foi à part* »⁴¹². Comme la croyance du catholique réside dans la foi en l'autorité de l'Église, il ne peut « sortir de son église, qu'il croit universelle, pour venir applaudir à nos institutions civiles, qu'il regrettera toujours de n'y point voir enclavées ». Au contraire, le protestant a l'Écriture-Sainte pour seule autorité morale : « l'église, c'est sa bible ouverte devant lui, et quand la société civile s'organise, en opposition, selon lui, avec l'évangile, le protestant dit : Elle se trompe ; il faut travailler à l'éclairer. Pour le catholique, l'église, c'est Rome ; c'est la bible expliquée par l'autorité ; c'est l'infaillibilité qui décrète la foi ». Face à une société civile qu'il juge contraire à ses dogmes, le catholique n'aurait donc d'autre choix que de se taire ou de rompre et se lancer dans l'imagination de nouveaux systèmes de croyances. L'affaire Lamennais est exploitée pour l'illustrer :

Les écrits et les voyages du prêtre célèbre dont vous condamnez, avec une éloquence qui ne craint point la sienne, « les rêves d'indépendance absolue, les frissons de fièvre démocratique, » viennent à l'appui de toute mon argumentation. Ce curieux épisode de l'histoire du catholicisme moderne a eu pour cause unique l'impossibilité de faire naître quelque sympathie réelle et de bon aloi entre un catholicisme pur et le principe de la société moderne⁴¹³.

L'exemple de l'ancien champion de l'ultramontanisme devenu paria serait la preuve de la force répulsive d'un catholicisme ouvertement opposé au progrès⁴¹⁴. Ce qui conforte néanmoins l'optimisme de Coquerel est que les individus dotés de sagesse et de raison passeront

⁴¹⁰ P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 57.

⁴¹¹ A. Encrevé, « Le rôle de Guizot dans les questions protestantes, sous le Second Empire », art. cit., p. 356.

⁴¹² A. Coquerel, *Lettre à M. Guizot*, op. cit., p. 25. Sur cette dissociation des deux natures en un seul homme, cf. T. Maissen, « Facetten des Überkonfessionellen », art. cit., p. 71. Yves Bizeul, *Glaube und Politik*, Wiesbaden, Springer, 2009.

⁴¹³ A. Coquerel, *Lettre à M. Guizot*, op. cit., p. 26.

⁴¹⁴ P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 1038 ; A. Encrevé, « Le rôle de Guizot dans les questions protestantes, sous le Second Empire », art. cit.

graduellement au protestantisme en s'appuyant sur l'examen consacré dans le régime représentatif et dans les sciences :

Ce qui me rassure enfin, c'est que le protestantisme ne périra point en France ; avec vous, Monsieur, je le crois ; mais il m'est impossible d'adopter la seconde partie de votre prédiction, que la France ne deviendra point protestante. Ce mot m'a causé une vive surprise ; je me suis arrêté dans ma lecture, comme le voyageur s'arrête, se demandant s'il a perdu son chemin⁴¹⁵.

En raison de sa croyance dans le principe d'une adhésion individuelle à la religion, tel que prôné par le protestantisme moderne, l'allégation de Guizot étonne Coquerel. Elle renforcerait le christianisme collectif, dévoyé et faussement unitaire que professe le catholicisme. Or, dans le monde moderne et libéral, où les individus sont libres, la seule manifestation du véritable christianisme réside dans le protestantisme :

Le protestantisme, me suis-je dit, est la seule expression fidèle du christianisme, fidèle quant à la liberté : avant lui, dans le monde, il y avait des religions collectives pour les masses, et point de religion personnelle, laissant chaque conscience, chaque foi libre de s'allier à celles qui lui répondent ; ce caractère admirable appartient à l'évangile, et le protestantisme est le christianisme individualisé⁴¹⁶.

La religion de l'individu libre et de la liberté d'adhérer à la foi en dispute à celle de l'autorité absolue et du collectif : pourquoi un membre du consistoire de Paris pourrait-il proférer un mot « qui semble vouer à l'erreur tous les siècles futurs de la France : la France ne deviendra point protestante ! » ? Coquerel est convaincu que l'avenir de la France est protestant. Ainsi, il estime que c'est en raison de la modalité évoquée par Guizot qu'il y a méprise. En effet, on ne pourrait rallier un pays à la Réforme par des conversions massives et collectives. Toutefois, comme il s'agit d'accorder la liberté de conscience à tous et de garantir la liberté de culte, Guizot n'aurait pas à postuler l'impossibilité pour la France de devenir protestante, et il devrait plutôt laisser les Églises opérer leur prosélytisme discret par une action sur chaque subjectivité :

Après réflexion, il m'a semblé, Monsieur, que cette pensée exprimait seulement, ou ce dédain du dogme et du rite qui est aujourd'hui le système de quelques esprits, ou la conviction que la France n'adopterait point le pur christianisme au moyen d'une réforme semblable à celle du seizième siècle, et arriverait à être vraiment chrétienne, sans passer par un protestantisme, c'est-à-dire par la nécessité de protester⁴¹⁷.

Il n'est pas question d'une adoption immédiate et brutale de la Réforme, qui rappellerait la déchristianisation de l'an II ou l'intolérance du XVI^e siècle. Coquerel affirme que, au siècle

⁴¹⁵ A. Coquerel, *Lettre à M. Guizot, op. cit.*, p. 28.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

de la liberté des Modernes, le passage s'effectue dans le respect de la conscience de chacun et de l'indépendance des sphères politiques et religieuses : la référence à la régénération progressive plutôt qu'à une révolution subite est limpide et imprime sa marque à l'analyse historique de Coquerel. En effet, ce dernier signale que « la réformation du seizième siècle ne doi[t] point recommencer ». D'une part, « elle continue sous nos yeux, comme elle peut continuer dans notre siècle », étant donné qu'elle se définit par son progrès. D'autre part, ce n'est pas à l'État de décréter une religion nationale et uniforme : cela consisterait en un affront à ces trois siècles de perfectionnement moral lors desquels la place de l'homme a été réhabilitée. Surtout, en promulguant une religion d'État, le gouvernement ne peut s'assurer que les hommes professent sincèrement leur religion :

Oui, sans doute, le temps des Luther est passé pour les cloîtres, comme celui des Henri VIII pour les trônes et des Calvin pour les républiques. Je serais désolé de voir les grands et petits conseils des cantons suisses, les bourguemestres et échevins des villes d'Allemagne ou de Hollande, les états-généraux et les parlemens, délibérant sur la question de savoir si la messe sera abolie, et si le prêche sera ouvert. Des corps politiques, décidant à la majorité les questions religieuses du pays, ne sont possibles qu'en un siècle sans liberté, et seraient l'anomalie la plus absurde chez des peuples libres⁴¹⁸.

Être libre ne revient pas à voter démocratiquement et collectivement l'établissement d'une nouvelle religion. Un régime fondé sur les droits individuels ne pourrait se permettre un tel amalgame des choses des hommes et des choses de Dieu, tel que le firent les premiers réformateurs en cherchant l'appui du magistrat civil à l'instauration de leur Église. Si l'Europe penche vers le protestantisme, c'est vers une religion moderne et raisonnée, adaptée au XIX^e siècle et à ses valeurs :

L'âge des révolutions religieuses est fini ; mais, en revanche, l'âge des progrès religieux est commencé, et si j'ose, Monsieur, opposer un oracle au vôtre, voici le mien : Je crois fermement que la France est destinée à s'avancer lentement, insensiblement, non sans erreur quelquefois, mais toujours sans secousse, vers le protestantisme, c'est-à-dire vers le christianisme librement cherché dans la révélation et librement organisé dans l'état. Je crois que la France est en chemin vers ce dénouement divin du grand drame de la réforme⁴¹⁹.

Les velléités catholiques actuelles ne seraient que le contrecoup d'une « tendance tacite de la nation vers nos doctrines »⁴²⁰. Alors que Lamennais, en 1816, jugeait la création de la Société biblique de Paris comme un spasme voilant le décalage du protestantisme avec son époque, c'est Coquerel qui, en 1838, prophétise la mort du catholicisme et « les signes éclatans

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 31.

de ce progrès immense et les premières lueurs de ce grand jour de la vérité »⁴²¹ ! Le siècle est bien favorable au protestantisme qui, au contraire de son vieux rival, n'« pas dit son dernier mot ». Coquerel évoque son espoir de constater de nombreuses conversions personnelles en affirmant qu'on « ne convertira point la France ; mais elle se convertira ».

Selon le pasteur, tout individu, même catholique, qui fait usage de sa raison serait un protestant qui s'ignore : dès que le croyant cherche à s'approprier sa religion plutôt que de la recevoir « toute faite », comme l'a fait Wessenberg dans le diocèse de Constance, il penserait en protestant⁴²². Il reçoit en effet un christianisme personnel et n'adhère pas à une doctrine professée par une autorité humaine à laquelle se soumettre, qu'elle se trouve à Rome ou dans la Genève du XVI^e siècle que les méthodistes et les partisans des Confessions de foi voudraient faire revivre.

Le méthodisme serait, selon Coquerel, coupable d'un prosélytisme trop hâtif et exclusif, qui envisage d'accélérer une situation déjà bien engagée : pour Coquerel, il suffirait aux protestants de rester patients et « d'accompagner théologiquement la modernité culturelle »⁴²³. Temps de passage vers le christianisme véritable, le XIX^e siècle doit définitivement accorder la raison et la foi pour résoudre le malaise social que perçoivent conjointement Guizot, Coquerel et Bouvet :

et si, enfin, les plaies sociales du moment naissent précisément de cela seul que nous sommes siècle de transition, de l'évangile catholique, qui veut la domination, à l'évangile protestant, qui ne veut que la liberté... certes, Monsieur, vous avez raison : ranimer la vie religieuse est l'œuvre qui nous appelle tous. Mais est-ce donc servir la cause de ce grand progrès religieux et social, que de prendre, comme écrivain, le catholicisme sous votre protection, et de lui signer, de votre main protestante, un brevet de perpétuité en France ? Quel autre service vous rendriez, Monsieur, et à la politique, et à la religion, en élevant votre voix puissante pour engager tous ceux de nos concitoyens que la charte compte dans sa majorité fort douteuse de catholiques, à mettre la main sur la conscience, à se demander s'ils le sont vraiment et sincèrement, et s'ils ne le sont pas, à faire acte de bons citoyens et de bons chrétiens, en renonçant à cette hypocrisie officielle ou à cet indifférentisme fatal, qui laisse « l'esprit flottant et le cœur si vide »⁴²⁴.

Dans la réfutation que Coquerel fait de la politique ecclésiastique prônée par Guizot, trois termes attirent l'attention : la référence à la religion collective, l'autorité infaillible et le paganisme. Pour Coquerel et ses coreligionnaires, nonobstant leurs divergences de vues sur la tolérance et sur l'évangélisation, ces trois notions se retrouveraient autant dans le catholicisme que dans le socialisme ou le radicalisme. Par le terme de paganisme, ils opposent la foi

⁴²¹ *Ibid.*, p. 30.

⁴²² *Ibid.*, p. 37. Sur cette « appropriation personnelle de la religion », cf. Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 11.

⁴²³ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 316.

⁴²⁴ A. Coquerel, *Lettre à M. Guizot*, op. cit., p. 40-41.

multitudiniste des religions d'État antiques et des démocraties qu'ils redoutent à leur adhésion à une foi individualisée et accordée aux régimes libres et représentatifs. Le paganisme est un moyen de dénoncer l'affiliation forcée à une croyance, parfois par des votes majoritaires qui s'imposent aux convictions personnelles et lissent hypocritement les divisions⁴²⁵. Or, pour les protestants évangéliques et réveillés, les Églises nationales protestantes, en restant sous la tutelle de l'État, s'exposent potentiellement aux incursions d'un paganisme réitéré par les rationalistes qui renient le dogme et les mystères. La religion serait ainsi livrée à un État radical ou socialiste, qui perpétuerait la confusion entre Église et État telle que constatée dans les premières années de la Réforme.

La confrontation à l'histoire de leur propre confession s'intègre donc aux problèmes d'actualité de ces protestants qui, afin de contrer les écarts de la démocratie, donnent à leur religion une mission d'apaisement, mais qui peinent à s'accorder sur la manière selon laquelle le protestantisme prévaudra et résistera aux néo-jacobins. Agénor de Gasparin généralise ces descriptions et les porte indifféremment à la France et à la Suisse. Il en fait un observatoire de la lutte entre le principe païen et chrétien dans l'histoire, mais aussi un laboratoire de la création d'Églises libres et indépendantes de l'État. Seules ces dernières seraient aptes à combattre spirituellement la démocratie temporelle que les révolutionnaires cherchent à établir sans égard pour la naturalité des régimes politiques de chaque nation, d'ordonnance divine. Fils d'un ministre de l'Intérieur et pair de France très lié à François Guizot, Gasparin déplore la coopération étroite de l'État et de l'Église que prône Guizot, car elle mettrait trop de bornes à son action stabilisatrice et réductrice de la menace du catholicisme et du radicalisme : « Je n'admets pas qu'elle soit plus assujétie au gouvernement civil, plus *citoyenne*, en un mot, que le catholicisme ; et il me semble qu'en refusant de *s'adosser au pape*, elle ait fait choix d'un point d'appui plus solide. – Elle s'est adossée, non au pouvoir temporel, mais à la Bible »⁴²⁶.

⁴²⁵ Agénor de Gasparin, *Lettre à M. Athanase Coquerel, l'un des pasteurs de l'église réformée de Paris, sur le projet d'ordonnance portant règlement d'administration pour les Églises réformées*, Paris, René, 1840, p. 23.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 7.

Pluralisme et paganisme dans le passé protestant

La tolérance est une maxime excellente pour les gouvernements, qui ne doivent pas mettre le bras séculier et la contrainte matérielle au service de la religion. Mais quand il ne s'agit que du prosélytisme pacifique, de la conviction des esprits et de la conversion des cœurs ; être tolérant, c'est ne pas croire, ou ne pas aimer⁴²⁷.

Dans l'Église, où la vérité est par essence unique, admettre deux opinions contraires n'est pas envisageable. Comme l'Église et l'État sont séparés et que l'autorité civile tolère les cultes, ces derniers peuvent librement se mesurer et le véritable protestantisme prévaudra sur le rationalisme, le catholicisme, le radicalisme ou le socialisme. Agénor de Gasparin l'explique en 1840 à Athanase-Charles Coquerel pour combattre le projet d'ordonnance sur l'organisation de l'Église protestante française⁴²⁸.

Maître des requêtes au Conseil d'État, Gasparin reproche à la législation envisagée de restreindre l'activité du protestantisme évangélique : alors qu'il aurait sorti la religion de son « sommeil léthargique »⁴²⁹, le prosélytisme des orthodoxes est endigué par les pasteurs libéraux de l'Église concordataire⁴³⁰. Il dénonce la tendance de ces derniers à livrer le dogme à la raison pour adapter la Bible « au goût d'une société qui s'abstient des crimes punis par le code »⁴³¹. Peu importe les « considérations mondaines », c'est la véritable discipline qui devrait permettre des conversions personnelles en France, après une évangélisation pacifique. Seul le protestantisme réveillé serait une digue aux néo-jacobins, pendant que la foi de Coquerel subit toujours le « souvenir du protestantisme d'alors qui pèse encore sur le protestantisme d'aujourd'hui ». Les revivalistes auraient rendu au protestantisme sa réputation de religion plutôt que de « philosophie morale assez sage », tandis que l'Église nationale de Coquerel, dont la tendance libérale n'enseigne « rien qu'on puisse accepter ou rejeter à son gré », n'est pas un obstacle aux néo-jacobins⁴³².

Face aux restrictions que suppose l'alliance du pouvoir civil avec une Église nationale aux penchants rationalistes, Gasparin propose de quitter « l'église établie » et d'entrer en

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴²⁸ Patrick Cabanel estime que vers 1850, sur environ 36 millions d'individus, les protestants sont 850 000. Patrick Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 18.

⁴²⁹ A. de Gasparin, *Lettre à M. Athanase Coquerel*, op. cit., p. 10.

⁴³⁰ Bernard Delpal, « Le colportage religieux genevois à destination de la France au XIX^e siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 2003, n° 90-91, p. 47-68.

⁴³¹ A. de Gasparin, *Lettre à M. Athanase Coquerel*, op. cit., p. 11.

⁴³² *Ibid.*, p. 12. Voir également, suite à cette *Lettre à M. Athanase Coquerel* rédigée par Gasparin, une réplique que lui adresse le pasteur nîmois Joseph Martin-Paschoud, *Lettre à M. Le Cte Agénor de Gasparin sur le méthodisme*, Paris, Abraham Cherbuliez, 1840. Il annonce s'étonner des accusations infondées du Corse et critique virulemment son approche, ainsi que celle d'Adolphe Monod, qu'il considère comme le paroxysme d'une orthodoxie où la réflexion serait interdite au fidèle. Jean-Jacques Hosemann, *De l'immuabilité de la doctrine évangélique*, Paris, Meyrueis, 1854.

dissidence⁴³³. Avec des Églises libres et indépendantes, on trouvera une solution plus commode qu'une réforme de l'Église officielle de l'intérieur : un colportage actif, et surtout orthodoxe, mettra les libéraux devant le fait accompli. Avec Coquerel, Gasparin partage la conviction que, tôt ou tard, la France deviendra protestante. Or, il refuse qu'elle adopte l'espèce de philosophie morale rationalisante des protestants libéraux, incapables de contrer efficacement la menace des sacralités nouvelles que portent les socialistes et les républicains. C'est un dogme chrétien et immuable que les véritables religionnaires devront opposer aux néo-jacobins⁴³⁴, pas « un protestantisme à sa mesure »⁴³⁵, forgé sans règle, qui risquerait de dégénérer en croyance alternative :

[Nous] savons que le protestantisme n'est ni la religion de Calvin, ni celle de Luther, ni celle d'aucun de nous ; le protestant ne *fait* pas ses convictions, qu'il ne le *choisit* pas non plus, qu'il les trouve dans la Bible et les accepte toutes, parce qu'il a commencé par reconnaître dans la Bible une révélation de Dieu ; qu'il humilie sa raison ; qu'il accomplit des sacrifices auxquels répugne profondément l'homme naturel ; que, loin de jouir d'une prétendue indépendance, loin d'obéir aux caprices du sens individuel, il croit ce qui lui semble incroyable, *parce que cela est écrit* ; il exécute ce qui lui paraît le plus contraire à son vrai bien, *parce que cela est écrit* ; qu'en un mot, il ne se reconnaît qu'un seul droit, celui *de lire et d'obéir*⁴³⁶.

Gasparin ne nie pas l'importance de la subjectivité et d'une appropriation personnelle de la foi : convertir un État par décret officiel est unimaginable. Le droit à l'examen individuel, pour lire l'Écriture, est bel et bien reconnu, mais il est strictement borné pour que le fidèle obéisse, par la suite, à une règle obligatoire sans renier certains mystères, dont la divinité de Jésus-Christ relevant de la Trinité. Comme son antagoniste, il voit dans le protestantisme un christianisme individuel, opposé à la foi collective à laquelle il objecte « un individualisme universaliste qui incite à l'action »⁴³⁷. Or, sa piété est plus dogmatique, sentimentale et ostentatoire, car elle est chargée de contrer efficacement la progression du mouvement démocratique, radical et socialiste des années 1840. À la manière du protestantisme éclairé du XVIII^e siècle, le protestantisme libéral risquerait d'avoir sa part dans l'éclatement d'une nouvelle révolution s'il persistait à conserver sa proximité avec les pensées rationalistes qui relativisent le dogme, à ne pas humilier sa raison.

Député pour la Corse entre 1842 et 1846, Gasparin critique la tutelle du gouvernement, malgré l'amitié entre son père Adrien de Gasparin et François Guizot, avec qui sa famille

⁴³³ Agénor de Gasparin, *Réponse à la brochure de M. le pasteur Adolphe Monod*, Paris, Marc Ducloux, 1849, p. 84.

⁴³⁴ Jean-Jacques Hosemann, *Conduite à tenir à l'égard des membres indifférents de nos églises*, Paris, Delay, 1840.

⁴³⁵ J. Baubérot, « Réforme et esprit républicain », art. cit., p. 25.

⁴³⁶ A. de Gasparin, *Lettre à M. Athanase Coquerel*, op. cit., p. 12.

⁴³⁷ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 289.

partage la même aversion pour l'établissement du suffrage universel dans l'État. Si, dans les Églises libres de professants, le suffrage universel est envisageable, la souveraineté populaire serait loin d'être réalisable dans la France multiconfessionnelle. Pour l'expliquer et objecter l'individualisme du protestantisme véritable au multitudinisme des Églises nationales collectivistes, le parlementaire multiplie les pétitions et les articles⁴³⁸. Il crée même une Société des intérêts généraux du protestantisme français⁴³⁹.

En filigrane de ces prises de position, on lit une réflexion sur le gouvernement ecclésiastique protestant et sur la relation de cette Église à l'État, qui suscite un regard sur le passé protestant. Dans le cadre de ces raisonnements, Gasparin se mesure à la manière d'adhérer à la foi réformée et intègre les phénomènes de votes majoritaires, sous supervision des États du XVI^e siècle, à la catégorie d'un paganisme opposé à l'authentique christianisme. Ce principe païen se manifesterait dès qu'une Église de professants se compromet avec le siècle et ne respecte pas l'indépendance des deux sphères : menacée par les révolutionnaires en restant adossée au pouvoir civil, l'Église nationale de Coquerel risquerait d'être démunie face aux incursions d'un tel précepte.

Lorsque Gasparin et Coquerel relatent l'adoption de la Réforme par le vote en Suisse, désignée par le terme de *Plus*, l'historiographie en a gardé la trace. Dans l'*Histoire de la révolution religieuse, ou de la Réforme protestante dans la Suisse occidentale* de 1839, Charles-Louis de Haller l'évoque⁴⁴⁰. Au détour de plusieurs volumes de l'*Histoire de la Réformation de la Suisse*, publiés en 1728 par le pasteur vaudois Abraham Ruchat et réédités au XIX^e siècle, on trouve des mentions de communautés embrassant la Réforme « à la pluralité des voix »⁴⁴¹. Dans sa notice du *Musée des protestans célèbres*, Georges Boissard indique que, comme la Réforme s'accommode à la forme de gouvernement, elle « ne pouvait pas plus introduire la monarchie dans les cantons helvétiques, qu'elle ne pouvait introduire la démocratie en Suède, en

⁴³⁸ Agénor de Gasparin, *Discours politiques. 1843-1846*, Paris, Calmann Levy, 1881 ; *L'Espérance* est un journal évangélique géré par Napoléon Roussel, dont le rédacteur principal est Jean-Jacques Hosemann.

⁴³⁹ Voir la réponse à ces attaques publiée un mois après la constitution de cette société dans Agénor de Gasparin, Charles-Henri Ver-huël et Jean-Jacques Hosemann, *Société des intérêts généraux du protestantisme français*. 25 mai 1842, Paris, Lambert, 1842.

⁴⁴⁰ Karl-Ludwig von Haller, *Histoire de la Révolution religieuse, ou de la Réforme protestante dans la Suisse occidentale*. Par Charles-Louis de Haller, Paris, Auguste Vaton, 1839. Il fait peu de doute que l'ouvrage du publiciste répond à une réédition de l'Histoire de la Réformation de Ruchat, publiée en 1838 à Genève, chez Girard-Prélaz.

⁴⁴¹ A. Ruchat, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, op. cit. Le terme de pluralité des voix désigne ce que l'on désigne désormais en tant que majorité, cf. Olivier Christin, « La question du vote majoritaire à l'époque de l'Édit de Nantes », art. cit., p. 41 sq.

Angleterre ou en Danemarck. Elle devait en Suisse se régler sur les habitudes républicaines et en subir les inconvénients »⁴⁴².

Or, en 1803, une *Histoire des Suisses ou Helvétiques*, largement inspirée de l'œuvre de Jean de Müller, s'étonne que « dans les bailliages communs, on laisseroit une liberté entière aux habitants de se décider à la pluralité des voix pour ou contre la messe, et que dans cette délibération les jeunes gens seroient admis dès l'âge de quatorze ans »⁴⁴³. L'historien concède que, si la faculté de porter les armes autorisait à participer à de telles votations, « cet âge n'est point certainement encore celui où le grand nombre des hommes est capable de discussions théologiques, si pourtant cet âge existe jamais pour lui ». Dans un mémoire du proposant Jaquemot dont *Le Protestant de Genève* produit des extraits, l'auteur souligne cette étrange originalité de l'introduction du protestantisme en Suisse, où « il fallait encore que la Réforme fût solennellement décrétée par les conseils » :

Or, ici la Suisse offrait un avantage qu'on ne trouvait point dans les autres pays. La démocratie entraînait comme élément essentiel dans la constitution de chaque canton ; les affaires étaient traitées par un conseil nombreux qui représentait la nation entière. Ce n'était point un chef commandant à des sujets, mais des magistrats choisis par les citoyens pour exercer la justice, diriger les affaires publiques, toujours au nom du peuple. Ainsi lorsque une ville renfermait un grand nombre de réformés, l'abolition de la messe était mise aux voix par les magistrats, et si le parti de la Réforme comptait plus de suffrages, la religion nouvelle était décrétée nationale⁴⁴⁴.

L'auteur se rend compte des insuffisances de cette démocratie ancienne servant à décréter une religion nationale. Il estime que cette façon de faire « n'était pas sans doute la plus régulière et la plus satisfaisante possible. La conviction de la foule pouvait n'être que de l'enthousiasme, et non cette persuasion intime qui est le résultat du calme et de la réflexion ». Or, il juge qu'il n'aurait pas été envisageable d'agir autrement au XVI^e siècle : comme l'Église et l'État s'interpénétraient étroitement, le magistrat civil devait s'engager en faveur de la foi et allumer « l'indignation de la foule contre ceux qui la trompaient, pour la décider à rompre ouvertement avec l'ancien culte »⁴⁴⁵.

Pour Gasparin, conserver des Églises nationales perpétue les insuffisances dégagées par le mémoire de Jaquemot. Adhérer sincèrement et personnellement à la foi chrétienne véritable doit s'opérer dans une Église totalement indépendante, que les fidèles intègrent par une

⁴⁴² G. Boissard, « Farel et Viret », art. cit., p. 100.

⁴⁴³ Paul Henri Mallet, *Histoire des Suisses ou Helvétiques, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, vol. 3, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1803, p. 143.

⁴⁴⁴ « Coup d'œil sur la Réformation. Extrait du mémoire historique sur Farel, Viret et Froment, présenté par le proposant Jaquemot au concours ouvert sur ce sujet dans l'auditoire de théologie », dans *Le Protestant de Genève. Journal théologique et religieux*, n° 3, juillet 1835, p. 60.

⁴⁴⁵ « Coup d'œil sur la Réformation », art. cit., p. 61.

profession de foi⁴⁴⁶. Être membre d'une Église nationale en vertu de sa citoyenneté et de sa naissance fait du disciple un croyant par défaut et ne renseigne pas efficacement le fidèle sur les dangers du principe païen prolongé par le rationalisme, le socialisme et le radicalisme. Selon lui, cette entrée dans l'Église n'a pas à s'opérer, comme le posent les autres orthodoxes, par une Confession de foi : manifester sa croyance dans le christianisme individualisé suffit⁴⁴⁷. Ainsi, les communautés ecclésiastiques libres sont peuplées de fidèles affectionnés, sages et instruits, capables de résister aux empiètements du principe païen que subirent les Suisses lorsque leurs magistrats les firent voter sur la religion.

Face aux nouvelles menaces sociales, le gouvernement serait trop timoré en corsetant les Églises protestantes. Gasparin regrette par la même occasion la « prudence des protestants français » qui, en persistant à se maintenir sous la tutelle de l'État, ont « établi parmi nous une sorte d'inviolabilité catholique »⁴⁴⁸. Cette dernière se serait manifestée dans les déclarations fracassantes de François Guizot, que le parlementaire condamne : il faudrait s'attacher activement à convertir les populations catholiques et ne pas soutenir les intérêts de l'Église papale compromise avec la réaction⁴⁴⁹. Réintégrer les laïcs dans les structures de l'Église et ressusciter un synode national permettrait par conséquent de défendre les intérêts des communautés réformées et de réduire les accointances des pasteurs libéraux avec la raison philosophique pour préserver le dogme⁴⁵⁰. En politique, Gasparin est un libéral conservateur qui défend la Charte de 1830 et le suffrage censitaire ; en religion, il est un partisan de l'application du suffrage universel, car un tri s'est opéré lorsque les fidèles sont entrés dans l'Église⁴⁵¹.

Ce paradoxe s'explique par la stricte dissociation qu'il accomplit entre idée nationale collectiviste et christianisme individualisé. La notion de nationalité réduit l'universalisme évangélique en créant des traditions ecclésiastiques qui suivent les frontières des États : la

⁴⁴⁶ S. Fath, *Du ghetto au réseau*, op. cit., p. 122-123.

⁴⁴⁷ A. de Gasparin, *Lettre à M. Athanase Coquerel*, op. cit., p. 19-22. Il estime que tout document de ce type sous-tend un principe obligatoire humain, extérieur aux Écritures, s'approchant par trop du paganisme catholique.

⁴⁴⁸ Agénor de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, Paris, Delay, 1843, p. 3.

⁴⁴⁹ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 298 ; L. Theis, « François Guizot, un protestant très politique », art. cit.

⁴⁵⁰ Baubérot et Carbonnier-Burkard notent que le Réveil tend à s'imposer dès les années 1840, causant un virage « ultra-libéral » chez certains pasteurs qui influencent la pensée laïque de la Troisième République. J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 289. On notera également que la nomination du professeur Strauss, à Zurich, et celle du docteur Zeller à Berne, sont considérées par les évangéliques comme « une guerre déclarée » par les rationalistes libéraux « à la religion révélée ». Agénor de Gasparin, *Christianisme et paganisme. Ou principes engagés dans la crise ecclésiastique du canton de Vaud. Dédié au futur Synode général des Églises réformées de France*, Genève, Paris, Beroud, Delay, 1848, p. 130. Voir une réponse de Coquerel au livre de Strauss, qui tend à faire de Jésus une inspiration morale, dénuée de divinité. Athanase Coquerel, *Réponse au livre du Dr. Strauss La vie de Jésus*, Paris, Marc Aurel frères, 1841. Voir également annexes fig. 15.

⁴⁵¹ A. de Gasparin, *Discours politiques*, op. cit., p. 6 et 324.

protection que ces derniers offrent à l'Église est par conséquent un palliatif impropre au prosélytisme, car il enferme « les diverses portions du grand troupeau autour de divers centres politiques »⁴⁵². L'émulation est neutralisée et la vocation des missionnaires protestants bridée, empêchant le « mouvement général de rénovation des formes de nos églises protestantes ». Toute idée de nationalité religieuse, adossée à la tutelle encombrante du pouvoir civil, dilue la nécessité d'observer la Parole de Dieu et d'y obéir après l'avoir lue :

[L'évangélisme] s'attaque partout aux traditions humaines, aux confessions de foi, aux idées de nationalité allemande, anglaise, française qui séparaient les églises, surtout au principe de l'autorité du gouvernement civil en matière de religion ; mouvement qui ne peut que réaliser dans l'organisation extérieure ce qui existe déjà dans les faits : la substitution d'une grande unité biblique à ces vieilles distinctions usées que les accidents de leurs origines historiques avaient imprimées aux divers produits de la même réformation⁴⁵³.

Il revient au méthodisme prôné par Gasparin de sortir de cet état pour rétablir une piété individualisée et le gouvernement doit en donner la possibilité en décrétant la liberté absolue de tous les cultes : « la séparation absolue serait préférable en France au maintien de l'union nationale »⁴⁵⁴. Les diverses confessions peuvent alors se mesurer pacifiquement et l'authentique protestantisme convertira graduellement les autres croyances à la vérité, faisant en sorte que chacun adhère personnellement à l'Évangile universel plutôt que national. Gasparin partage l'approche du Vaudois Alexandre Vinet, qui juge les Églises compromises avec le monde séculier⁴⁵⁵. Dans une France où le catholicisme est majoritaire et où l'État ferait la « cour » au pape, le protestantisme doit opposer une action efficace et coordonnée par un synode.

D'une certaine manière, Gasparin et Vinet rejoignent Charles-Louis de Haller. Dans les années 1820, le Bernois alertait du risque que les protestants, en l'absence d'autorité capable de maintenir leur unité et la discipline, se réfugient dans la protection intéressée de l'État. Alors que le Bernois appelait à faire cesser cette compromission par l'abjuration, Vinet et Gasparin estiment que le catholicisme interfère lui aussi avec le monde séculier. Le protestantisme réveillé peut toutefois remédier au césaro-papisme en mettant fin au nationalisme ecclésiastique, à la « confusion systématique des deux domaines, celui de la théocratie ou de la

⁴⁵² *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 313.

⁴⁵³ A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 11.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 398. Après des études de théologie, le Lausannois Vinet est professeur à l'Université, tout en déployant une importante activité journalistique. Il réclame la stricte liberté religieuse et la séparation entre Église et État. Jean-Pierre Bastian, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966. L'Église libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016 ; Bernard Reymond, *À la redécouverte d'Alexandre Vinet*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990 ; Robert Leuenberger, « L'Église dans la cité, la cité dans l'Église. Quelques remarques à propos de l'ecclésiologie d'Alexandre Vinet », *Revue de théologie et de philosophie*, 1980, vol. 112, n° 3, p. 271-277.

⁴⁵⁵ B. Reymond, *À la redécouverte d'Alexandre Vinet*, op. cit., p. 273, cite Vinet et les *Questions ecclésiastiques*. Il y affirme qu'il s'agit paradoxalement de faire rentrer la cité dans l'Église pour favoriser l'indépendance des deux puissances.

césaréopapie véritables, celui du seizième siècle »⁴⁵⁶. Cette confusion, il la désigne par le terme de paganisme antique, auquel il oppose le principe chrétien, libre, libéral et individualiste. Si les révolutionnaires et les catholiques avaient disparu, conserver une Église nationale ne serait pas risqué. Or, en ayant « hérité des usages de l'antiquité » et de son « identité parfaite entre les deux domaines du spirituel et du temporel », les Églises du XIX^e font face à l'éventualité qu'elles deviennent des instruments au service d'une idéologie politique⁴⁵⁷.

Ces disciplines idéologiques païennes se réactualisent au cours de l'histoire. Dans un ouvrage plus tardif, Gasparin les repère dans le « paganisme philosophique de Platon »⁴⁵⁸, le « paganisme catholique du moyen-âge », le « paganisme protestant des Etats officiellement réformés », le « paganisme sentimental de Rousseau » ou le « paganisme administratif de l'Empire »⁴⁵⁹. En 1840, celles auxquelles un protestantisme sincère et individualisé doit s'opposer, il les désigne en tant que député conservateur, ouvertement attaché au « règne libéral, pacifique, qui ferme une révolution, et qui la ferme sans recourir à aucun moyen extraordinaire »⁴⁶⁰. Gasparin veut terminer la révolution par la régénération des esprits que suscite le véritable christianisme, pas par un nouveau bouleversement et sa table rase. Or, moins que les royalistes et les réactionnaires, il craint ceux qui menacent ce « règne [libéral] qui a créé non seulement les institutions de l'ordre, mais encore celles de la liberté ». L'idéal de la synthèse orléaniste entre ordre et liberté est mis à l'épreuve par les partisans de « l'extension du suffrage universel »⁴⁶¹, par ces personnages qui préféreraient « se renfermer dans des formules d'extension du suffrage électoral » plutôt que de s'occuper « des grandes questions de liberté pratique »⁴⁶². On retrouve une approche similaire à celle de Guizot, qui imputait le malaise social non aux vices des institutions, mais à l'incapacité des hommes d'accéder à cette sagesse qui permettrait de transformer, sans même le remarquer, le suffrage censitaire en suffrage universel.

Pourquoi combattre si directement le suffrage universel dans l'État et en faire la promotion dans les Églises libres que Gasparin souhaiterait établir ? La raison réside dans le profil des votants et dans le fait qu'ils entrent en conscience dans une Église séparée de l'État. Au contraire de l'État, composé de millions d'individus suivant leur propre intérêt, la profession de foi et l'enseignement des Écritures suscitent un tri initial des « bons » et des « mauvais »

⁴⁵⁶ A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 301.

⁴⁵⁷ A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 303.

⁴⁵⁸ A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. XII

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. XI.

⁴⁶⁰ A. de Gasparin, *Discours politiques*, op. cit., p. 52.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 54.

croyants, qui équivaut d'une certaine manière à un cens⁴⁶³. Ainsi, les individus qui intègrent cette société particulière qu'est une communauté ecclésiastique sont considérés comme doués d'assez de capacités pour se prononcer⁴⁶⁴. Puisque l'Église est strictement séparée de l'État, que le sujet n'est pas le croyant⁴⁶⁵, l'usage du suffrage universel au sein des Églises libres n'a aucun impact sur la société temporelle, pour sa part inapte de sélectionner les individus dotés de sagesse pour juger au nom de l'ensemble⁴⁶⁶. Ce multitudinisme est indissociable de l'État national, alors qu'il disparaît dans les troupes de fidèles, capables de décider unanimement ou de dégager des majorités claires⁴⁶⁷.

Par conséquent, le gouvernement n'aurait pas de raison de souscrire aux « vieilles calomnies » à propos des risques, pour l'ordre public, que supposeraient une réintégration des laïcs et une réhabilitation du suffrage universel au sein des Églises protestantes. Vu que les deux sphères sont expressément séparées, et que les « représentants légaux » du protestantisme ont toujours « maintenu les droits sacrés de la couronne », le christianisme « démocratique et républicain » qu'Alexis de Tocqueville décèle dans le protestantisme n'exerce aucune menace pour le régime séculier :

On craint pour le gouvernement constitutionnel le voisinage de notre gouvernement républicain ! On craint la contagion de notre suffrage universel ! Mais, a-t-on trouvé beaucoup d'inconvénient à faire varier le cens selon la nature des élections, et à l'abolir même parfois ? Quand presque tout le monde nomme les conseillers municipaux, quand tout le monde nomme les officiers de la garde nationale, l'organisation des collèges censitaires qui nomment les députés, en est-elle ébranlée ? Le sera-t-elle davantage, parce qu'une poignée de protestants procèdera au choix de ses représentants ecclésiastiques, et prendra pour base l'égalité des intelligences et des intérêts, en matière de religion ? Les synodes ont-ils républicanisé la Hollande, l'Écosse, l'Allemagne ? Si le pouvoir royal devait redouter chez nous une pareille influence, la liberté, elle, devrait redouter à plus forte raison, l'influence du gouvernement autocratique, du gouvernement absolu auquel le pape habitue la majorité de nos compatriotes⁴⁶⁸.

⁴⁶³ B. Gradis, *Des Doctrinaires, et de l'article de M. Guizot*, op. cit., p. 15-16.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 25-26. Sur les « dangers de la souveraineté du nombre que la Révolution a légués » avec l'idée démocratique, M. Valensise, « Introduction », art. cit., 11-12. Peter Gilg note ainsi, dans les cantons protestants régénérés, ces demandes pour une autonomisation des paroisses et pour une démocratisation de l'organisation ecclésiastique. Des exigences qui peuvent néanmoins parfaitement se marier avec un certain conservatisme en politique. Peter Gilg, « Église et État », *DHS*.

⁴⁶⁵ Sur la subjectivation politique, cf. Federico Tarragoni, « Du rapport de la subjectivation politique au monde social », *Raisons politiques*, 2016, vol. 62, n° 2, p. 115-130 ; Étienne Tassin, « Subjectivation versus sujet politique », *Tumultes*, 2014, vol. 43, n° 2, p. 157-173.

⁴⁶⁶ L. Theis, « Guizot et le problème religieux », art. cit., p. 260.

⁴⁶⁷ L. Theis, « François Guizot, un protestant très politique », art. cit.

⁴⁶⁸ A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 380. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, par Alexis de Tocqueville, avocat à la cour royale de Paris, *L'un des auteurs du livre intitulé : Du système pénitentiaire aux États-Unis*, vol. 2, Bruxelles, Louis Hauman, 1835, p. 242 ; P. Cabanel, « Christianismes et démocratie », art. cit., p. 207.

Tant que les sociétés particulières sont indépendantes de l'État qui garantit leur liberté spirituelle, elles ne peuvent être un risque, mais sont plutôt une assurance contre les dangers d'un monde incroyant, où l'athéisme progresse et où de nouvelles idéologies pourraient se substituer, en le pervertissant, au christianisme. Le souvenir de la déchristianisation de l'an II est encore vivace :

Maintenez distinctes la sphère de la politique et celle de la religion. Que l'église reprenne sa véritable nature ; qu'elle revienne, quant au dogme et à la discipline, une société particulière, et vous n'aurez pas beaucoup plus à vous inquiéter de sa forme de gouvernement, que de la forme des compagnies industrielles, qui, chaque jour, établissent le suffrage universel parmi leurs actionnaires, et initient des millions de Français au système purement républicain⁴⁶⁹.

Les communautés réformées orthodoxes et actives, fidèles à leur structure et à leurs principes, seront un appui à l'État de Juillet pour contrer la véritable menace. En 1846, sur les bancs de l'assemblée, le député désigne directement cette école qui a « écrit sur son drapeau le nom de socialisme » et qui entreprend de faire la guerre « à tout ce qu'il y a de plus essentiel à une société libre : à l'individu »⁴⁷⁰. Promoteurs du suffrage universel dans l'Église, les protestants s'écartent des socialistes en cela qu'ils s'opposent catégoriquement à l'usage de la règle majoritaire dans un État qui se fond et se surimpose à l'Église et aux individus, en infraction avec l'indépendance des deux sphères. Comme l'indique Antoine-Élisée Cherbuliez, de telles communautés autonomes parent à l'isolement des sociétés modernes et adossent l'ordre à la liberté, comme l'indiquait Guizot⁴⁷¹. Or, quel serait le destin de l'Église nationale protestante au cas où les nouveaux révolutionnaires parvenaient à s'imposer et qu'ils profitaient de la tutelle de l'État pour faire des communautés de fidèles des instruments au service du régime ?

Gasparin oppose ainsi son véritable libéralisme au libéralisme ancien : « Rien ne ressemble moins au libéralisme que le radicalisme, et à aucune époque les niveleurs n'ont aimé la vraie liberté »⁴⁷². Le premier est fondé sur le respect des individus et de leurs consciences, sur la liberté de religion et d'enseignement, sur la dissociation du spirituel et du temporel. De

⁴⁶⁹ A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 381.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁴⁷¹ « Chapitre V. Conclusions » dans Antoine-Élisée Cherbuliez, *De la démocratie en Suisse*, vol. 2, Paris, Genève, Abraham Cherbuliez, 1843, p. 341-346. L'ouvrage est analysé par Tocqueville, qui en fait rapport à la classe des Sciences morales et politiques de l'Institut de France. Michel Ganzin, « Alexis de Tocqueville », art. cit., p. 482. Voir également Luc Monnier, « Tocqueville et la Suisse » dans *Alexis de Tocqueville : livre du centenaire (1859-1959)*, Paris, CNRS, 1960, p. 101-113 ; Marc Vuilleumier, « La Suisse de 1848 : l'analyse de Tocqueville », *Revue suisse d'histoire*, 2005, p. 149-174. Antoine-Élisée Cherbuliez, *De la démocratie en Suisse*, vol. 1, Paris, Genève, Abraham Cherbuliez, 1843, p. 300 et 323.

⁴⁷² A. de Gasparin, *Christianisme et Paganisme*, op. cit., Sur les *Levellers et les Diggers*, Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 39.

concert avec l'authentique protestantisme, il combat tout système qui s'impose à la pensée de l'individu plutôt qu'elle ne l'émancipe⁴⁷³. Le second écrase l'individu et promeut une confusion des pouvoirs impropre à garantir les droits et les libertés personnelles, comme dans l'Antiquité ou dans l'Ancien Régime. À l'appui de sa démonstration, il rappelle tout « ce qu'il y avait de tyrannie dans les républiques de l'antiquité » et les écarts de la pluralité ochlocratique, lorsque les moins sages prennent des décisions pour l'ensemble : « Jamais le gouvernement d'un seul n'ose, de lui-même, ce qu'ose le gouvernement de tout le monde ». Un tel idéal unanimiste est pire que l'absolutisme et corrompt la souveraineté en lui ôtant toute raison, comme en 1792 : Gasparin dissocie donc souveraineté populaire spéculative et démocratie pratique, celle d'une aspiration au consensus qui écrase l'individu, à la manière des républiques anciennes ou de celle de la France de la Première République⁴⁷⁴ :

La souveraineté du peuple a deux faces. Si vous la considérez dans sa formation, elle élève tous les individus, elle en fait des membres du souverain. Si vous la considérez dans son application, elle les écrase, elle les anéantit. Personne n'a de droits vis-à-vis du droit émané de tous. Et voilà pourquoi il n'est pas de base telle que le despotisme républicain, pour y établir à son aise le despotisme monarchique. Des deux faces de la souveraineté du peuple, on en efface une. Sa formation disparaît, son application subsiste⁴⁷⁵.

Cette république antique et païenne, Gasparin la discerne dans les exigences des révolutionnaires des années 1840. Contre le « libéralisme révolutionnaire » des républicains et des socialistes, il oppose le « libéralisme nouveau »⁴⁷⁶, celui de la liberté des Modernes de Constant, « une république où les droits de conscience individuelle sont distingués avec soin des droits du pouvoir collectif ». Avec Tocqueville, l'idéal de Gasparin se trouve dans la république fédérative des États-Unis⁴⁷⁷, capable de dissocier choses de la nation et choses de l'âme chrétienne :

⁴⁷³ Jacques Robert, « Les critères et les moyens d'une démocratie effective » dans *Les protestants face aux défis du XXI^e siècle*, op. cit., p. 21-26.

⁴⁷⁴ P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit., p. 135.

⁴⁷⁵ A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 581.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 582. Dans un débat parlementaire à propos d'une pétition sur la liberté religieuse, Gasparin exhorte le gouvernement à reconnaître qu'il est de son intérêt de la reconnaître. Dans toute son étendue et vu l'intérêt d'une vie religieuse active dans un régime de liberté, afin d'éviter sa tendance à la persécution : « je n'accepte pas toutes les théories de liberté ; mais il y a des libertés véritables, profondes [...] Il ne s'agit ici plus de ce vieux libéralisme qui a prêté des armes à tous les despotismes, impériaux et républicains ». A. de Gasparin, *Discours politiques*, op. cit., p. 170. Sur l'hétérogénéité des tendances au sein des libéraux entre conservatisme et radicalisme, notamment lors de la campagne du *Sonderbund* en Suisse et la fondation de l'État fédéral, T. Maissen, « Fighting for Faith ? », art. cit., p. 14.

⁴⁷⁷ Le premier tome de la *Démocratie en Amérique* paraît en 1835, le deuxième en 1840. A. de Gasparin, *Discours politiques*, op. cit., p. 185-203. Michel Ganzin, « Alexis de Tocqueville : De la critique de la Confédération helvétique à la compréhension et à l'espoir (1815-1848) » dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007, p. 481-493. Sur ces approches différentes de Gasparin – proche du conservatisme de Guizot – et de Tocqueville à

Le libéralisme nouveau refuse certaines choses à l'État, qu'il soit despotique ou populaire, qu'il procède de l'élection ou de l'hérédité. Il lui refuse les choses de conscience. Il lui refuse l'église et l'école⁴⁷⁸.

Par conséquent, les Églises du Réveil perpétueraient l'héritage des révolutions évolutives et progressives, complétant leur œuvre par l'éloignement du « rôle antique de l'État dans la religion et l'enseignement ». Ces derniers sont les seuls vrais garants des droits individuels, contre l'idéal collectif et collectiviste que Gasparin voit rebondir dans l'histoire, que ce soit dans la papauté, dans les sectes protestantes du XVI^e siècle, dans le jacobinisme, le bonapartisme, le radicalisme ou le socialisme⁴⁷⁹. Tous les penseurs de ces idéologies seraient des « imitateurs modernes de Rome ou de Sparte », qui réhabilitent et réactualisent le « caractère distinctif de ces républiques, [le] sacerdoce du gouvernement ». La doctrine de Rousseau aurait ainsi laissé entendre aux États issus de la Révolution « qu'il appartient au souverain de rédiger les articles d'une confession de foi », y laissant subsister la « tentation de tout absorber, de tout s'assujettir, de régner sur les âmes comme sur les corps, sur les sentiments comme sur les intérêts, de confondre en soi le double caractère de chef de l'empire et de chef de la religion, de créer à son profit l'unité de la politique et de la foi »⁴⁸⁰.

Or, un État qui imposerait une unité aux individus composant la société ne créerait qu'une union « factice ou servile », parfaitement similaire à la croyance hypocrite que Gasparin ou Coquerel constatent dans le catholicisme. Pour former une « unité libre et consciencieuse », l'État réellement libéral et moderne doit donc dégager les Églises de sa tutelle et redonner au christianisme sa vitalité fondée dans l'activisme des communautés de laïcs et de pasteurs⁴⁸¹. Sans reconnaître cette indépendance nécessaire, le césaro-papisme subsistera, « véritable plaie, le véritable danger du protestantisme » qui le laisse démuni face aux incursions des révolutionnaires politiques, comme vues lors de la Révolution française et helvétique. Il appelle par conséquent ses coreligionnaires à « compléter la réforme et achever cette restauration des siècles apostoliques, que nos pères avaient désertée sur un point, après l'avoir poursuivie avec succès sur tant d'autres ».

propos de la démocratie, voir la réplique faite par le ministre après la chute de son gouvernement, A. Encrevé, « Guizot et la démocratie en 1849 : à propos De la démocratie en France », art. cit., p. 137-141.

⁴⁷⁸ A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 582. Sur ces deux types de traditions républicaines posant les linéaments de deux types de démocratie, l'une insistant sur l'autonomie individuelle et l'autre sur l'inscription dans une communauté, comme dans l'Ancienne Confédération, cf. Peter Blickle, « Vorwort », art. cit., p. 9.

⁴⁷⁹ A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 316. T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 75.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 304.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 315.

Le parlementaire l'illustre en invitant ses lecteurs et auditeurs à s'imaginer « la surprise plus grande qu'auraient éprouvée nos pères, si on leur avait annoncé une époque où la loi ne déciderait plus entre la messe et le prêche »⁴⁸². Dans des sociétés libres et modernes, indépendantes du principe païen de fusion entre les deux puissances, la dissidence et la tolérance sont possibles, car chaque sujet a le choix de professer individuellement sa foi. Naturellement, Gasparin est confiant dans le fait qu'en définitive, seul le protestantisme orthodoxe subsistera. Mais son avènement ne peut pas s'opérer autrement que par le jeu des conversions personnelles et l'État ne peut pas amalgamer « le délit et le péché » ni décréter que le schismatique pourrait « cesser d'être citoyen » :

Qu'ils sont loins de nous, ces jours où l'union de l'Église et de l'État était aussi logique qu'absolue, où aucune nation n'admettait la possibilité de laisser vivre plusieurs cultes sur son territoire, où les villes de la Suisse française faisaient des *plus*, où des majorités de dix voix décidaient de la religion de tous, où les protestants quittaient Appenzell et se rendaient dans les Rhodes-Extérieures, parce qu'ils étaient en minorité dans le bourg ! Qu'on se rappelle ces magistrats républicains, qui décidaient de l'admission des citoyens à la sainte cène, et exerçaient dans toute son étendue le droit d'excommunication⁴⁸³.

Le vote d'une collectivité, à la manière des *Plus* tenus dans l'Ancienne Confédération des XIII cantons, est aux antipodes du nouveau libéralisme auquel Gasparin adhère : de telles situations seraient dans les « pays allemands, anglais et français, qui représentent vraiment la civilisation contemporaine, car elle s'élabore dans leur sein »⁴⁸⁴. À l'heure actuelle, les nations parvenues à trouver la balance entre liberté et ordre pour refermer l'épisode révolutionnaire auraient tort de persévérer à conserver des Églises nationales qui risqueraient de les faire retomber dans le bouleversement généralisé. Les votations sont évoquées pour disqualifier l'idéal d'un État collectiviste qui imposerait sa discipline aux consciences des individus, ne les laissant pas y souscrire personnellement après s'être instruits et rendus capables de comprendre leur croyance.

Cette efficacité, Coquerel la nierait en persistant à ne pas rétablir le système presbytérien et synodal dans sa plénitude. Comme l'indiquait Stapfer dès la Restauration, les lois concordataires de 1802 ne donnent pas aux protestants la possibilité de convoquer un synode national. Alors que le Suisse voulait compenser le manque d'un organe centralisé par une Confession de foi, Coquerel et les rédacteurs du projet d'ordonnance pour les Églises, dans les années 1840, jugent une réforme profonde du schéma ecclésiastique de l'Église de France superflue.

⁴⁸² A. de Gasparin, *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 317.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 319.

Dans sa *Lettre à un pasteur*, Coquerel considère que l'État laisse aux protestants, malgré sa tutelle et l'absence de synode, une marge de manœuvre appréciable et suffisante. Le pasteur de Paris estime qu'il faut reconnaître cette bienveillance et ne pas repousser l'autorité civile et son « sceptre, sous prétexte qu'il peut se changer en un joug »⁴⁸⁵. S'en prenant directement à l'ambition de Gasparin d'intégrer les laïcs et tous les fidèles pour briser l'hégémonie des pasteurs et des plus fortunés dans les communautés religieuses en y établissant le suffrage universel⁴⁸⁶, il « déclare que, pour quelques siècles encore, je ne vois pas plus de raison d'être républicain en piété que de l'être en politique ».

Monarchiste en politique, libéral et conservateur, Gasparin affirme plutôt que le protestant doit être républicain en religion mais se faire le champion de la séparation de l'Église et de l'État pour empêcher des innovations telles que celles qu'il constate en Suisse occidentale. À nouveau, l'autorité civile y parviendrait à englober l'Église et à l'employer au service de l'État radical et révolutionnaire que ces libéraux conservateurs et modérés redoutent tant⁴⁸⁷. Après son installation en Suisse, Gasparin dénonce ainsi le « despotisme radical » du gouvernement vaudois établi après la révolution radicale de 1845, qu'il compare au socialisme français⁴⁸⁸. Tous deux sont perçus comme des réitérations du principe antique et païen contraire à la liberté moderne et au véritable christianisme : il l'explique dans un ouvrage qu'il intitule *Christianisme et Paganisme ou Principes engagés dans la crise ecclésiastique du canton de Vaud. Dédié au futur Synode général des Églises réformées de France*.

La crise ecclésiastique que le titre mentionne prend racine dans le positionnement de l'Église nationale vaudoise vis-à-vis de l'héritage révolutionnaire, de l'aile gauche radicale, de la tutelle de l'État et de la politique confessionnelle du gouvernement qui, en 1824, interdit les rassemblements des « mômiers ». Cette ingérence dans les affaires spirituelles de l'Église nationale vaudoise avait suscité d'importantes critiques chez les orthodoxes réunis autour d'Alexandre Vinet, qui exigeait la liberté de penser et la séparation de l'Église et de l'État. De part et d'autre, la méfiance grandit : du côté du gouvernement libéral et modéré, le clergé est suspecté en raison du risque qu'il subisse l'influence de l'orthodoxie et s'oppose aux innovations réclamées par les radicaux de l'aile gauche. Du côté des dissidents, le rationalisme

⁴⁸⁵ A. Coquerel, *Lettre à un pasteur*, op. cit., p. 28.

⁴⁸⁶ Edmond Scherer, *De l'État actuel de l'Église réformée en France*, Paris, Delay, 1844, p. 32.

⁴⁸⁷ [François Guizot], « De la démocratie dans les sociétés modernes », art. cit.

⁴⁸⁸ *Intérêts généraux du protestantisme français*, op. cit., p. 349. S'il ne s'installe à Valeyres-sous-Rances, près d'Orbe, que plus tard, Gasparin s'implique tôt dans les affaires ecclésiastiques du canton de Vaud. En citant par exemple ce texte du gouvernement libéral vaudois, tombé en février 1845, à la tribune de la Chambre des députés en 1846. Afin de militer pour l'octroi d'une liberté d'enseignement s'étendant même aux jésuites et prouver que lorsqu'on « réclame la liberté pour soi, il faut la réclamer aussi pour ses adversaires », que pour « combattre les jésuites, ne nous faisons pas jésuites ».

de certains pasteurs invite à se défier de leurs accointances avec l'État libéral vaudois. Tirillés entre Réveil et rationalisme, les ministres de l'Église cantonale s'appuient certes sur la protection du bras séculier, mais ils s'en méfient eux aussi : par le biais de son contrôle sur l'Église, il pourrait se servir d'eux à des fins politiques, surtout si les plus radicaux réunis autour d'Henri Druey parvenaient à s'imposer.

Druey a une pensée proche de celle d'Henri Fazy à Genève : partisan de la souveraineté populaire, il espère tirer profit de l'Église pour instaurer le radicalisme à Vaud et en Suisse. Conseiller d'État, il réussit à faire voter une loi ecclésiastique en 1839, qui permet de combattre la tutelle morale des pasteurs en supprimant l'adhésion obligatoire à une Confession de foi. Pour la plupart des ministres de l'Église nationale vaudoise, cette loi donne « au gouvernement civil le droit de prononcer en matière de doctrine » : elle est donc une infraction à l'indépendance nécessaire des deux sphères⁴⁸⁹. Druey, à l'image des radicaux du reste de la Suisse, encourage une détérioration de la situation politique et religieuse pour l'exploiter. Au contraire des libéraux, qui espèrent la régénération sans bouleversement⁴⁹⁰, l'aile gauche est favorable à des révolutions cantonales puis fédérale, qui permettront d'abolir le Pacte de 1815 et de créer un État plus unitaire. Les radicaux envisagent délibérément d'exacerber les tensions confessionnelles pour servir leur projet : si le clergé conservateur et orthodoxe protestant est concerné, c'est surtout le clergé catholique qui est visé, puisque Rome a ouvertement condamné les idées modernes et libérales.

Entre les cantons libéraux et les cantons conservateurs, les tensions vont donc croissant. Alors que les uns ont parfois aboli le suffrage censitaire, les autres veulent maintenir des États autoritaires et indépendants du contrôle de la Diète fédérale, qui ne dispose presque d'aucun

⁴⁸⁹ Collectif, *Pétitions et protestations provoquées dans le canton de Vaud par la discussion et la promulgation de la loi ecclésiastique du 14 décembre 1839*, Lausanne, Marc Ducloux, 1841, p. 61. Les auteurs, soit les pasteurs des différentes classes du canton, estiment que, d'une organisation de l'Église démocratique intégrant les laïcs demandée par les uns, et d'une structure aristocratique et cléricale que d'autres demandent à maintenir, l'État n'a choisi aucune de ces solutions. Il a plutôt aboli la Confession de foi pour établir son pouvoir absolu et un « despotisme entier et complet de l'État sur l'Eglise », *Ibid.*, p. 5. Voir les développements de J.-P. Bastian, *La fracture religieuse vaudoise*, *op. cit.* Voir les nombreuses feuilles que Louis Burnier édite alors. Par exemple Louis Burnier, *De la loi ecclésiastique sous double point de vue de la politique et de la religion*, Lausanne, Marc Ducloux, 1840 ; Louis Burnier, *Appel à la conscience des ministres de l'Eglise nationale*, Lausanne, Marc Ducloux, 1841 ; Louis Burnier, *Avenir du canton de Vaud dans ses institutions politiques et religieuses sous la loi ecclésiastique du 14 décembre 1840*, Lausanne, Marc Ducloux, 1840. Ces tensions sont contemporaines de la nomination David Friedrich Strauss à un poste de professeur à Zurich en 1839, puis de celle d'Eduard Zeller à Berne en 1847. Tous deux ont étudié à Tübingen et leur rationalisme est combattu par ces évangéliques, qui dénoncent leur lecture de la Bible et leur relativisation de la divinité du Christ. Voir par exemple « Deux clergés ou conflit entre les convictions et les positions », *L'Espérance*, 18 novembre 1847, vol. 9, p. 179.

⁴⁹⁰ L. Girard, « Le régime parlementaire selon Guizot », art. cit., p. 126.

pouvoir exécutif dans l'Alliance des XX cantons créée en 1815⁴⁹¹. Alors que les radicaux exigent un État populaire et les conservateurs la souveraineté des cantons, les libéraux modérés sont pris en étau. Dès 1832, des cantons signent un Concordat pour se garantir leurs chartes respectives et pour se renforcer mutuellement dans leurs requêtes d'une révision du Pacte. Les cantons conservateurs y répondent par une Ligue, rapidement dissoute, afin de s'opposer à toute régénération de leur Constitution. Face au blocage, les radicaux envisagent une révolution et exploitent les tensions confessionnelles⁴⁹².

À cet égard, la question religieuse présente un levier propice aux radicaux Fazy et Druey dans leur entreprise de recrudescence des crispations entre cantons libéraux et conservateurs. En effet, le Pacte fédéral interdit les alliances séparées et garantit l'existence des couvents catholiques. Or, en 1835, le canton libéral d'Argovie décide de placer ses couvents sous la tutelle du Conseil d'État⁴⁹³. Dans un territoire pluriconfessionnel, les conservateurs argoviens s'inquiètent de l'influence de l'État sur l'Église et de l'emprise des radicaux sur le gouvernement. En 1841, ces derniers parviennent à faire voter la suppression des couvents et la sécularisation des biens ecclésiastiques. S'ils se heurtent finalement au veto de la Diète, les radicaux remplissent parfaitement leurs objectifs : préoccupés par les menées de ces révolutionnaires d'autres cantons et par les menaces que subissent les institutions catholiques dans les cantons libéraux, les catholiques-conservateurs envisagent de s'unir plus étroitement. Une telle alliance permettrait de se préserver des expéditions de Corps-francs lancées vers les cantons conservateurs pour y renverser le gouvernement, comme Lucerne en fait l'expérience en 1845, après qu'elle ait rappelé les jésuites pour y administrer l'instruction publique⁴⁹⁴.

Les radicaux affichent donc clairement leur ambition de contrôler l'Église et de créer un État nouveau, ce que Gasparin redoute d'autant plus après la révolution vaudoise. En 1845, Druey exploite la tergiversation du gouvernement libéral de Vaud à condamner le rappel des jésuites à Lucerne pour évincer le Conseil d'État. L'homme fort du canton peut instituer une Constitution qui établit le suffrage universel et il exige des pasteurs de l'Église nationale qu'ils

⁴⁹¹ On trouve une bonne analyse contemporaine des événements de Suisse par Charles Monnard. Le pasteur et professeur vaudois, élu au Grand Conseil entre 1831 et 1839, l'écrit dans la *Revue Française*. Charles Monnard, « Diète suisse », *Revue française*, avril 1838, vol. 6, p. 63-79.

⁴⁹² Albert Tanner « Radicalisme », *DHS* ; Olivier Meuwly, *Aux sources du radicalisme. Les origines de la démocratie libérale*, Berne, Ed. du Sabre, 1992 ; T. Hildbrand et A. Tanner (éd.), *Im Zeichen der Revolution*, *op. cit.*

⁴⁹³ François Genoud « Articles de Baden », *DHS* ; Othmar Pfyl « Affaire des couvents d'Argovie », *DHS*. H. Siegenthaler, « Supranationalität, Nationalismus und regionale Autonomie », art. cit.

⁴⁹⁴ Kurt Münger, « Expédition des corps francs », *DHS*. Sur l'anticléricalisme des radicaux suisses et leur importance dans le processus d'établissement de la souveraineté populaire, cf. Albert Tanner, « Die Schweiz auf dem Weg zur modernen Demokratie. Von der helvetischen Republik zum Bundesstaat von 1848 » dans *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 146 *sq.*

se prononcent en faveur du projet lors du sermon du dimanche. Une quarantaine de ministres refusent de s'exécuter et sont suspendus par le gouvernement de Druey⁴⁹⁵, que l'ancien député français vise directement dans les deux volumes du *Christianisme et Paganisme*.

L'épigraphe de l'ouvrage donne un bon aperçu de l'ambition de l'ancien parlementaire français, désormais installé sur les bords du Léman : « Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu ». Les socialistes et républicains de France et les radicaux de Suisse vont à l'encontre de la parole « la plus nouvelle et la plus révolutionnaire qui soit sortie de la bouche du Sauveur », qui rétablit « les droits de Dieu dans l'Eglise » et qui mit fin à une « confusion qui ne profite donc à personne »⁴⁹⁶. Pourtant, les ministres qui se refusent à entrer en dissidence et à demeurer dans l'Eglise nationale trahissent ces préceptes en se soumettant à nouveau au principe païen de la foi multitudiniste et collectiviste.

Pour Gasparin, la crise ecclésiastique du canton de Vaud doit être la preuve décisive pour que les pasteurs libéraux et rationalistes tels que Coquerel se libèrent définitivement de l'emprise de l'État sur leur Eglise et qu'ils professent une orthodoxie apte à combattre les incursions des idéologies nouvelles sur leur dogme⁴⁹⁷. À Vaud comme en France, il repère la persistance ce principe insidieux qui cherche à faire cadrer le nationalisme à l'Eglise, pourtant chrétienne, évangélique et universelle :

C'est toujours au fond le grossier adage : *une foi, une loi* ; C'est toujours la prétention de donner aux consciences *une physionomie nationale* ; c'est toujours l'idéal d'une société dont les membres auraient été jetés au même moule, où l'individualisme aurait été banni des caractères, des éducations, des croyances⁴⁹⁸.

Dès l'affirmation de la prééminence de l'évêque de Rome au IV^e siècle, Gasparin estime que la religion nationale et le principe païen ont tourmenté le véritable christianisme, « théologie de la conscience » individualiste⁴⁹⁹, « distincte du monde », qui ne recourt qu'au « système de la libre accession »⁵⁰⁰. Constamment, l'État et l'Eglise cultivèrent une confusion parfois entretenue par des chrétiens sincères, dont Luther et Calvin, qui cherchèrent « l'appui des armes charnelles »⁵⁰¹. Les vraies Eglises de professants du XIX^e siècle sont ainsi appelées à

⁴⁹⁵ Henri Martin, *La démission du clergé vaudois, en 1559 et en 1845*, Lausanne, Bonamici, 1845. Voir également Jean-Pierre Bastian, « La transmission de la mémoire huguenote dans le canton de Vaud, XIX^e-XX^e siècle », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2014, vol. 94, n° 4, p. 425-442.

⁴⁹⁶ A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. 44.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. IX.

⁴⁹⁹ J. Baubérot et M. Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 304-305. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 183.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 28. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 23.

⁵⁰¹ A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. XI.

réaliser le christianisme authentique en se dégageant de la compromission avec le monde, car elles feraient désormais face au « paganisme socialiste, le plus redoutable de tous, qui se prépare autour de nous, au profit duquel nous travaillons sans nous en douter, et qui aspire à s'installer un jour en triomphant sur les ruines des consciences et des familles, sur les ruines du christianisme »⁵⁰². Dans l'espoir de créer des Églises libres et indéniablement presbytériennes et synodales, capables d'opposer leur républicanisme moderne au républicanisme antique des radicaux, il dédie son œuvre au futur synode national des Églises de France⁵⁰³.

Certes, l'auteur annonce vouloir défendre les intérêts immédiats des Églises libres, orthodoxes et dissidentes, mais il explique que son livre « n'est pas un ouvrage de circonstance »⁵⁰⁴. En effet, pour lui, la controverse entre Druey et les pasteurs est « la crise ecclésiastique la plus grave et la plus instructive des temps modernes »⁵⁰⁵. Elle atteste en effet de la permanence de la lutte entre « la religion collective, la foi territoriale, la confusion du croyant et du citoyen » contre la foi personnelle⁵⁰⁶. Le Conseil d'État de Vaud aurait rendu « à l'Eglise de Christ plus de services qu'aucun gouvernement ami ne lui a jamais rendus », puisqu'il permet la création d'Églises libres et indépendantes, qui se séparent du monde⁵⁰⁷. Grâce aux Vaudois, on met fin à l'« alliance offensive et défensive entre l'Etat et l'Eglise nationale », sans plus confondre « les citoyens et les croyants, l'Eglise et le monde ». Les communautés de professants peuvent ainsi se déployer aisément pour combattre l'athéisme rampant que Gasparin constate dans l'accroissement de la menace radicale en Suisse :

Le christianisme distingue entre la loi religieuse et la loi civile, entre les croyants et les citoyens, entre l'Eglise et le monde ; il établit l'incompétence réciproque de l'Etat et des Eglises (même des Eglises que l'Etat salarie) ; il repousse également l'appui, et de l'épée du souverain, et de l'épée des révoltés ; il n'emploie que les armes de Dieu : la Parole, la foi, la prière, le martyre. Pourquoi le seizième siècle, si magnifique à ses débuts, a-t-il subitement été frappé de stérilité et d'impuissance ? Parce qu'il n'a fait qu'à demi l'effort immense qu'il fallait faire pour échapper aux traditions du paganisme catholique, à la religion collective, à la répression violente des dissidences, au protectorat armé des princes. En cela comme en bien des choses, le protestantisme est resté catholique ; et c'est là sa faiblesse⁵⁰⁸.

⁵⁰² A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. XII.

⁵⁰³ Collectif, *Constitution pour l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud*, Lausanne, Bridel, Bonamici, 1847 ; « Constitution de l'Eglise libre du Canton de Vaud », *L'Espérance*, n° 10, vol. 9, 20 mai 1847, p. 81-84.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. I.

⁵⁰⁵ A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. I.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. II.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. IV-V.

La Réforme permit d'émanciper les esprits, mais elle transigea avec le principe païen en s'appuyant sur le secours du magistrat⁵⁰⁹. Or, en affirmant l'incompétence nécessaire des deux pouvoirs et en mettant fin à leur confusion, les vrais protestants parviendront à combattre efficacement le double danger des catholiques et des nouveaux révolutionnaires. Lorsqu'il écrit son introduction datée du 6 septembre 1847, c'est ces derniers qui représentent l'adversaire le plus inquiétant. La politique d'exacerbation du conflit politico-confessionnel que poursuivent les radicaux est en effet sur le point d'aboutir⁵¹⁰. Face aux menaces de révolutions et d'expéditions militaires contre les cantons conservateurs et catholiques, ces derniers ont passé une alliance défensive que les radicaux cherchent à déclarer anticonstitutionnelle⁵¹¹. Après la révélation de son existence en juin 1846, les radicaux envisagent une révolution institutionnelle qui leur permettra d'établir un nouvel État et de remplacer le Pacte fédéral, par une Constitution reconnaissant le suffrage universel⁵¹². Si la Diète se prononçait pour une dissolution par les armes du *Sonderbund*, la création d'une Suisse moderne serait concevable. Or, lorsque Gasparin rédige son œuvre, les révolutions radicales des cantons de Vaud, Berne et Saint-Gall ne laissent guère de doute sur la guerre civile qui s'annonce⁵¹³.

Libéral mais conservateur, opposé au suffrage universel dans l'État et à son patronage sur l'Église, Gasparin accorde sa critique du libéralisme antique à celle des radicaux de Suisse⁵¹⁴, alors que les républicains français parviennent à renverser le régime de Guizot quelques mois plus tard à Paris⁵¹⁵. La toute-puissance d'un État radical ou républicain voulant établir de

⁵⁰⁹ Dans une *Vie de Zwingli* de 1810, l'auteur constatait déjà que Zwingli était critiqué pour sa proximité avec le pouvoir séculier, lui donnant « une trop grande autorité dans les affaires ecclésiastiques ». Ce à quoi le réformateur aurait répondu qu'ils doivent avoir une part à leur direction, sans néanmoins tout s'arroger. Johann Gaspard Hess, *Vie d'Ulrich Zwingli, Réformateur de la Suisse*, Paris, Genève, Paschoud, 1810, p. 183. Voir également Georges Frédéric Goguel, *La vie d'Ulric Zwingli, Réformateur. À l'usage des écoles protestantes*, Paris, Valence, Nîmes, Toulouse, Marc Aurel frères, 1841.

⁵¹⁰ T. Maissen, « Fighting for Faith ? », art. cit., p. 9-42.

⁵¹¹ Sur les arguments religieux recouvrant des enjeux temporels et surtout invoqués pour mobiliser en faveur d'une tendance partisane, T. Maissen, « Fighting for Faith ? », art. cit., p. 35 *sqq.*

⁵¹² P. Blickle, « Vorwort », art. cit., p. 7. À cet égard, l'historien Albert Tanner juge que les forces libérales-radicales réalisent une véritable utopie en 1848, soit la création d'un État de droit libéral, sur une base démocratique et fédéraliste. A. Tanner, « Die Schweiz auf dem Weg zur modernen Demokratie », art. cit., p. 148.

⁵¹³ P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit., p. 129.

⁵¹⁴ La campagne des troupes fédérales, contre les milices des cantons de Fribourg, Valais, Lucerne, Uri, Schwytz, Unterwald et Zoug, menée par le libéral conservateur Dufour contre le grison von Salis-Soglio, lui aussi protestant et conservateur, débute le 4 novembre 1847. Le 29 novembre, les opérations sont déjà terminées, le *Sonderbund* dissous avant même la réception d'une note des puissances garantes du Pacte 1815. Dans laquelle ces dernières évoquent une intervention en Suisse. Le printemps des peuples, dès février 1848, offre à une commission de cette dernière le champ libre pour faire adopter une Constitution fédérale instituant un système parlementaire bicaméral dominé par les radicaux. T. Maissen, *Geschichte der Schweiz*, op. cit. Sur le soutien de Guizot aux cantons catholiques conservateurs, L. Theis, « François Guizot et Henri Lacordaire », art. cit., p. 1055.

⁵¹⁵ Sur la réforme électorale et parlementaire ainsi que l'accélération des événements entre 1847 et 1848, cf. André Jardin, « La chute du régime de Juillet » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 203-216 ; Paul

nouvelles formes de religiosité lui paraît directement contraire au respect de la sphère privée, et la confession véritablement chrétienne aurait pour mission d'inculquer ces notions aux individus pour qu'ils résistent au paganisme.

Les Églises qui transigent avec de tels gouvernements révolutionnaires reviennent à la « césaréopapie »⁵¹⁶, alors que les Églises libres comme à Vaud arrivent à achever la seule « révolution radicale, la plus étonnante révolution dont le monde ait été témoin, l'avènement de l'individu »⁵¹⁷. L'avènement de l'individu chrétien contre le collectif païen devient l'héritage de la doctrine réformée et son brevet de modernité puisque le XIX^e siècle, qui le reconnaît enfin, est « le grand siècle de l'individualisme protestant »⁵¹⁸. Ce dernier doit contrer le panthéisme socialiste et rallier toutes les confessions, car le protestantisme rationaliste et le catholicisme affaibli par les attaques des radicaux seront englobés par le véritable christianisme que Gasparin croit professer. Contre l'ennemi réuni « autour d'une bannière unique », qui s'inspire de « la pensée de détrôner le Dieu du ciel et de le remplacer », qui espère créer « un Dieu de fabrique humaine, un Dieu forgé par les majorités, représenté par les gouvernements »⁵¹⁹, le dogme qui permet à l'homme de lui rappeler « sa dépendance et ses limites » éloigneront, une fois pour toutes, l'hydre de la Révolution⁵²⁰.

Ce qu'il craint de l'État socialiste, républicain ou radical, c'est le paradoxe d'un État tout-puissant qui écrase les autres institutions génératrices de liens – telles que les Églises libres – et qui laisserait les individus démunis et livrés à la nation s'étant faite religion. Le professeur genevois Antoine-Élisée Cherbuliez, dans sa critique du radicalisme fazyste, fait ainsi de la Réforme presbytérienne la synthèse idéale et libérale : elle ne lisse pas les individualités, mais ne sombre pas dans la fièvre démocratique et collective. Les révolutionnaires empêchent les hommes d'intégrer des groupes de sociabilité traditionnels qui permettent de s'opposer à l'État populaire et démagogique, qui domine une multitude incohérente d'individus isolés : les consistoires et les synodes ont la mission de l'endiguer par leurs armes spirituelles.

L'Église protestante orthodoxe offrirait un appui à la crise morale qu'il éprouve face à l'établissement du suffrage universel : Guizot se réfugie par ailleurs aussi dans la foi à la suite de son éloignement de la vie politique. Le pasteur Édmond Schérer exprime cette crise, qui n'est pas sans rappeler celle qui poussa Charles-Louis de Haller à l'abjuration. Or, avec

Viallaneix, « Michelet, Quinet et la légende protestante » dans André Encrevé et Michel Richard (éd.), *Les protestants dans les débuts de la Troisième République, 1871-1885*, vol. 37, Paris, SHPF, 1979, p. 79-89.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 64-65.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. V.

⁵¹⁸ J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 100.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

⁵²⁰ A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. 46.

Gasparin, il fait du protestantisme évangélique la seule planche de salut de l'homme moderne qui souhaiterait rester chrétien et adopter le régime libre sans verser dans la démocratie trop proche de la déraison. Face aux changements sociaux et à l'invention du socialisme et du radicalisme, ce sont des Églises protestantes, traditionnelles et fidèles à leurs principes de liberté dans l'ordre et l'autorité, qui contrastent avec la religion collective :

Affligé des divisions et des morcellements consommés par l'individualisme, j'ai besoin de rechercher l'unité libre et simple de nos institutions presbytériennes. Témoin des vices des formes oligarchiques ou démocratiques de l'Eglise, j'ai besoin de m'attacher à une organisation singulièrement propre à combiner l'autorité et la liberté. Chrétien enfin et croyant, j'ai besoin de voir des erreurs pernicieuses abandonnées à leur propre néant, la vérité rétablie dans son droit, qui est l'indépendance, dans sa force, qui est l'abandon à ses propres ressources ; de voir le christianisme évangélique, les doctrines de la réformation enseignées, propagées, représentées par une société religieuse qui en soit le digne et vivant organe⁵²¹.

On l'a vu, cette approche favorise une confrontation critique au passé protestant. Schérer reproche ainsi à Zwingli et Calvin de s'être appuyés sur l'aide du gouvernement civil et d'avoir encouragé la confusion des deux glaives, exploitée par les opposants au christianisme :

Le point de départ de Calvin, comme celui des autres Réformateurs, est multitudiniste, en ce sens, que pour lui l'État est un état chrétien ; tous les citoyens sont baptisés et tous les baptisés sont membres de l'Église. Si, à la vérité, une discipline rigoureuse intervient ensuite pour maintenir en quelque sorte cette adéquation entre la société civile et la société religieuse, et faire une réalité de ce qui n'est au fond qu'une hypothèse, cet expédient ne parvient pas à réparer l'erreur du point de départ⁵²².

Comment « songer placer le centre de gravité de l'Église dans la multitude de ses membres », si on ne s'assure pas que les fidèles ont assez de sagesse et que les méchants ne côtoient pas les bons ? Ce triage, impossible dans l'État en raison de la pluralité des opinions qui y règne, est réalisable dans une Église de professants où le consensus pourra s'envisager. Pour souligner l'influence négative de l'implication d'un État total dans les affaires de foi, au mépris de la liberté d'opinion à adhérer à un dogme en pleine conscience personnelle, Gasparin dénonce les votes qui, au XVI^e siècle, renforcèrent les « *religions territoriales*, soumises aux princes uniformément investis du *droit de réformation* »⁵²³.

Le manque de soutien du peuple vaudois à la démission de certains pasteurs et les difficultés, pour l'Église libre, d'attirer des fidèles, seraient dus à cette tutelle païenne qui laisse

⁵²¹ E. Scherer, *De l'État actuel de l'Église réformée en France*, op. cit., p. 61-62. Étienne Tissot, *Adolphe Monod (1802-1856). Un artisan paradoxal du Réveil protestant français*, Lyon, Olivétan, 2018.

⁵²² Edmond Scherer, *Esquisse d'une théorie de l'Église chrétienne*, Paris, Strasbourg, Delay, Treuttel et Würtz, 1845, p. 188-189. L'auteur, d'abord professeur d'histoire de l'Église à l'école de théologie de l'Oratoire de Genève, ouverte par la Société évangélique dissidente, se « convertit » par la suite publiquement au libéralisme protestant, en 1849-1850. P. Cabanel, *Histoire des protestants*, op. cit., p. 962.

⁵²³ *Ibid.*, p. 31.

les sujets dans un état d'indifférence pour le fait religieux. Les Vaudois ne se seraient jamais approprié leur religion, car elle leur fut imposée par un mandat lors d'un vote public où ils ne furent, au XVI^e siècle, qu'acteurs passifs. Instaurée par le vote de la liberté des Anciens, alors que la foi ne se transmet pas par « d'autres soldats que ses missionnaires et ses martyrs », la Réforme s'implanta par des moyens charnels et proprement politiques, très éloignés de la perfection des choses divines⁵²⁴. Dans ces dernières, seule l'unanimité pourrait être de mise : on ne saura donc compter les voix des individus pour ou contre la Réforme, comme Gasparin et ses contemporains estiment qu'on le fit dans l'Ancienne Confédération ébranlée par la fracture confessionnelle : « partout où elle s'est imposée aux minorités par le vote des majorités, partout où elle est devenue la croyance dominante et obligatoire, partout où elle s'est ainsi reniée elle-même, elle [la Réforme] a adopté le principe païen après l'avoir vaincu ».

Cette critique pour les modalités de l'expansion de la Réforme en Suisse se retrouve dans les *Annales catholiques de Genève* de 1854. Dans l'objectif de discréditer les protestants de Suisse, il dénote la brutalité du processus d'introduction de l'Évangile en Suisse occidentale. Aux antipodes de la tolérance dont les protestants libéraux se feraient les champions et de l'indépendance de l'Église des évangéliques orthodoxes, les magistrats des cantons réformés imposèrent aux consciences la violence du nombre, sans respect pour les minorités. Les *Annales catholiques* remettent en question « l'impartialité de ces comices, où la foi d'un peuple était soumise au jeu d'une votation »⁵²⁵. En un jour donné, les pères de famille étaient convoqués « sous la présidence des mandataires bernois », qui les haranguaient en faveur de la Réforme et demandaient ensuite aux uns de se mettre d'un côté et à ceux qui adoptaient le prêche d'aller de l'autre. Seuls les présents étaient comptés, la voix des absents valait pour une approbation et les votants ne savaient pas sur quoi opiner, « en un point où leur foi était en jeu ». Alors que les femmes, les enfants et les vieillards étaient exclus d'un vote portant sur leur salut, les

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 33. Malgré les critiques qu'il formule à son encontre, Gasparin partage donc la position d'Edgar Quinet qui, dès son *Christianisme et la Révolution française* de 1845, puis dans *La Révolution* de 1865, trouve la cause de l'échec de la Première République dans le catholicisme, qui aurait marqué l'inconscient des révolutionnaires imposant leurs vues lors de la Terreur. Cf. P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 52 sq. Sur Quinet plus spécifiquement, voir le premier chapitre de Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République*, op. cit. ; Simone Bernard-Griffiths, « Autour de La Révolution d'Edgar Quinet. Les enjeux du débat religion-révolution dans l'historiographie d'un républicain désenchanté », *Archives des sciences sociales des religions*, 1988, vol. 66, n° 1, p. 53-64.

⁵²⁵ « Fragments historiques. Introduction du protestantisme dans le canton de Vaud », dans Gaspard Mermillod, « *Annales catholiques de Genève*. Publiées sous la direction de M. l'abbé G. Mermillod », 4^e série, 1853, p. 69. Dans leurs analyses, quelques décennies plus tard, l'historien Henri Vuilleumier et le théologien David Lasserre pointent eux-aussi ces hiatus et le décalage entre ces deux formes de démocratie, cf. Henri Vuilleumier et David Lasserre, « L'histoire de l'Église réformée du pays de Vaud sous le régime bernois. Par Henri Vuilleumier », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1928, vol. 16, n° 69, p. 300-324.

réformés interprétaient les clauses de la paix nationale à leur avantage, sans respect pour la liberté du choix de religion :

La pluralité des voix était-elle en faveur du maintien du culte catholique, on licenciait l'assemblée jusqu'à nouvel ordre, en laissant les réformés libres de demander, quand bon leur semblerait, un nouveau PLUS, ou nouvelle votation. [...] Si, au contraire, une majorité quelconque, d'une voix seulement, se manifestait en faveur du prêche, il fallait que tout office catholique cessât immédiatement [...] Si dans une ville ou commune composée de plusieurs paroisses, l'ensemble des voix donnait gain de cause à la vieille foi, on en appelait à un vote par catégorie de paroisses, pour faire triompher les minorités. Enfin, y avait-il des deux parts égalité de voix, aussitôt des émissaires se mettaient en campagne pour aller acheter des consciences⁵²⁶.

Ces insuffisances, que le proposant Jaquemot notait dans son mémoire en 1835, permettent au rédacteur des *Annales* de décrédibiliser les protestants. Or, Gasparin et Coquerel considèrent eux aussi que ces *Plus* n'ont rien à voir avec leur conception de la liberté. Ils se désolidarisent de ces actes, qu'ils attribuent à la perpétuation du principe païen, voilant un « criminel abus de la force, cet empiètement abominable sur les droits de Christ ; en vain provoqua-t-on des délibérations, des votes ; en vain les majorités se déclarèrent-elles protestantes »⁵²⁷. Ces votations, jamais opérées en conscience, toujours effectuées sous la coupe du magistrat civil, sont bel et bien des affronts aux valeurs modernes et à un protestantisme conséquent avec lui-même, affirme Gasparin. Pour lui, ce christianisme véritable est celui de l'adhésion personnelle et de la conviction intime, qui s'ouvre à la discussion mais permet, en définitive, de conserver l'équilibre en agissant sur les âmes des individus.

Une révolution chrétienne sincère et authentique ne peut survenir là où l'État soutient l'Évangile, car ce dernier est déformé en faveur de l'invention d'une nouvelle « foi collective et officielle » telle que les néo-jacobins tentent d'implanter⁵²⁸. Comme il le faisait dans ses raisonnements sur le protestantisme français, Gasparin appelle à s'émanciper pour laisser la régénération s'opérer sans tutelle de l'autorité séculière et pour que le protestantisme gagne, individuellement, toutes les âmes. L'évangélisation sans intervention étatique permettra alors de servir l'ambition libérale de créer, suivant Guizot, la liberté dans l'ordre⁵²⁹. Pour Gasparin, la France doit devenir protestante mais, comme Coquerel, il refuse que cette démarche s'établisse par un décret public, tel que le recommandait Germaine de Staël ou que les Bernois l'accomplirent à Vaud en 1536. Les réformés devraient donc réaliser combien « nous sommes

⁵²⁶ « Fragments historiques. Introduction du protestantisme dans le canton de Vaud », art. cit., p. 69-70.

⁵²⁷ A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. 49.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁵²⁹ J.-J. Hosemann, *Est-ce dans l'Église catholique-romaine ou dans l'Église chrétienne-protestante que le christianisme est le plus purement réalisé ? Extrait de la Revue Théologique*, op. cit.

déjà loin du seizième siècle »⁵³⁰. À cette époque où l'Église et l'État s'interpénétraient, l'adhésion à la foi n'était pas sincère et les hommes n'étaient pas en capacité de s'opposer au « règne des majorités [qui] leur parai[ssait] légitime dans les choses de la foi »⁵³¹. Les vrais protestants et les vrais libéraux doivent donc résister à ce multitudinisme itératif et réactualisé par les partisans du système démocratique en souscrivant aux structures ecclésiastiques qui, de concert avec le gouvernement représentatif, permettront de conserver la liberté sans risquer la servitude.

*

Au milieu du siècle, face à de nouveaux bouleversements révolutionnaires qui, comme à Vaud, se traduisent par des décisions de l'État sur les cultes – que d'aucuns perçoivent pour des ingérences – histoire et militantisme s'alimentent mutuellement. Agénor de Gasparin l'exploite pour détourner ses lecteurs de soutenir les radicaux et les socialistes, qui lui semblent rejouer des scandales tels que ceux des « conseils de Villes libres transformés en synodes »⁵³². Selon l'auteur du *Christianisme et paganisme*, ces anciens synodes n'ont que l'apparence de la démocratie et ils heurtent les critères qu'il isole pour définir la république moderne : égalité devant la loi, constitutionnalité, participation représentative, liberté individuelle, d'opinions, et de propriété⁵³³.

Héritier de la pensée de Benjamin Constant et libéral conservateur, Gasparin oppose l'individualisme à la république organique. Vers 1848, la dialectique entre liberté ancienne et moderne est toujours d'actualité et marque l'étude du fait religieux. On l'a vu dans un premier temps : la mise en relation des confessions chrétiennes et de leur influence sociale reçoit un éclaircissement par des acteurs actifs du protestantisme suisse et français, qui répliquent à la conversion et aux attaques de Charles-Louis de Haller. Stapfer s'approprie ainsi le principe de l'examen individuel pour en faire le socle d'une règle de vie moderne, où la liberté est bridée par la religion traditionnelle et les Confessions de foi, conditions de l'éducation des hommes aux nouveaux régimes. Il retourne l'argument d'une théorie de la critique dissolvante pour en faire un marqueur positif d'adhésion à des gouvernements libres, équilibrés et éclairés.

⁵³⁰ A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. 31.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 23.

⁵³² A. de Gasparin, *Christianisme et paganisme*, op. cit., p. 32.

⁵³³ T. Maissen, « Genf und Zürich », art. cit., p. 298.

Cette insistance sur les capacités individuelles afin d'exercer le pouvoir pose la question de l'enseignement et, par extension, des Églises qui en sont usuellement chargées. La deuxième partie du chapitre a montré les lézardes internes à cette image idéalisée du protestantisme moderne, tiraillé entre orthodoxie et acceptation de l'héritage. La synthèse libérale qu'il pourrait créer entre l'ancien et le nouveau monde ne survit pas à la *Realpolitik* et aux exigences d'une aile gauche espérant établir de spiritualités novatrices. Malgré l'optimisme qui se maintient au sein des protestants, plusieurs écrivains ajoutent un pan négatif à la généalogie du protestantisme, estimant que s'il parvient à penser la république, c'est dans le sens d'un État bourgeois et inégalitaire.

Si Guizot suscite l'incompréhension de ses coreligionnaires en raison de son soutien au catholicisme, c'est précisément par l'action de son conservatisme politique et de sa méfiance du socialisme et du républicanisme démocratique. On l'a vu dans un dernier temps : l'analyse du XVI^e siècle est inséparable des défis posés par l'invention de nouvelles doctrines, fruits de l'industrialisation et de l'individualisation croissante au sein des sociétés. Peu avant le Printemps des peuples – qui contribue à recoder les langages et la lecture de l'histoire – Guizot et Gasparin témoignent de leur crainte d'un principe invariable et païen, lorsque la religion fait corps davantage qu'elle offre la possibilité d'une adhésion individuelle⁵³⁴. Dans leur perception des processus de progrès des civilisations, la patience devrait être de mise : la religion devrait préparer à une démocratie qui ne pourra arriver que plus tard. Pour l'heure, ils voient le gouvernement populaire comme « régime représentatif reposant sur de libres élections, attaché au respect du pluralisme des opinions et des croyances et à la protection des droits de l'individu et des minorités »⁵³⁵. Ils redoutent ainsi l'impatience de ceux qui, au titre que les sociétés y seraient déjà prêtes et que le protestantisme aurait accompli sa tâche, pourraient à nouveau faire basculer la liberté en servitude, réactivant un paganisme tel que celui d'Églises forgées au XVI^e siècle, à l'origine fantasmée de tous les vices et de toutes les vertus.

⁵³⁴ P. Rosanvallon, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle », art. cit., p. 139.

⁵³⁵ F. Lessay, « Éthique protestante et éthos démocratique », art. cit. ; Sur la culture politique européenne, voir les lignes stimulantes de W. Reinhard, « Qu'est-ce que la culture politique européenne ? », art. cit.

Conclusion de la première partie

Au XIX^e siècle, les nationalités s'exacerbent et la croyance dans les religions établies s'atténue. Pour des penseurs adeptes de l'autonomie individuelle, la garde du bras séculier devient un obstacle à la définition non d'États chrétiens, mais d'un monde évangélisé, dans lequel le protestantisme s'imposera moins par le vote des majorités que par une série de conversions personnelles et sincères. En tant que représentant du Réveil et des Églises libres, telle est la conviction d'Agénor de Gasparin. Malgré leur opposition frontale, le libéral Athanase Coquerel partage cette opinion et assume son optimisme de voir dans ce siècle un siècle protestant. Or, la question de l'adhésion à une discipline, par une profession de foi franche et individuelle bute sur la problématique des sociétés collectives et organicistes, désignées par une notion de multitudinisme opposée à l'individualisme. Les rituels de votations publiques du XVI^e siècle – les *Plus* qu'identifient les chroniques – paraissent contraires à la modernité politique, où l'État devrait délaissier l'intervention en matière de foi. Avant les travaux d'Otto von Gierke sur le droit communautaire comme forme primitive d'État corporatiste, la Suisse constitue ainsi un observatoire pour confronter des représentations divergentes de principes sur lesquels reposerait la légitimité des États modernes⁵³⁶.

L'évocation d'un principe païen itératif dans l'histoire longue du christianisme et des régimes libres désigne cette méfiance. Elle active un réflexe de retour aux faits passés, où les auteurs contemporains recherchent les traces des comportements humains vis-à-vis des concepts de tolérance, de liberté de conscience, d'individualité ou de souveraineté. De là, ils perçoivent les insuffisances potentielles des fondateurs de leur propre confession, dont ils manifestent le caractère dynamique et sujet à la progression et à l'adaptation. Dans un siècle perçu comme celui de la modernité et établi sur des notions reconnues, telles que la tolérance et la liberté de conscience, faire voter l'ensemble de la communauté sans s'assurer des capacités de chacun serait un affront à l'approche libérale des faits sociaux, politiques et religieux.

Au contraire, le catholicisme romain est caractérisé pour son invariabilité, son intangibilité et son incapacité à évoluer. Pour une majorité de penseurs catholiques et monarchistes, cette stabilité est favorablement appréciée. Une minorité appelle néanmoins à une réforme au sein de cette Église et finit, comme Lamennais, par rompre en raison du rôle social et moderne qu'ils attribuent aux religions. Cet état de fait est un motif important de leur évolution vers le radicalisme et le socialisme, matrices de nouvelles religions publiques et

⁵³⁶ O.F. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, op. cit. ; O. Christin, « Le lent triomphe du nombre », art. cit., p. 4 ;

collectives pour parer à l'individualisme rampant des sociétés d'alors, ainsi qu'ils le dénoncent souvent au travers de leur lecture de l'histoire ecclésiastique.

Si la religion est l'objet de tant de controverses entre 1750 et 1850, c'est qu'elle est perçue comme un moyen de compenser les écarts d'une société trop démocratique, de conserver une partie de l'ancien monde tout en y réhabilitant la place des citoyens. De telles réflexions apparaissent dès le milieu du XVIII^e siècle, dans un contexte de querelles qui n'opposent qu'une frange d'intellectuels alertés par la situation inédite d'une minorité religieuse bel et bien existante en France, mais ignorée par le pouvoir public. Le premier chapitre a retracé cette toile de fond sans laquelle l'impact de cette relation entre protestantisme et démocratie, qu'imaginent des ecclésiastiques catholiques, ne pourrait se comprendre. Lors de la contestation de l'unité sacrée du royaume qui repose sur l'alliance du trône et de l'autel, les calomnies prennent valeur de paradigme sous la plume d'écrivains à la recherche d'une ou de plusieurs altérités à diaboliser.

Les prétentions universalistes et hégémoniques de la Révolution contribuent à la généralisation de ces approches, à leur intégration dans des taxinomies des nations et de leurs régimes spirituels et temporels, qui dépassent désormais la controverse entre ecclésiastiques. Le deuxième chapitre a permis de faire un pont entre ces phénomènes qui, en quelques années, bouleversent tous les cadres et favorisent la confrontation ultérieure dont ceux qui ont vécu l'Ancien Régime sont les moteurs. Ils tentent l'évaluation des faits révolutionnaires dans un temps long, engageant plusieurs libéraux sur la voie de la dissociation de la liberté et de la licence. C'est ainsi qu'ils détaillent comment le protestantisme pourrait opérer, cent ans avant que Doumergue ne le répète en 1917, la synthèse de la démocratie et du conservatisme.

La crainte des nouvelles formes de piété collective préside à cette valorisation de la place du protestantisme à l'orée du XIX^e siècle : elle ne va pas sans nuances et contradictions, puisqu'elle suit les objectifs d'une histoire écrite avec la prise en considération assumée des faits actuels. Penser la Réforme et en analyser les causes alimente ainsi une évaluation de la langue politique et des répertoires lexicaux des acteurs, à la recherche de textes anciens et de précédents desquels se réclamer. Pour les premiers penseurs libéraux que sont Constant, de Staël, de Villers ou Stapfer, soupeser les effets du protestantisme sur les sociétés constitue une réponse à deux constellations d'auteurs dont ils redoutent que les exigences ne réactivent des sociétés homogènes et uniformes, où les individus n'auraient pas voix au chapitre : le despotisme royal ou l'universalisme jacobin. Il reviendrait par conséquent à des religions modernes, qui gardent néanmoins leur enveloppe traditionnelle, d'éduquer les sujets devenus citoyens aux régimes libres.

Comment conserver la liberté en évitant la corruption en servitude ? Cette idée fixe guide l'activité littéraire et politique de François Guizot et l'essai infructueux de la monarchie parlementaire en France, qui a scandé le troisième chapitre. Le calvinisme oscille alors entre sa légende noire de dogmatisme strict et inégalitaire et sa généalogie enchantée d'incubateur d'une modernité libérale et capacitaire, forgée par l'examen critique du pouvoir. Or, le fait même que l'action politique de Guizot se heurte à l'aile gauche républicaine et socialiste engage des protestants sur la voie de l'introspection historique, d'où ils font le constat des écarts qui séparent leurs préconceptions de celles des fondateurs de leurs Églises.

En sélectionnant un intervalle d'une centaine d'années, on a pu rendre compte du poids des mots sur lesquels s'affrontent ces protagonistes de l'histoire. Les questionnements sur la tolérance et la liberté stimulent des raisonnements sur le pouvoir, la représentation et la subjectivité, alors que la sécularisation et la déchristianisation favorisent une dénonciation du caractère prétendument républicain des confessions protestantes. L'une des raisons de cette image en trompe-l'œil pourrait résider dans le sentiment qu'induit la dissociation croissante du croire et du pouvoir, notamment auprès de catholiques qui pouvaient difficilement séparer le fait religieux du fait public. Face à l'établissement de la démocratie moderne, qu'ils estiment ennemie de la croyance homogène, ils prennent à partie tout système organisé d'idées qui parviendrait à disjoindre les affaires spirituelles des affaires temporelles. Or, c'est précisément sur ces points que les protestants français ont insisté : utiles pour obtenir la reconnaissance par la couronne, les postulats d'absence de communication entre la foi et la citoyenneté se retournent contre les protestants lors de la Révolution et les maintient prisonniers de l'image qu'en ont tracée leurs vieux ennemis catholiques romains, quand bien même la réalité ne recouvre qu'imparfaitement ces représentations.

On ne peut donc comprendre l'établissement des régimes issus des révolutions atlantiques en faisant l'économie de leurs rapports aux confessions traditionnelles, qui guident encore les penseurs et les intellectuels : radicaux ou modérés, tous se passionnent pour l'effet des religions sur les sociétés. En donnant au protestantisme (dans sa version orthodoxe ou libérale) la tâche de parer aux écarts du suffrage universel, Guizot, Stapfer, Gasparin et Coquerel sont un maillon important de la chaîne qui relie un Antoine Court à un Émile Doumergue. Leur vision du monde moderne démarre invariablement avec le XVI^e siècle pour origine, tous déroulent un fil civilisationnel qui aboutirait lorsque les religions de la liberté s'imposent face à l'homogénéité catholique ou radicale, à ces croyances collectivistes qu'ils réprouvent. Malgré les attentes et combats aux antipodes que mènent ces écrivains, ces personnages ont contribué à modeler ces représentations multiples du protestantisme et du siècle de la première modernité. Tous

attribuent aux réformateurs la capacité de découvrir des notions modernes, mais regrettent qu'ils n'aient pas eu le courage d'aller au bout de leurs idées.

Cette confrontation à la Réforme et à ses conséquences nous invite à placer la seconde partie en miroir des écrits présentés jusqu'ici. On y cherchera la trace de la démocratie et de son prétendu lien avec les courants issus des protestations des réformateurs. Or, puisque les *Plus* opérés dans l'Ancienne Confédération sont pris à partie, le second pan de notre recherche s'ouvre sur ces rituels de votations dénoncés en tant que paganisme antique dissimulé, d'une liberté des anciens qui s'impose à la liberté des modernes.

SECONDE PARTIE (ÉPOQUE MODERNE)

Introduction de la seconde partie

Protagonistes de débats religieux renouvelés et enracinés dans les réaménagements sociaux du XIX^e siècle, mémorialistes, écrivains, historiens, militants se sont mesurés aux idées du temps de la Réforme. Ils en ont fait un cas idéal-typique duquel découlent des analogies avec leur époque et des généalogies entre confessions et régimes politiques. La révolution religieuse du XVI^e siècle est devenue enjeu de mémoire et observatoire privilégié, un étalon de valeur à partir duquel s'évaluent les progrès de la civilisation moderne. À ce titre, les polémistes catholiques, le méthodiste Agénor de Gasparin, le libéral Athanase Coquerel, le pré-socialiste Pierre Leroux, tous ont perçu la Réforme dans un temps long et formulé un répertoire commun. Séparés par des ambitions divergentes, ils définissent conjointement la représentation d'un protestantisme influant sur les cadres de pensée à des centaines d'années d'écart : c'est lors de la disparition des sociétés d'ordres entre le XVIII^e et le XIX^e siècle qu'écloreraient des principes ayant germé dès le XVI^e siècle.

Dans cette optique, on a pu constater que ces constellations d'auteurs se confrontent à une Suisse qu'ils croient archaïque, dans un sens cette fois contraire à celui des penseurs du XVIII^e siècle qui la percevaient comme un territoire où les valeurs primitives de la liberté étaient conservées. Selon leur lecture de l'histoire qui apprécie l'impact de la Réforme sur la constitution d'une liberté moderne fondée sur les droits individuels, l'Ancienne Confédération des XIII cantons offre un contre-exemple à un traitement contemporain de la religion et des croyants, un observatoire négatif. Plusieurs de ces auteurs jugent que les modalités de l'introduction de la Réforme heurtent l'idée d'une adhésion personnelle à une idéologie, car ils rejettent le recours à la pluralité des voix dans la résolution de la fracture confessionnelle. L'utilisation du vote sur la croyance, on l'a vu chez Gasparin, renie en effet l'une des valeurs cardinales des républiques modernes, soit la liberté de conscience et le respect des opinions individuelles¹.

Le paradoxe est frappant. Il dit le hiatus qui sépare les perceptions de la Réforme, du protestantisme, de la démocratie et du vote entre deux grands moments d'écroulement puis de reconstruction. Pilier d'une démocratie contemporaine, dont plusieurs de ces penseurs espèrent la proclamation généralisée, marqueur de la réintégration des fidèles dans les Églises libres de

¹ Mario Turchetti, *A la racine de toutes les libertés*, op. cit., p. 625-639 ; M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 324-326.

professants, le suffrage universel – celui que certaines communautés de Suisse semblent pratiquer lors de leur passage à la Réforme – ne survit pas au jugement d’un Coquerel ou d’un Gasparin. Pour eux, inquiets des bouleversements industriels et de cette invention idéologique majeure qui prend le nom de socialisme, voter sur la religion évoque la dépendance de l’Église à des rituels organisés par des États collectivistes jouant une démocratie archaïque et surannée. Gasparin ne se lasse pas de dénoncer ces cérémonies du consensus, l’union d’une société faussement homogène autour d’une religion unique, imposée. L’espoir d’écarter la diversité et de ne pas l’inscrire dans le monde social serait certes louable, mais il revêt des modalités hypocrites. Écrasées par le poids du nombre, la liberté personnelle et les convictions de chaque individu disparaissent devant des pratiques de votations publiques fort éloignées de celles au fondement des régimes représentatifs.

Le choix de l’ensemble s’imposant au reste du corps électoral, la minorité réfractaire est tenue de suivre une unique voie de salut, sans aucune tolérance possible². Certes, la première paix nationale suisse inscrit dans le droit confédéral l’usage du vote en matière de foi et précise qu’il ne faut pas forcer les consciences des sujets de territoires administrés conjointement par des cantons divisés. Or, la liberté moderne d’opinion et de conscience serait bafouée, affirment ces acteurs du XIX^e siècle. Des différences fondamentales séparent leur représentation des fonctions du vote de celles des sociétés d’Ancien Régime. Selon l’expression d’Olivier Christin, entre le vote pour faire corps des sociétés de la première modernité et l’addition mathématique des voix de chacun dans des régimes établis à la suite des révolutions de la fin du XVIII^e siècle, il y a un pas que plusieurs se refusent à franchir³. Qu’elle soit politique ou religieuse, la manière de percevoir la société est aux antipodes et il s’agit de se plonger dans des textes à l’origine de ces malentendus, puisqu’ils attribuent le salut des hommes et du monde à d’autres forces qu’aux droits individuels, bases de la modernité contemporaine⁴.

La démocratie du croire : c’est à ce dernier élément que s’attache cette seconde partie, pour montrer que le siècle de la première modernité fait encore davantage peser l’homogénéité des croyances que la pluralité des opinions, rappelant ainsi la nécessité de se garder d’un tracé de filiations trop catégorique, qui ferait l’économie d’une rigoureuse mise en contexte. Des

² Olivier Christin, « Communauté, conscience, confession. L’épreuve du choix confessionnel au XVI^e siècle en Suisse romande » dans Pierre Gisel et Jacques Ehrenfreud (éd.), *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 17-30.

³ Olivier Christin, « À quoi sert de voter aux XVI-XVIII^e siècles ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001, vol. 140, n° 5, p. 21-30. ; O. Christin, *Vox populi*, *op. cit.* ; Pierre Bourdieu, « Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la « volonté générale » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001, vol. 140, n° 1, p. 7-11.

⁴ P. Blickle, *Gemeindereformation*, *op. cit.*, p. 13.

textes que l'on qualifia d'œuvres à mi-niveau – entre la microhistoire et le grand traité théorique – permettent d'obtenir un aperçu des objectifs que poursuivent alors ces protagonistes qui assortissent leur recherche de l'unité religieuse d'une réflexion sur les régimes séculiers et leur cohésion.

Ces *Plus* – l'appellation de ces votes majoritaires dans les sources – s'inscrivent dans un raisonnement large sur la nature des gouvernements temporels au XVI^e siècle. Comme cette pensée est suscitée par la fracture inédite du schisme, le second pan de la recherche explore la dialectique entre rétablissement d'une Église débarrassée de prétendues inventions et types de régimes politiques. À la suite de Quentin Skinner, on entreprend d'appréhender les sociétés anciennes en restituant « leurs diverses *mentalités* aussi complètement que possible »⁵. Afin de « parvenir à une telle compréhension historique des idées politiques », il s'agit de ne pas s'en tenir « pour l'essentiel à des personnages qui débattaient des problèmes de la vie politique à des niveaux d'abstraction et d'intelligence inaccessibles à leurs contemporains », mais de prendre des textes et les pratiques qu'ils évoquent en tant qu'observatoires.

Le quatrième chapitre se focalise tout d'abord sur la Suisse et ses *Plus*, qui touchent à des notions se rapportant à la démocratie, à la république, au corps politique, à l'amitié ou à l'obéissance. Si ces mots subsistent et survivent aux deux époques, leur sens profond évolue considérablement et la métaphore du serpent inversé se retrouve : l'enveloppe des mots reste la même, mais leur signification a changé. Un hiatus apparaît, puisque d'autres réalités et enjeux sont évoqués par les protagonistes. Replacés « dans leur contexte idéologique propre »⁶, ces textes tracent certes un lien entre protestantisme et démocratie, mais ils le traduisent différemment qu'à la période révolutionnaire ou libérale. Le temps des révolutions est donc un jalon décisif à la formulation de ce *topos* en trompe-l'œil, à plusieurs siècles d'écart, d'un protestantisme favorisant l'émergence de la démocratie. Il a en effet cru pouvoir répondre à des défis contemporains en puisant dans des exemples anciens, en se tournant vers l'histoire.

Or, cette seconde partie démontre que, si la Réforme a contribué à penser la démocratie moderne, elle l'a souvent fait à son corps défendant⁷. Le chapitre évoque ainsi le modèle dégagé par Zwingli, qui circule ensuite dans la Suisse occidentale et est retraduit à destination de la

⁵ Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 10.

⁶ *Ibid.*

⁷ À cet égard, un tournant est également perceptible dans l'historiographie du XX^e siècle, qui oscille entre assertion que la démocratie est fille du calvinisme et critique de ce lieu commun par la mise en exergue des circonstances, des hasards, des accidents de l'histoire. La défense du calvinisme dans un environnement minoritaire et hostile peut ainsi conduire – en raison de la conjoncture – à exprimer des idées républicaines, sans que ces dernières ne reposent sur la doctrine fondamentale. C'est ce que pose Winthrop Hudson, dès 1946, en indiquant que si la Réforme a pu favoriser le développement d'idées démocratiques, c'est presque sans le vouloir. Winthrop S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 178 sq.

France, où il suscite une réception parfois négative qui pourrait rejoindre le rejet d'un communalisme appliqué à la question religieuse.

C'est pour répondre à des calomnies que des théologiens français réfugiés en Suisse détaillent leur perception d'un régime idéal de l'Église et de sa relation à l'autorité civile. Le cinquième chapitre nuance les jugements trop tranchés en soulignant qu'une réflexion sur la démocratie dans l'Église invisible peut renforcer les oligarchies dans la sphère temporelle. De concours avec le catholicisme romain auquel il s'oppose pourtant frontalement, le protestantisme contribue en effet, après le déchirement des premières années de la rupture, à reconsolider une société d'ordres certes différente du monde médiéval, mais structurée, hiérarchisée, réfractaire à toute idée d'égalité en dehors des cadres de l'Église invisible. Perçu comme démocratique par Louis de Bonald, le calvinisme insiste bien sur la domination nécessaire des conducteurs, ces « pères du peuple » qui dépendent davantage de Dieu que de leurs sujets pour administrer l'Église et l'État⁸.

Ces réflexions ecclésiologiques, qui évaluent les limites de l'autorité et l'équilibre entre loi de Dieu et législations humaines, sont inséparables du contexte humaniste, de la redécouverte des auteurs antiques et des polémiques liées à la contestation de Martin Luther, Ulrich Zwingli puis Jean Calvin⁹. Le schisme contribue ainsi à faire évoluer des questionnements théoriques sur les régimes politiques, à modeler la définition moderne qu'on leur connaît. Tout en postulant que l'exercice d'une domination sur des inférieurs est parfaitement agréable à Dieu, ces acteurs de la rénovation ecclésiastique soulignent que tout office public suppose des engagements. Le chef d'une société séculière serait lié par une convention qui l'oblige certes davantage envers Dieu qu'à l'égard des hommes, mais qui façonne simultanément une attitude par rapport aux dirigés, un contrat mutuel.

Au XVI^e siècle, les catégories se fondent sur une croyance dont l'homogénéité peut difficilement être remise en question. Or, la fracture religieuse met ce croire homogène à l'épreuve et pose un défi suscitant des réflexions sur les « polices », ces espèces de gouvernement redécouvertes en même temps que l'œuvre d'Aristote¹⁰. Sans souscrire à un régime politique libre dans le sens moderne du terme, puisque la tolérance n'est encore qu'une

⁸ André Holenstein, « Epilog : « Landesväterlichkeit » und « mildes Regiment » im Selbstverständnis des patrizischen Staates » dans André Holenstein (éd.), *Berns goldene Zeit : das 18. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern, Stämpfli, 2008, p. 508-511 ; Sandro Guzzi-Heeb, « Paternalisme », *DHS*.

⁹ On rappellera, à la suite d'Alain Dubois, que dès la seconde moitié du XV^e siècle, les Universités françaises, notamment Paris où Pierre Viret étudie, contribuent « fortement à la propagation de l'humanisme entre le Léman et le lac de Constance ». Alain Dubois, « France », *DHS*.

¹⁰ M. Fouligny et M. Roig-Miranda, (éd.), *Aristote : transmissions et ruptures*, op. cit. ; Jean Delumeau, « Platon et Aristote à la Renaissance », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 1977, 24, 3, p. 415-419.

vue de l'esprit et qu'elle s'efface devant la nécessité d'assurer le salut de tous et de chacun avec le concours de l'État pour ce faire, le XVI^e siècle est un moment où se constituent ces notions reprises par la suite. On l'évoque ainsi dans un dernier chapitre qui traite de cette traduction humaniste des régimes politiques et du sens que peuvent alors prendre des résistances destinées à conserver des polices considérées comme saintes, à condition qu'elles restent en accord avec la loi divine.

En faisant jouer ces dimensions communautaires, ecclésiologiques et humanistes, ces sources de la première modernité matérialisent la relation entre religion et régimes politiques, et par extension, entre les cultures protestantes et les républiques et démocraties. Elles sont mises en miroir des textes du premier pan de la recherche pour remonter aux origines de ces héritages divers. Avec l'Ancienne Confédération et la circulation de son modèle en France, on rend compte du fait qu'on ne peut faire des confessions protestantes qui naissent de la Réforme – qui partagent avec l'Église romaine des représentations idéales d'une société où le peuple se soumet à la sagesse des dirigeants plus qu'il ne les dirige – les incubateurs uniques et agissants des sociétés contemporaines. Lui-même parcouru de tendance contradictoire, le protestantisme reste le produit de perceptions ancrées dans la première modernité et ne saurait être la matrice exclusive d'une manière totalement nouvelle de penser le monde social. Les circonstances conduisent néanmoins des réformés du XVI^e siècle à réfléchir sur la liberté. En tentant d'évangéliser un royaume depuis des villes libres régies par d'autres types de gouvernement, en subissant des attaques pour cette raison, les calvinistes discutent des cadres repris plus tard, avec des intentions différentes.

Ces réformés observant la coexistence religieuse toute relative de la Suisse évoluent dans un environnement rendant très improbable la conception même d'un renversement absolu et sont loin d'envisager une révolution dans le sens actuel du terme. Malgré l'analyse de certains auteurs faisant de Calvin un penseur de la démocratie, de Luther le père du socialisme allemand, des anabaptistes les premiers anarchistes, la réalité est plus complexe, puisqu'il s'agit de prôner la restauration et la conservation d'un modèle social voulu de Dieu, jamais d'une révolution où les individus disposeraient d'une volonté libre et entière¹¹. L'épreuve de la discorde portant

¹¹ Voir le premier volume de la monumentale *Histoire de la Révolution française* du socialiste républicain Louis Blanc. Ce dernier sépare l'histoire en trois grands principes, l'autorité, l'individualisme et la fraternité. Luther aurait pressenti cette dernière mais son message de liberté – présent parmi les hérésies combattant l'autorité catholique – n'aboutit qu'à l'individualisme. Et c'est cet individualisme qui aurait été établi dans la sphère politique en 1789. On lit donc la même critique contemporaine de la France de 1830 que chez Leroux. Et après la tentative de faire une Révolution au nom de la fraternité entre 1792 et 1794, Blanc appelle à l'accomplir par l'établissement d'un socialisme. C'est ce que cet historien et journaliste tente en 1848, de concert avec Leroux et d'autres révolutionnaires. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, vol. 1, Bruxelles, Livourne, Leipzig, Méline, Cans et comp., 1847.

initialement sur l'Église, nombre d'auteurs inscrivent néanmoins leur réflexion ecclésiologique dans les cadres d'une pensée humaniste et laïque, pour expliquer aux fidèles les structures, le gouvernement et la discipline de l'Église, d'une *Ecclesia* collaborant avec les États en voie d'élaboration pour restaurer la pureté de la communion des croyants contre l'Église romaine dont la hiérarchie est contestée¹². Puisque les réformés entreprennent cette édification à cheval entre Suisse et France, les situations et débats qui en découlent offrent des portes d'entrée pour jauger leurs perceptions de la démocratie, de la nature de l'Église, de chaque régime classique tel que caractérisé par Aristote¹³. Cela en fait des protagonistes bien versés dans l'étude des trois grands gouvernements alors presque unanimement reconnus après leur redécouverte : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie¹⁴. La volonté des réformés de restaurer la pureté de la religion contribue à évaluer les causes de leur corruption en tyrannie, oligarchie ou ochlocratie. À cet égard, on peut déjà remarquer que la démocratie pose des problèmes lexicaux à ces auteurs. En effet, repoussant le contrôle de la société par une masse qu'ils jugent ignorante, ils butent sur la traduction du terme grec de *politeia*¹⁵. Aristote l'utilise-t-il dans le sens de république, de gouvernement, de démocratie, de chose publique ? Sa version sage et droite se corrompt-elle en ochlocratie, en anarchie ou en démocratie ?

Partisans et opposants à la réformation ecclésiastique se mesurent à ces catégories et associent ces pensées à leur propre expérience de l'introduction, de l'établissement ou de l'opposition à la Réforme. Accusés de déchirer la robe sans coutures de Jésus-Christ, de diviser la chrétienté, les réformés de Suisse et de France délivrent des réflexions sur le bien commun et l'intérêt personnel, qu'ils intègrent à la déférence à chacune des trois espèces de gouvernement que Dieu aurait donnée aux hommes. Les expériences concrètes de la fracture religieuse favorisent ces échanges intellectuels entre territoires étroitement liés par des alliances, mais gouvernés selon des régimes séculiers qui divergent. Dès le XVI^e siècle, l'image

¹² Peter Blickle, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », *Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz*, 1994, vol. 86, p. 29 ; P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit., p. 135 sqq.

¹³ « Aristote distingue selon le nombre des gouvernants trois sortes de constitutions, chacune pouvant être bonne (si le pouvoir vise le bien commun) ou corrompue : monarchie/tyrannie, aristocratie/oligarchie, démocratie/ochlocratie ». Andreas Würzler, « Pouvoir », *DHS*. Voir la traduction de ce passage fondamental des politiques, reproduit en annexe, dans M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 296-298. La notion de constitution peut ici poser problème, pour recouvrir des acceptions diverses. Pour Aristote, la *politeia* est assimilée au concept de *politeumna*, de gouvernement. Et il peut alors s'agir du gouvernement d'un seul, d'un petit nombre, ou d'un grand nombre de gens. Tous sont légitimes s'ils visent le bien commun.

¹⁴ Sur les porteurs d'une communication politique ayant trait à cette réflexion, l'historienne Luise Schorn-Schütte note la forte proportion de théologiens et de juristes. Cf. L. Schorn-Schütte, « Kommunikation über Politik im Europa der Frühen Neuzeit », art. cit.

¹⁵ Sur l'exemple des républiques grecques et le concept de *politeia*, qui exprime une constitution droite et mélangée d'aristocratie et de démocratie, cf. R. Saage, « Utopische Republiken », art. cit., p. 171 sqq.

complexe d'une relation entre protestantisme, démocratie ou république circule ainsi au gré de la différenciation entre ces régions, souvent sur un ton polémique inséparable de l'observation de l'altérité confessionnelle.

CHAPITRE 4 – COMMUNES, COMMUNAUTÉS ET COMMUNION

Menacée par les inimitiés consécutives à l'adoption de la Réforme par Zurich, l'alliance entre les treize cantons urbains et campagnards de l'*Eidgenossenschaft* semble sauvegardée par une première paix de religion¹. Son premier article évoque le respect des consciences et autorise certains sujets des cantons à se prononcer à main levée sur la foi qu'ils suivront. Entre la romaine ou l'évangélique, à la pluralité des voix de chaque paroisse ou communauté, c'est un choix qui est exigé. Fondé sur un principe majoritaire en usage dans les affaires temporelles depuis le XIV^e siècle², ce *modus vivendi* pose la question du tracé du corps électoral, de la définition d'une paroisse ou d'une communauté, de l'identité de ceux qui s'exprimeront. Malgré leur désunion et les menaces que la fracture confessionnelle fait courir à l'alliance séculaire, les représentants des cantons tentent visiblement de résoudre le défi par une autorisation laissée à des paroissiens de décider librement laquelle des deux croyances embrasser³.

Alors même que cette initiative transférée aux habitants pourrait sembler sage, de nouveaux problèmes surgissent, reconnus par des auteurs du XIX^e siècle prompts à souligner que la solution du vote sur la religion ne saurait représenter une modalité juste du choix, selon des critères modernes d'une démocratie reposant sur les libertés individuelles. Si les conseillers des cantons pratiquent le vote lors de leurs délibérations, voire même si les bourgeois et communiers s'assemblent ponctuellement pour élire leurs magistrats ou consentir à des décisions engageant leur communauté⁴, la *Landfrieden* de 1529 fait porter des votations sur un sujet inédit et redoutable : la foi et, par extension, le salut⁵.

Pourquoi les cantons sont-ils poussés à de telles mesures ? Que cachent ces votes ? Quelle est la fonction que leur attribuent les prédicateurs et magistrats des Ligues suisses ? La première partie de ce chapitre l'explore. Elle prend des votations sur la religion comme objet

¹ EA IV 1b, n° 8, p. 1479.

² Ferdinand Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 240. L'auteur indique que la règle majoritaire est largement pratiquée en Suisse, en raison de la réception précoce du droit romain et du droit canon par des étudiants suisses de l'Université de Bologne. Si les décisions à la pluralité des voix ont largement cours au début du XVI^e siècle en Suisse, il n'y a néanmoins plus de théoriciens du droit romain dans la Confédération et ce dernier n'est plus étudié. Si des traces de cette réception subsistent, ce n'est donc que par des pratiques devenues coutumières. T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 128 ; O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 136 et 144.

³ T. Maissen, « Facetten des Überkonfessionellen », art. cit., p. 56.

⁴ Une bonne synthèse des institutions suisses dans Thomas Lau, « The Swiss Cantons » dans *The Edinburgh companion to the history of democracy*, Edinburgh, University Press, 2012, p. 188-198 ; Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz*, op. cit. ; François Walter, *Histoire de la Suisse*, op. cit. ; André Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 103-142.

⁵ De bonnes synthèses sur les événements chez Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, University Press, 2008 ; Amy Nelson Burnett et Emidio Campi, *A companion to the Swiss Reformation*, Leiden, Brill, 2016.

d'observation pour illustrer une réflexion sur diverses facettes de la représentation de la vie en société au XVI^e siècle. Ces votes mettent à l'épreuve des caractéristiques fondamentales aux régimes politiques modernes en voie de formation. Si l'usage du vote dans certaines situations de division religieuse en Suisse répond aux us et coutumes des Conseils de ces villes et communautés, voter sur la foi constitue assurément un bouleversement mental en même temps qu'il questionne certains cadres, tel que celui de la participation des exclus des droits politiques. Ulrich Zwingli, que l'historiographie considère comme le principal réformateur de Suisse alémanique, évoque lui-même ces votes, qui procèdent de sa perception du monde où la loi divine est inséparable du gouvernement séculier avec qui il collabore, à Zurich, pour opérer la rénovation ecclésiastique. Ces votations s'inscrivent dans un ensemble conceptuel que certains de ses sermons dévoilent, le vote des sujets devant ainsi servir les ambitions chrétiennes et universelles du prédicateur.

Plusieurs éléments de ce que Peter Blickle a désigné par le terme de communalisme se retrouvent dans les écrits du *Leutpriester* de Zurich. Son insistance sur la centralité de la Parole de Dieu comme source de régénération évoque en effet une adoption communautaire, professée par chaque manifestation terrestre de la communion divine⁶. Or, cette réflexion n'est pas propre à Zwingli, puisqu'on la repère chez des prédicateurs de langue française, qui y font référence lors de l'introduction de la Réforme dans l'actuelle Suisse romande. Acquis aux principes zwingliens, ils se les approprient et les adaptent à la situation des communautés de Suisse occidentale et de leurs gouvernements, privilégiant aussi un consentement unanime à l'Évangile exprimé par l'ensemble du corps politico-religieux local⁷. À cet égard, ils sont des passeurs, leurs ambitions ne se cantonnant pas à la Suisse et portant sur des localités du royaume de France, dont plusieurs de ces ministres sont originaires⁸.

La deuxième partie du chapitre retrace ces phénomènes de transferts et d'échanges en sélectionnant des textes de Pierre Viret, théologien et prédicateur dont l'itinéraire discursif dévoile son expérience personnelle de l'introduction de l'Évangile, et du sens qu'il lui donne, lui qui a exercé en Suisse et en France. Le communalisme de Zwingli peut s'y retrouver et il

⁶ Heinz Schilling, « Le Saint-Empire à l'époque moderne : un système partiellement modernisé résultant d'une adaptation incomplète à l'émergence, dans les principautés territoriales allemandes et les pays européens voisins, de l'État de la première modernité », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 2013, n° 14 ; Peter Blickle, « Reformation und kommunaler Geist: Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter », *Historische Zeitschrift*, 1995, vol. 261, p. 365-402.

⁷ Bernd Moeller (éd.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh, G. Mohn, 1978 ; Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011 ; A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 113. Sur l'agentivité, ou *agency*, Jacques Guilhaumou, « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes*, 2012, n° 41, p. 25-34.

⁸ Une réalité d'ores et déjà observée en 1958 par l'historien Robert M. Kingdon « The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries », *Church History*, 1958, vol. 27, n° 3, p. 220 *sq.*

s'intègre aux représentations de ces pasteurs qui, par divers moyens, tentent de créer l'unanimité dans les deux espaces, évoquant leurs régimes politiques au détour de leurs visées religieuses et universalistes. « Premier champ de bataille du calvinisme », entre Suisse et France, le pays de Vaud et le reste des régions *welches* sont le lieu d'une réflexion intense sur l'adoption de la foi réformée et de ses modalités⁹.

Toute traduction comporte sa part d'interprétation et de déformation. La troisième partie du chapitre pointe les aspérités et différences du langage qu'utilisent ces acteurs. En effet, l'activation de leviers communautaires pour privilégier la réunion de la communion spirituelle peut susciter une réception négative. Elle épouse l'image péjorative véhiculée sur les Suisses, que certains auteurs taxent de paysans sans Dieu, massacreurs de leur noblesse¹⁰. Avec l'accroissement des communautés réformées en France, des catholiques interprètent le passage subit des villes du royaume à la Réforme comme le signe d'une désobéissance et du soi-disant cantonnement de leur patrie projeté par des huguenots moins promoteurs d'un républicanisme aux contours précis que des régimes politico-religieux des Liges de Suisse où ils se sont réfugiés lors de leur bannissement¹¹. Leur retour au royaume et l'envoi de prédicants s'assortiraient de la volonté d'y remplacer la religion romaine et de subvertir simultanément l'État. Malgré leur ton calomnieux et diffamatoire, ces accusations graves stimulent la réflexion sur les régimes politiques et ecclésiastiques, par le biais de ces échanges entre Liges et royaume.

Avec l'éclatement des guerres de Religion françaises, l'Ancienne Confédération incarne un modèle craint autant qu'il fascine ses détracteurs. Pomme de discorde interne à la Confédération, les votes sur la foi commandent également des stratégies discursives imputant aux calvinistes la promotion de ce modèle incompatible avec la monarchie française, sa loi et sa foi unique. La controverse va elle-même chercher plus loin : elle relie ces combats polémiques à un humanisme prompt à repenser le sens de chaque régime, à les comparer à une

⁹ Michael W. Bruening, *Calvinism's First Battleground. Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, Springer, 2005. Le terme *welche* est utilisé par Zwingli, notamment dans Z VI. 5, n° 182, p. 245.

¹⁰ A. Holenstein, *Au coeur de l'Europe, op. cit.*, Thomas A. Brady, *Turning Swiss : cities and Empire, 1450-1550*, Cambridge, London, Cambridge Univ. Press, 1985 ; A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 110. L'historien mentionne le pouvoir d'attraction de cette alternative suisse à un pouvoir féodal et seigneurial dans les mouvements de résistance en Europe, l'idée de devenir suisse revêtant un potentiel de menace pour les autorités. Considérés comme rebelles contre l'ordre médiéval et la société d'ordres, les Suisses subissent également une image véhiculée par la propagande de l'Empereur Maximilien lors du conflit de 1499. Celle-ci laisse entendre que les *Kuhschweizer* sont des vilains, sodomites, cruels, violents et avides. Cité par T. Maissen, « Als die armen Bergbauern vorbildlich wurden », art. cit., p. 97.

¹¹ Robert M. Kingdon, « The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1955, vol. 46, p. 88. Sur les différences entre l'humanisme civique, le républicanisme classique et ce courant communautaire dont John G. A. Pocock estime qu'ils se touchent peu, cf. W. Nippel, « Bürgerideal und Oligarchie », art. cit.

monarchie perçue comme meilleure forme de gouvernement, où le contrôle de la base ignorante sur les dirigeants est refusé. Elle ne concorderait pas avec l'analogie au règne céleste d'un Dieu unique, voire avec l'observation de la nature, où les animaux tendraient à se soumettre à un seul chef¹².

a. À l'appel de Zwingli : de pieux Confédérés

Dans les années 1520 à 1530, il est indéniable que quelque chose d'inédit survient dans les Ligues de Suisse, ces villes et communautés du Saint-Empire au bénéfice d'une large autonomie grâce à leurs franchises immédiatement octroyées par l'Empereur¹³. Ces *Orte* et *Länder* ont développé un sentiment relatif d'appartenance commune, par opposition aux réformes juridiques impériales et, plus généralement, à l'altérité¹⁴. Le cas de la Suisse est à l'image de la réflexion politique suscitée par la Réforme de l'Église et ses prolongements sociaux dans un cadre urbain, communautaire et civique, notamment sur la question de la liberté et de l'autorité¹⁵. On le remarque avec les difficultés causées dès les prédications de Zwingli à Zurich, qui mettent à l'épreuve les comportements en refusant la liturgie romaine et en ôtant à la papauté la capacité de trancher sur la foi. Il est alors du ressort des seuls Confédérés – et de leurs sujets – de se prononcer sur la vraie croyance.

Outre l'alliance séculaire, la Réforme prônée par Zurich défie les allégeances diverses des sujets communs et des alliés. Chacun de ces individus est en effet membre d'un corps ecclésiastique – l'Église – mais aussi d'un corps politique protéiforme, fondé sur plusieurs

¹² Sur la royauté perçue comme supérieure, en raison de la pénétration du droit romain et de comparaison avec la nature, cf. Helmut Georg Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 290 et 293. Même dans les républiques, l'influence du droit romain favorise la volonté de réduire le gouvernement à un petit nombre d'administrateurs. Conformément à une vision du monde où la monarchie semble avoir plus de naturalité, une explication fondée dans l'observation de la nature où tout semblerait se rapporter au règne d'un seul.

¹³ Sur ces privilèges d'Empire, acquis progressivement par les cantons, qui leur permettent d'exercer une souveraineté sous la légitimité du pouvoir impérial, source unique de leurs privilèges, cf. Bernhard Stettler, « Privilèges d'Empire », *DHS* ; Hans Conrad Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich, Schulthess, 1978 ; T. Maissen, « Vers la République souveraine », art. cit., p. 5 ; Thomas Maissen, « Qui ou quoi sinon l'Empire ? Sources de légitimité en Suisse occidentale aux temps modernes » dans Denis Tappy et Jean-Daniel Morerod (éd.), *La Suisse occidentale et l'Empire, XII^e-XVI^e siècles*, Lausanne, Société d'histoire de la Suisse romande, 2004, p. 17-26.

¹⁴ André Holenstein, *Au cœur de l'Europe : une histoire de la Suisse entre ouverture et repli*, Lausanne, Antipodes, 2018 ; Delphine Montariol, « « Nous voulons être libres comme nos pères l'étaient ». Les Suisses dans les écrits français des XVI^e et XVII^e siècles » dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006), Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007*, p. 60.

¹⁵ Hans Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », art. cit., p. 35 sq. ; Thomas Maissen, « Ein « helvetisch Alpenvolk ». Die Formulierung eines gesamt Eidgenössischen Selbstverständnisses in der Schweizer Historiographie des 16. Jahrhunderts » dans Krzysztof Baczkowski et Christian Simon (éd.), *Historiographie in Polen und der Schweiz*, 1994, vol. 13, p. 69-86.

obédiences. Ces entrelacs de fidélités personnelles, de voisinage, de relations informelles étroites et lâches offre un observatoire d'une complexité et d'une richesse inouïes. Pour le fidèle intégré à une *Gemeinschaft* et à une *Gemeinde*, à une paroisse, à un canton, à un souverain, à des clientèles, la division religieuse présente un redoutable défi individuel géré collectivement, comme l'indique Thomas Maissen¹⁶. Il s'agit de convaincre et de porter une vérité unique pouvant remettre en question l'ensemble de ce réseau de *Gemeinden* et *Gemeinschaften*, ces choses partagées en commun, ces sociabilités entre hommes du commun et seigneurs, dont l'alliance des treize cantons ne représente que la façade. *Genossenschaft*, *Eidgenossenschaft*, corps physique et corps spirituel, obéissance et autorité, ligue et serment : à un moment où la croyance en une foi primitive restaurée ou, au contraire, dans le maintien d'une foi jugée traditionnelle menace ces alliances jurées, tous ces éléments sont interrogés et redéfinis¹⁷.

Ces réseaux protéiformes et la conviction que les Confédérés forment un ensemble, Ulrich Zwingli en a conscience. Il les exploite largement pour faire adopter les prédications de la « pure Parole de Dieu » par l'ensemble de l'alliance. Moins qu'un modèle communaliste dans le strict sens du terme, les sermons de Zwingli et ses interventions auprès des magistrats illustrent des représentations certes particulièrement marquantes dans la Confédération, mais qui imprègnent aussi le langage politique de notables, bourgeois et magistrats d'autres lieux de l'Europe. Le pouvoir des sociétés de la première modernité, qui se fonde sur la prestation de serment, la confirmation des privilèges, la protection des alliés en vertu des traités de combourgeoisie et de l'amitié, devient alors le lieu d'un enjeu dont dépend la réussite de la Réforme¹⁸.

¹⁶ Thomas Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 110.

¹⁷ Sur ces concepts, voir les travaux fondateurs d'Otto von Gierke, parus en quatre volumes. Otto Friedrich von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, op. cit. ; Otto von Gierke, « L'idée germanique de l'État », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2006, n° 23, p. 169-171 ; Peter Blickle, « Otto Gierke als Referenz ? : Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft auf der Suche nach dem Alten Europa », *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte*, 1995, vol. 17, p. 245-263. Sur l'idée de communauté, de communalisme et de *Gemeindereformation*, les recherches fondamentales de Peter Blickle, Peter Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit. ; Peter Blickle, *Kommunalismus : Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, München, Oldenbourg, 2000 ; Peter Blickle (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999 ; Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein et Andreas Würzler (éd.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand : Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, Tübingen, Bibliotheca Academica, 1998 ; Peter Blickle, Rosi Fuhrmann et Andreas Würzler (éd.), *Gemeinde und Staat im alten Europa*, München, Oldenbourg, 1998. L'historienne Gabriela Signori traduit le terme de *Genossenschaft* par association. Une notion peut-être trop connotée et moderne pour désigner une réalité de gestion commune, de biens économiques tout d'abord, à laquelle se couple progressivement un sentiment diffus d'appartenance commune. Il recoupe néanmoins différents liens de sujétions et de regroupements communautaires. G. Signori, « Religion civique – Patriotisme urbain. Concepts au bain d'essai », art. cit., p. 9.

¹⁸ Sur le langage politique et la communication symbolique, Luise Schorn-Schütte, « Kommunikation über Politik im Europa der Frühen Neuzeit », art. cit. ; Luise Schorn-Schütte (éd.), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie, Res Publica, Verständnis, konsensgestützte Herrschaft*, München, Oldenbourg, 2004. Sur l'amitié, concept central chez les Confédérés et Zwingli, Andreas

La Parole impérieuse

Le 26 juin 1529, le traité de paix que les médiateurs obtiennent des cantons catholiques et évangéliques pour éviter les combats semble vertueux et moderne. Quelques jours plus tôt, le 8, Zurich avait déclaré la guerre aux cantons de Lucerne, Uri, Schwyz, Unterwald et Zoug. L'exécution d'un prédicateur ayant adhéré aux enseignements d'Ulrich Zwingli et actif auprès du magistrat zurichois en était la cause. En raison de propos tenus dans des paroisses du comté de Gaster, un bailliage commun à Schwyz et Glaris, Jakob Kaiser avait été arrêté et condamné pour hérésie à Schwyz.

Malgré les oppositions des autorités de Zurich, de Glaris et du bailliage d'Uznach d'où l'accusé était originaire, Schwyz a persisté et brûlé l'ancien prêtre. C'est à l'issue de la mobilisation armée et des pourparlers entre les deux camps massés à Kappel, à la frontière de Zoug et Zurich, qu'un accord est trouvé. Son premier article prévoit que, puisque personne ne doit être contraint en matière de foi, les alliés et sujets des baillages communs peuvent demander des prédicateurs *durch den merteil*. Cela signifie que, si une majorité des votants l'exige, sans risque d'insultes ou d'amendes ordonnées par des baillis d'un des cinq cantons catholiques, les paroissiens feront librement leur choix. Or la liberté de conscience évoquée – celle que les auteurs contemporains isolent problématiquement – voile une somme inédite de conflits dont la mort de Kaiser n'est que le dramatique épilogue. Cette première disposition du traité traduit un processus à l'œuvre, puisqu'elle précise que la messe et les cérémonies romaines déjà abolies ne pourront pas être rétablies¹⁹. En outre, elle stipule que dans les paroisses où la messe est encore célébrée, au cas où une majorité déciderait d'adopter la Parole de Dieu, la réformation des seigneurs de Zurich et Berne pourra être suivie. C'est la preuve que ces derniers sont à la manœuvre depuis des mois : l'envoi et la garantie de protection qu'ils offrent à leurs prédicateurs parachève un intense prosélytisme²⁰.

Zurich et Zwingli, le *Leutpriester* du *Grossmünster*, sont les moteurs de ces décisions. Berne adopte une posture moins rigide vis-à-vis des catholiques, malgré son adhésion à la

Würgler, « Freunde, amis, amici. Freundschaft in Politik und Diplomatie der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft » dans Klaus Oschema (éd.), *Freundschaft oder « amitié » ? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.-17. Jahrhundert)*, Berlin, Duncker & Humblot, 2007, p. 191-210.

¹⁹ Sur la nécessité d'appréhender la Réformation en tant que processus, fait de continuités et de ruptures, d'émergences et de mutations, voir la bonne mise au point de T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation? », art. cit., p. 94 sq.

²⁰ Sur les relations entre ces trois groupes – prédicateurs, communautés et magistrats – essentielles à la bonne compréhension de l'introduction de la Réforme, cf. Heinrich Richard Schmidt, « Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang » dans Thomas A. Brady (éd.), *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, München, Oldenbourg, 2001, p. 123-157.

Réforme en février 1528²¹. Les deux autres villes réformées de la Confédération, Bâle et Schaffhouse, ne peuvent intervenir aussi directement que Zurich ou Berne. Les clauses de leur admission complète à l'alliance les excluent de l'administration des bailliages et leur donnent un rôle d'arbitrage en cas de conflit²². Comme Fribourg, Soleure et Appenzell n'ont obtenu un siège permanent à la Diète qu'en 1481 et 1513 et comme leur situation confessionnelle est aussi indécise qu'à Glaris, c'est entre Zurich et les cinq cantons centraux que les oppositions sont les plus vives.

Certes, cette Confédération de XIII cantons indépendants les uns des autres a précédemment connu des conflits. Ils ont porté sur des alliances qui n'engagent pas le reste des membres du pacte juré, sur la répartition des pensions ou sur l'administration de territoires acquis conjointement. Mais la fin du consensus religieux donne son acuité à la crise, en particulier dans les bailliages médiats et les pays sujets ou alliés, au bénéfice de combourgeoisies avec des cantons qui divergent en matière de foi. Évité de justesse, le conflit armé résulte de l'opposition entre deux alliances séparées dont le caractère confessionnel est assumé : la combourgeoisie chrétienne des villes évangéliques et l'alliance chrétienne des cantons catholiques, qui négocient avec les Dizains du Valais, le duché de Savoie et les Habsbourg. Bien que l'affrontement soit partiellement mû par d'anciennes rivalités, il s'enracine surtout dans deux conceptions rivales sur la restauration de l'Église primitive et la manière de se la représenter²³. En juin 1529, le traité atténue timidement cet antagonisme fondamental sur la liberté de et dans l'Église et sur le rôle de l'autorité civile par rapport à une Parole de Dieu dont les prédicateurs réformés postulent la centralité. Ces derniers jugent impératif de la réhabiliter contre les traditions et inventions humaines, qui auraient fait sombrer

²¹ Sur Zwingli, Peter Blickle, Andreas Lindt et Alfred Schindler (éd.), *Zwingli und Europa. Referate und Protokoll des Internationalen Kongress aus Anlass des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli vom 26. bis 30. März 1984*, Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. Sur les disputes, Fabrice Flückiger, « Le choix de religion : le rôle de l'autorité politique dans les disputes religieuses des années 1520 », *Revue suisse d'histoire*, 2010, vol. 60, n° 3, p. 277-301 ; Fabrice Flückiger, *Dire le vrai : une histoire de la dispute religieuse au début du XVI^e siècle : ancienne Confédération helvétique, 1523-1536*, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2018.

²² À propos de la culture de l'arbitrage dans la résolution des conflits entre cantons, Andreas Würzler, « Aushandeln statt prozessieren. Zur Konfliktkultur der alten Eidgenossenschaft im Vergleich mit Frankreich und dem deutschen Reich (1500-1800) », *Traverse. Revue d'histoire*, 2001, vol. 8, n° 3, p. 25-38.

²³ P. Blickle, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », art. cit. Ferdinand Elsener souligne avec justesse que le passage de Zurich, puis de Berne, à la Réforme menace également l'équilibre de la Confédération, car les deux cantons – on le voit dans les représentations officielles des armoiries des alliés ou dans les préséances à la Diète où Zurich est *Vorort* – exercent déjà une forme d'hégémonie en raison de leur expansion, vers l'ouest pour Berne et l'est pour Zurich. Si le succès des Bernois est flagrant, les intentions zurichoises sont contrées par les cantons centraux, dont Schwyz. Un ressentiment historique existe donc d'ores et déjà lorsque ce puissant canton adopte la foi évangélique. F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge », art. cit., p. 247.

dans l'erreur la papauté et les clercs ayant charge d'âme. Pourtant « spécialistes de la prédication », ceux-ci offriraient aux fidèles un enseignement indigne de leur vocation²⁴.

Ce n'est donc qu'en apparence que les votes majoritaires mentionnés dans le premier article de la paix constituent une solution pragmatique à la question de la garantie des consciences des sujets communs à divers cantons. Séparés par leurs représentations concurrentes de l'Église, prédicateurs et délégués s'affrontent, sans toujours les nommer, sur des conceptions aussi centrales que celles de communauté, commune, citoyenneté, amitié, union, loi, communion, liberté, soumission ou obéissance. Sur ces concepts, les hommes fondent leurs représentations des régimes politiques encadrant les relations entre eux, mais aussi leur rapport à Dieu, Créateur de l'humanité et Roi des rois. Dans ces bailliages où chaque paroisse devient un enjeu, les deux camps s'opposent précisément sur le sens à donner à ces notions. En engageant les fidèles à se déclarer pour la vérité unique que Zurich et Schwyz estiment détenir, ils participent d'un activisme dont le traité constitue un premier aboutissement.

Puisque la cohabitation de ces vérités concurrentes menace concrètement l'ordre temporel des bailliages communs et que la coexistence est rejetée, une réflexion sur l'implication des autorités civiles est incontournable. Le choix des habitants n'est en effet libre que s'il est exempt de la violence symbolique et de l'activisme des délégués qui se présentent dans ces territoires et rapportent leurs conflits à la Diète²⁵. Au vu de cela, en invitant certains croyants à choisir entre deux conceptions de la foi, cet article prend un autre sens. En effet, le compromis de juin 1529 voile mal les silences et ambiguïtés exploités par les protagonistes, dont les ambitions spirituelles accompagnent la défense de leurs intérêts séculiers. La première *Landfrieden* sert par conséquent un projet global suivi par Zwingli au moins depuis sa nomination à Zurich en 1519 : le basculement de toute la Confédération dans ce qu'il considère comme la foi pure. En l'occurrence, parce que le traité autorise la pratique du vote dans les paroisses des territoires médiats sans rien dire quant à une réintroduction éventuelle de la messe,

²⁴ Stefano Simiz, « Une « révolution » de la prédication catholique en ville ? », *Histoire urbaine*, 2012, vol. 2, n° 34, p. 33 ; Stefano Simiz, *Prédication et prédicateurs en ville. XVI^e-XVIII^e siècles*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2015 ; Max Engammare, *Prêcher au XVI^e siècle*, Genève, Labor et Fides.

²⁵ Sur la Diète des cantons suisses et de leurs alliés, « unique organe de la Confédération », sans caractère contraignant, cf. Andreas Würzler, « Diète fédérale », *DHS* ; Andreas Würzler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen : Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca academica Verlag, 2013 ; Andreas Würzler, « Prendre des décisions dans l'ancienne Confédération », in Alexandre Fontaine et Antoine Chollet (éd.), *Expériences du tirage au sort en Suisse et en Europe (XVI^e-XXI^e siècles) : actes du Colloque international de Lausanne (27-28 octobre 2017)*, Bern, Bibliothek am Guisanplatz, 2018, p. 123-141.

il favorise les réformés. En effet, il permet le vote sur l'abolition des cérémonies autant de fois que nécessaire, sans retour possible en cas de résultat favorable.

Voulu ou non, cet artifice ne fait plus dépendre la question confessionnelle d'un vote majoritaire des seuls délégués en Diète. En confiant aux paroissiens des bailliages la responsabilité du choix entre « foi des pères » et « pure Parole », Zurich tempère sa position minoritaire dans l'organe suprême de l'alliance. Si la ville s'y oppose à toute décision majoritaire sur la religion, mais en promouvant parallèlement la résolution de la division confessionnelle par le vote des communautés sujettes, c'est bien dans l'objectif de court-circuiter les cantons centraux. Conserver le principe d'une votation en matière religieuse en offrant aux bourgeois et communiers l'occasion d'opiner sert les ambitions des Zurichois, tout en participant de la réflexion de leurs prédicateurs sur la manière d'obtenir le salut²⁶.

En s'adressant directement aux paroissiens, Zurich cherche aussi à résoudre une angoisse spirituelle capitale, ayant trait à la liberté chrétienne et à la gratuité d'une foi présente dans la conscience de chacun. Le traité de 1529 est double : il est d'une part le résultat des formidables pressions exercées par les délégués sur des sujets de la Confédération, dans l'espoir de gagner une majorité d'adhérents, de placer la Diète devant le fait accompli et de servir les intérêts de la cité. D'autre part, en intimant de décider à main levée de la foi à suivre lors de ces *Mehr*, ou *Plus*, il soulève des questionnements théologiques fondamentaux sur l'obtention du salut personnel et communautaire. Servir Dieu et rechercher son salut par la conservation de la foi des pères ou, au contraire, par la restauration d'une Église purifiée de ses traditions et cérémonies ; respecter un serment d'obéissance à des autorités civiles elles-mêmes divisées et défendre les intérêts propres de la communauté, par exemple dans l'espoir d'une suppression de la dîme²⁷. Ces interrogations sont mises à l'épreuve lorsque, au cours d'une assemblée encadrée par les seigneurs des cantons, dans l'Église ou sur la place principale, elles sont débattues à l'issue de chaque votation.

Plusieurs analyses ont souligné ce paradoxe juridique politiquement efficace permettant à Zurich de faire basculer localement des paroisses et de forcer ainsi les cantons catholiques à

²⁶ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 249-250.

²⁷ Sur les refus de dîmes, Thomas Kaufmann, *Histoire de la Réformation : mentalités, religion, société*, Genève, Labor et Fides, 2014 ; Marc Aberle et Olivier Christin, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique (1520-1540) : collateurs, dîmes et Réforme », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2019, vol. 4, n° 1, p. 9-31. Sur les relations entre les procédures de consultation et de prises de décisions dans les sociétés de la première modernité, Barbara Stollberg-Rilinger (éd.), *Vormoderne politische Verfahren*, Berlin, Duncker & Humblot, 2001 ; Barbara Stollberg-Rilinger (éd.), *Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010.

autoriser les prédications sur leur propre territoire²⁸. Du point de vue de cette stratégie, on peut considérer la première *Landfrieden* comme une victoire d'étape de Zurich et de Zwingli pour faire adopter la foi réformée par toute la Confédération. Mais sur un plan davantage théologique, ne peut-on pas développer le sens de ces votes ? Ne s'intègrent-ils pas à un plan conceptuel plus vaste ? En effet, Zurich est insatisfaite de ce compromis. Certes favorisée, la ville n'est pas parvenue à interdire le service étranger. Or, c'est surtout la souveraineté laissée aux cantons en matière de foi que critiquent ses Conseils, car l'autorisation de la prédication zwinglienne reste ainsi dépendante du bon vouloir de chaque canton. Par conséquent, l'article premier n'est pas que le simple fruit de la politique d'expansion active de Zurich, d'un usage retors et machiavélique du vote des sujets. Il répond aussi à des enjeux existentiels sur le salut et à la conception des réformés quant à la justice divine et l'extension de la Parole de Dieu. Cette insatisfaction et cet empressement vont chercher plus loin.

Attachés à leur indépendance, les cantons catholiques dénoncent ce qu'ils considèrent comme des ingérences zurichoises alors que les partisans de Zwingli soulignent qu'il faut faire fi des restrictions, qu'il est impératif que chaque fidèle reçoive la Parole de Dieu et puisse se prononcer. Le vote sert ainsi d'opérateur pour trancher entre ces visions concurrentes. Il traduit, dans les actes, une autre manière de croire et de se comporter en tant que chrétien. Or, il participe aussi de mutations importantes quant aux perceptions que ces alliés se font du corps politique qu'ils forment, des exigences spirituelles qu'il est censé servir. En se prononçant sur un sujet radicalement nouveau, l'abandon de la messe et une liturgie repensée, les assemblées tenues entre 1528 et 1531 montrent plus que jamais que ce n'est « pas la communauté qui fait le vote, mais le vote qui dessine les contours de la communauté »²⁹.

Avant de placer notre focale sur certains de ces *Plus*, dégageons la vision du monde et du rôle des autorités civiles de Zwingli. En effet, dès ses premiers écrits, le réformateur donne à voir la fonction de protection des autorités envers tout fidèle revenu dans le giron de l'Église primitive. Ces documents forment ainsi le socle sur lequel se basent les conseillers zurichois lorsque, dès 1528, ils soutiennent activement l'expansion de ce qu'ils désignent par la pure Parole de Dieu. L'idéal civique et communautaire que ces magistratures pourraient partager s'y

²⁸ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 253-254. ; O. Christin, *Vox populi, op. cit.*, p. 150.

²⁹ O. Christin, *Vox populi, op. cit.*, p. 151. Olivier Christin, *La paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 135-146 sur la majorité, la parité et l'unanimité ; Pour une vue d'ensemble, Olivier Christin, *Vox populi, op. cit.* ; Olivier Christin, « À quoi sert de voter... », art. cit., p. 21-30 ; Sur des exemples empiriques, Olivier Christin, « Le lent triomphe du nombre », art. cit. ; Pour la Suisse, O. Christin, « Communauté, conscience, confession », art. cit., p. 17-30 ; Marc Aberle, Fabrice Flückiger et Olivier Christin, « La Réformation des clercs. Ancienne Confédération helvétique. 1525-1535 », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2018, vol. 3, n° 1, p. 9-30.

dévoile et c'est le sens et la signification donnée à ces votations par leurs contemporains que l'on peut ainsi éclaircir.

L'un des éléments centraux des sermons et textes de l'ancien curé de Glaris et d'Einsiedeln est précisément cette question de l'établissement universel de la Parole de Dieu, en commençant par la Confédération. Zwingli croit au renouveau moral des Suisses par une réhabilitation du principe scripturaire³⁰. Les termes d'*Ecclesia*, de communauté, de communion, de bien commun, de *communitas* ou de *Gemeinschaft* parcourent son œuvre³¹. Elles ne recoupent qu'imparfaitement le concept de *Gemeinde* – communauté temporelle et politique d'un lieu – notion plastique pouvant s'accommoder de diverses allégeances. La réflexion de Zwingli sur la communauté temporelle et ecclésiastique, sur l'alliance entre les Confédérés et celle des hommes avec Dieu prolonge la théorie luthérienne des deux glaives. Le prédicateur la réinterprète, en laissant entrevoir l'influence de son humanisme érasmien et de son intérêt pour les questions séculières sur la politique du *Rat* de Zurich, puis de Berne³². Loin du renoncement au monde de Luther, Zwingli s'implique auprès des autorités confédérées. Il lie ses considérations théologiques à ce que l'historiographie qualifie de patriotisme, ou de protopatriotisme, qui en appelle au sentiment d'appartenance des Suisses. La pensée du réformateur se trouve à la croisée de la théologie et d'une conception d'un ordre social certes seigneurial et hiérarchique, mais reposant aussi sur l'amitié, l'alliance, l'inscription dans un collectif et un amour du prochain. Ce commandement suppose un contrôle mutuel basé sur une soumission absolue à Dieu. Zwingli légitime ainsi l'ordre temporel. Or, ce dernier étant issu de la volonté divine, une notion telle que celle de communauté revêt une sacralité menant le théologien à assimiler ville chrétienne et Église, ainsi qu'il le fait pour Zurich³³.

³⁰ Peter Opitz, *Ulrich Zwingli. Prophète, hérétique, pionnier du protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 2019.

³¹ Étymologiquement, l'Église est l'assemblée, une *ecclesia* grecque, pouvant donc conduire à l'exigence d'une administration au niveau de la communauté locale. Gustave Thils, « La communauté ecclésiale sujet d'action et sujet de droit », *Revue Théologique de Louvain*, 1973, vol. 4, n° 4, p. 443-468 ; voir également la conférence présentée par Hubert Bost, « Protestantisme et démocratie », à l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France (version électronique).

³² Gérard D. Guyon, « Les deux Romes et la *Respublica christiana* », dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, 2007, p. 39. On ne parle ici pas d'un modèle qui déterminerait certains comportements, mais de traits acquis par l'évolution dans le monde social spécifique à l'Ancienne Confédération, qui disposeraient à l'expression pratique d'une forme de conscience, d'actions et de catégories de pensée distinctives. A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 110.

³³ B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, op. cit. ; Thomas Maissen, « Thomas Erastus und der Erastianismus. Der innerreformierte Streit um die Kirchendisziplin in der Kurpfalz » dans *Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus : neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450jährigen Jubiläums*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2015, p. 196-197 ; Thomas A. Brady, « Göttliche Republiken : die Domestizierung der Religion in der deutschen Stadtreformation » dans Peter Blickle et al. (éd.), *Zwingli und Europa*, Zürich, Vandenhoeck Ruprecht, 1985, p. 109-136 ; Uwe Goppold, *Politische Kommunikation in den Städten der Vormoderne. Zürich und Münster im Vergleich*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 2007.

Pour Zwingli, toute légitime qu'elle soit, la liberté des Suisses acquise par les générations précédentes implique de leur part une piété active et sincère. Les victoires passées et les défaites actuelles deviennent les marqueurs d'une vie conduite en accord avec la Parole ou non. Cette opposition entre mœurs exemplaires des anciens et relâchement des contemporains préside à son exhortation aux « chers seigneurs, Ammann, Conseil et communauté de Schwyz »³⁴. Publié chez Froschauer et daté du 16 mai 1522, le texte présente Zwingli comme simple prédicateur et instrument de la Providence. Cet artifice lui confère davantage d'autorité, en prétendant puiser sa légitimité dans la Parole de Dieu et en exigeant des Schwyzois une meilleure prise en compte des Écritures. En l'occurrence, les commandements sont invoqués pour interdire le service étranger, qui ne serait pas chrétien. Moins qu'une réprimande de Zwingli en tant que particulier, c'est bien d'une « göttlich vermanung » qu'il s'agit, un avertissement direct du Créateur, par le biais d'un ministre au fait de l'Écriture et de son efficacité absolue et impérieuse pour une Confédération chrétienne³⁵.

En tant que « modeste dispensateur de l'Évangile de Jesus-Christ »³⁶, l'auteur profite de la réunion prochaine de la *Landsgemeinde* des Schwyzois pour s'adresser aux protecteurs de sa région d'origine, le Toggenbourg. Davantage que ces liens juridiques, c'est leur cause commune de croyants que Zwingli invoque, de même que la nécessité de « se garder des seigneurs étrangers »³⁷. L'unique moyen de se délivrer de ces alliances qu'il juge contre-nature serait d'abandonner les pensions issues du mercenariat, au bénéfice d'une piété rétablie. Les arguments de celui qui a connu les guerres d'Italie comme aumônier s'attachent donc plutôt à faire de ces pratiques belliqueuses les symptômes de la vie dissolue de ses contemporains, dénoncés pour l'oubli de leurs devoirs religieux.

³⁴ « Gnedigen, lieben herren, amman, rat und gmeind zuo Schwytz », Z I, n° 10, p. 165. Le texte original sera cité en note et les traductions sont de mon fait. Voir également les publications de Jaques Courvoisier, utilisées comme base et actualisées. Ulrich Zwingli, « Exhortation de la part de Dieu aux anciens, honorables, respectables et sages confédérés de Schwyz, afin qu'ils se gardent des seigneurs étrangers et s'en libèrent (1522) » dans *Deux exhortations à ses confédérés*, trad. par Jaques Courvoisier, Genève, Labor et Fides, 1988. Sur l'argument répandu de l'opposition entre le vieux et le jeune Confédéré, l'un possédant des mœurs et vertus louables s'opposant à celles, dépravées, des contemporains, cf. A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 123 *sqq* ; T. Maissen, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz », art. cit., p. 16 ; T. Maissen, « Als die armen Bergbauern vorbildlich wurden », art. cit., p. 99.

³⁵ Z I, n° 10, p. 165. Sur la clarté et l'efficacité de cette Parole de Dieu, voir le sermon de septembre 1522 « Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes », Z I, n° 14, p. 338-384.

³⁶ « einvaltiger verkünder des evangelii Christi Jesu », Z I, n° 10, p. 165.

³⁷ Zwingli s'en explique dès le prologue. Il indique qu'il est certes redevable aux Schwyzois en tant que sujet du Toggenbourg, un comté dont Schwyz est un canton protecteur : « dann ich uss der grafschafft Toggenburg bürtig und desshalb üch zum teil gewertig sin schuldig bin ». Mais cette réalité est minime par rapport au fait qu'ils sont frères en Jésus-Christ, et qu'ils doivent se garder de ces seigneurs à cet égard : « das sy sich vom frömden herrn hütind und entladind ». Z I, n° 10, p. 166-167. Il précise bien que sa prétention n'est pas issue de son orgueil particulier, mais par amour pour Dieu et pour la Confédération : « dann ich es nit gethon hab uss dheinem gunst gheines herren, sunder uss forcht gottes und liebe einer ersamen Eyggnoschafft ».

Les brouilles entre alliés, la défaite de Marignan et le traité d'alliance avec la France ne sont pas perçus comme des querelles passagères, mais en tant que signes providentiels³⁸. Les ennemis de la Confédération profiteraient de la discorde pour soumettre les cantons à une tyrannie impie et leur ôter cette liberté agréable à Dieu acquise lors des siècles précédents. Avant même la première dispute de Zurich, Zwingli exige donc, en citant le bien commun des Confédérés qu'est Dieu, de se conformer pleinement et entièrement à sa Parole relayée par les prédicateurs qui la portent³⁹.

Comprise comme révélation divine et verbe incarné dans les Écritures, la Parole devient le seul remède à l'*Eigennutz*. Ce terme énonce un intérêt personnel, qui pousserait les cantons à servir les seigneurs étrangers, à dépendre davantage de leurs pensions que des commandements de Dieu. Zwingli déplore la perte d'un « amour fraternel » qui lierait les Confédérés⁴⁰, mais aussi l'oubli d'un système commun de valeurs découlant de l'Ancien et du Nouveau Testament⁴¹. Les divergences sur le mercenariat deviennent le reflet d'un combat contre l'action du diable et d'une punition des Suisses, versant leur sang et faisant couler celui d'autres chrétiens dans des guerres illégitimes.

C'est l'absence d'une piété sincère que dénonce le prieur : « la piété véritable, soit la vraie prière, la dévotion et la connaissance de Dieu sont éteintes [...] tous les péchés proviennent de notre abandon de Dieu, que nous ne reconnaissons pas droitement, vers qui nous ne regardons pas, en qui nous n'espérons pas absolument »⁴². En comparaison des mœurs des Suisses du XIV^e siècle victorieux d'une noblesse qu'il juge arrogante, celles de ses contemporains semblent dépravées, immorales, tournées vers les plaisirs mondains et attirées par la puissance financière de seigneurs pourtant hostiles.

³⁸ Les cantons et leurs alliés sont liés à la France depuis la paix perpétuelle signée en 1516, à la suite de la défaite militaire de Marignan. L'alliance passée dès 1521, renouvelée à chaque nouveau règne, permet au roi de France de disposer d'un accès privilégié au réservoir de soldats qu'est la Suisse de la première modernité. Cf. Alain Dubois, « France », *DHS* ; Norbert Furrer et al. (éd.), *Gente ferocissima : mercenariat et société en Suisse (XV^e-XIX^e siècle) : recueil offert à Alain Dubois*, Zürich, Lausanne, Chronos, Ed. d'En Bas, 1997.

³⁹ Zwingli oppose ici la discorde, « spän und zwytracht », à l'union qui ne sera possible que par une piété retrouvée. P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit., p. 68 sq.

⁴⁰ Z I, n° 10, p. 169. Sur les conséquences pratiques et tendances égalitaires de ce « bruederliche liebe », P. Blickle, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », art. cit., p. 30 sq. ; H.R. Schmidt, « Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang », art. cit., p. 155 ; Hans-Jürgen Goertz, « Brüderlichkeit - Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit » dans Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein et Andreas Würzler (éd.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Tübingen, Biblioteca academica, 1998, p. 161-178.

⁴¹ Sur ces conflits de valeurs et divergences d'interprétation, cf. Barbara Stollberg-Rilinger, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne », art. cit., p. 8 sq.

⁴² « Es kumpt darus, das die recht pietas, das ist andacht und recht anbetten und erkennen gottes, in uns erlöschen ist [...] der gezelten lastren aller erwachst uss verlassen gottes, das wir in nit recht erkennen, nüt uff inn sehend, nit gentszlich in in hoffend ». Z I, n° 10, p. 169. Voir également U. Zwingli, « Exhortation de la part de Dieu », art. cit., p. 18-19.

Liberté politique acquise par les cantons et piété authentique sont donc un seul et même bien commun, un héritage reçu des prédécesseurs désormais bafoué par appât du gain. Ignorée par les Schwyzois, la liberté politique est inséparable de ce que le prédicateur désigne comme liberté évangélique, soit une vie conduite conformément à celle du Christ. La discipline du chrétien doit dès lors viser à suivre cette loi, à s'interdire de faire couler le sang pour des raisons charnelles telles que l'enrichissement :

Nos ancêtres ont triomphé de leurs ennemis par la seule puissance divine et ne se sont mis en liberté qu'en reconnaissant sincèrement cette puissance, en amour et gratitude, comme les enfants d'Israël [...] De plus, nos ancêtres n'ont pas tué d'autres chrétiens pour un salaire, mais seulement pour leur liberté, afin que leurs personnes, leurs vies, leurs femmes, leurs enfants ne soient pas soumis aux fantaisies d'une orgueilleuse noblesse. Cette liberté est agréable à Dieu, comme il en a témoigné en conduisant les enfants d'Israël hors d'Égypte, parce que le roi égyptien et son peuple se comportaient honteusement [...] Aussi pour rendre compte des écarts du pouvoir royal. Considère aussi ce que dit Saint Paul (I Cor. 7, 21) : « Si tu peux devenir libre, efforce-toi d'autant plus d'y parvenir et de t'en contenter »⁴³.

L'épître aux Corinthiens n'est pas citée au hasard. Elle permet à Zwingli de lier liberté des Suisses – sur laquelle des chroniqueurs se penchent alors – et liberté chrétienne, au fait de n'être redevable qu'au Créateur qui donna aux cantons leur souveraineté. Si aucun seigneur ne les domine, c'est parce que les ancêtres suivaient la Parole, leurs victoires n'étant « assurément pas de la capacité humaine [...] mais de la puissance et de la grâce divine »⁴⁴. Batailles anciennes et nouvelles sont par conséquent opposées afin de souligner l'obéissance à Dieu et la gratuité de sa grâce envers un genre humain hypocritement tourné vers les gains immédiats :

Nous avons encore en mémoire que les dommages reçus au service des seigneurs, à Naples, Novare, Milan, sont autrement plus importants que tous ceux subis depuis les débuts de la Confédération. Et nous sommes victorieux dans nos guerres, mais lourdement perdants dans les guerres étrangères. Cela n'est dû qu'au fait de ceux qui voient davantage leur intérêt personnel à l'intérêt commun, tous les dommages en reviennent ensuite à l'entier de la communauté⁴⁵.

⁴³ « unser vordren hand uss dheiner [keiner] andren dann göttlicher krafft ire fyend überwunden und sich in fryheit gesetzt, hand ouch sölchs allweg an inn trülich erkent mit grosser danckbarkeit und lieby, nüt minder dann die Kinder Israels [...] Darzuo hand ouch unser vordren nit umb lon Christenlüt zuo tod geschlagen, sunder umb fryheit allein gestritten, damit ir lyb, leben, wyber, kinder, eim uppigen adel nit so jämerlich zuo allem muotwillen underworffen were. Welicher fryheit got selber günstig ist, als er bezügt hat in dem, das er alle kinder Israels uss Egypten gefuert hat, darumb, das sy die egyptischen küng und volck ungnädiklich und schmächlich hieltend [...] Ouch, das er sy darnach, do sy umb ein küng schruwend, bericht der missbrüchen und gwaltes der künigen [...] Darzuo gunnet ouch der heylig Paulus 1. Cor. 7. : Magst du aber fry werden, niet dich desselben noch vil mee », ZI, n° 10, p. 170-171. U. Zwingli, « Exhortation de la part de Dieu », art. cit., p. 20-21.

⁴⁴ « on zwyfel nit menschlichs vermögens ist, sunder göttlicher krafft und gnaden ». ZI, n° 10, p. 171. Sur l'importance de la commémoration des batailles dans les pratiques de dévotion des Suisses, cf. T. Maissen, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz », art. cit., p. 16.

⁴⁵ « Wir haben in menschen gedechtniss ze Napels, Novarien, Meyland grösseren schaden in der herren dienst empfangen, denn die wyl ein Eiggnosschaft gestanden ist, und sind in eygnem krieg allweg sighafft xin, in frömden dick sigloss. Das aber alles, as ze besorgen, ist uffgewäyt von denen, so iren eygnen nutz meer denn den gemeinen angesehen haben, und kumpt doch der schaden der gemein ze hus », ZI, n° 10, p. 174 sq. U. Zwingli, « Exhortation de la part de Dieu », art. cit., p. 23.

La gradation de l'intérêt personnel vers le bien commun et la communauté – *eygner nutz*, *gemein nutz* et *gemein* – permet à Zwingli de lier interdiction du service étranger et soumission impérative à la Parole. Dépendre des princes étrangers serait la manifestation terrestre de la punition qui guette les Confédérés refusant le verbe incarné, directement et purement prêché. L'exhortation est donc aussi un avertissement sur le fait que la liberté temporelle émane de la liberté chrétienne, que les deux versants de ce bien commun doivent représenter la priorité absolue de magistrats séculiers dépassant leur intérêt personnel. La Parole devient l'unique remède pour combattre l'*Eigennutz*, le prédicateur requiert des Suisses qu'ils se montrent dignes en la suivant sans détour. C'est un changement fondamental de la vie temporelle qu'il exige par conséquent des Schwyzois, basé sur le respect du commandement d'amour pour son prochain⁴⁶. La lutte contre les mœurs chancelantes est résolument spirituelle, elle implique le refus des pensions étrangères pour appliquer scrupuleusement la loi du Créateur, seul moyen de sauver la Confédération. L'exigence conduit à cette remontrance sévère et c'est elle qui, quelques années plus tard, mène Zurich à protéger ceux qui prétendent annoncer la Parole aux sujets des bailliages communs⁴⁷. Lourd d'insinuations, le texte favorise ces ingérences dénoncées par les cantons catholiques, scandalisés par l'intérêt de Zwingli pour leurs affaires spirituelles.

De l'empire de la Parole de Dieu sur les chrétiens procède amour et amitié sincères, bases d'une Confédération unie, mais aussi du salut de ses membres. Cette attention pour le salut personnel des alliés et combourgeois conduit Zwingli à spécifier comment interagissent justice humaine et divine⁴⁸. Dans deux autres textes, il invite ses frères à faire de cette dernière le principe de leur régénération morale fondée sur le principe scripturaire comme source d'autorité absolue et unique⁴⁹.

Daté du 13 juillet 1522, le premier se place dans la lignée de son exhortation précédente, qu'il étend à l'ensemble des Confédérés. Le sermon développe une supplique initialement

⁴⁶ Bruce Gordon, *Clerical discipline and the rural reformation. The synod in Zürich, 1532-1580*, Bern, Peter Lang, 1992.

⁴⁷ S. Simiz, « Une « révolution » de la prédication catholique en ville ? », art. cit. ; Matthieu Arnold (éd.), *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006.

⁴⁸ Sur ce thème d'une complémentarité entre alliés, magistrats et sujets fondée sur l'amour réciproque plutôt que sur la crainte, cf. Arlette Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance dans la France du XVI^e siècle », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 7.

⁴⁹ La justification par la foi seule est étroitement liée au *sola scriptura*, à la conviction que les Écritures sont la seule autorité fondant la croyance dans le salut de chaque fidèle. Caroline Schnyder, « Réforme », *DHS*. Pierre-Olivier Lécho, *Une histoire de la Réforme protestante en Suisse (1520-1565)*, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2017, p. 31 ; Pierre-Olivier Lécho, *La Réforme (1517-1564)*, Paris, Presses universitaires de France, 201., p. 50-52 ; T. Kaufmann, *Histoire de la Réformation*, op. cit. ; Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1999 ; Peter Opitz, *Ulrich Zwingli*, op. cit.

adressée à l'évêque de Constance sur le mariage des prêtres, qu'une pure prédication de l'Évangile devrait autoriser⁵⁰. Cette fois, c'est l'épître aux Romains qui est mobilisée pour réclamer une annonce de la Parole sur tout le territoire des cantons : « L'Évangile est, comme l'écrit Paul dans Romains 1, rien d'autre que la force de Dieu, pour le bien et salut de chaque croyant »⁵¹. Les Écritures prennent valeur de loi générique et le principe du *sola scriptura* devrait engager les autorités et leurs alliés à préserver les prédicateurs de la violence du magistère romain et des évêques. Les désignant comme simples pasteurs, Zwingli leur intime de ne dépendre que de l'Évangile. Ce dernier serait leur bien principal partagé avec leurs fidèles, leur seule voie vers le salut individuel :

[L'Évangile] n'est rien d'autre, qu'une manifestation de la grâce [de Dieu] aux pauvres hommes, qui est donc encore bien plus qu'une bonne nouvelle en langue allemande ; car quoi d'autre pourra-t-on offrir de mieux à la pauvre espèce humaine, qui erre dans l'ignorance de Dieu et de sa béatitude, que ce qui rend Dieu manifeste, qui l'alimente et le rend saint⁵²?

Deux conséquences se dégagent de la priorité donnée à l'Évangile comme bonne nouvelle. D'une part et comme évoqué précédemment, l'annonce de la rémission des péchés par Jésus-Christ devrait être étendue. D'autre part, le statut du haut-clergé s'en voit modifié, puisqu'un évêque n'est autre qu'un dispensateur de la Parole. Zwingli insiste en rappelant que Saint-Paul écrit qu'en chaque état – que le réformateur traduit par chaque paroisse – on devrait faire des plus honnêtes hommes des évêques, c'est-à-dire des ministres ou des prêtres⁵³.

⁵⁰ Z I, n° 12, p. 214. « Ein früntlich bitt und ermanung etlicher priesteren der Eidgnoschaft, das man das heylig evangelium predigen nit abschlahe, noch unwillen darab empfach, ob die predgenden ergernus zuo vermiden sich eelich vermächlind ».

⁵¹ « Nun ist das evangelium, als Paulus schribt Rö. 1 nüt anders denn die krafft gottes, zuo guotem oder heyl eim jedem, der gloubt ». Z I, n° 12, p. 215. R.M. Kingdon, « The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries », art. cit., p. 227.

⁵² Z I, n° 12, p. 216. « das alles nüt anders ist, dann ein gnädig offenbaren sin selbs uns armen menschen zuo guotem, und das wirt genennet das evangelium, ist als vil als ein guote botschaft in tütscher sprach ; denn was möchte bessers dem armen menschlichen gschlecht embotten werden, so es in dem unwüssen gottes und der sälligkeit irret, weder so sich got im kundbar macht, fuert und sällig machet ? » Sur l'importance de la recherche du salut de chaque fidèle. cf. Caroline Schnyder, « Réforme », *DHS* ; P. Blickle, *Gemeindereformation, op. cit.* ; Lucien Febvre, « Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme », *Revue Historique*, 1929, vol. 161, n° 1, p. 1-73. ; Olivier Christin, *Les Réformes. Luther, Calvin et les protestants*, Paris, Gallimard, 2009, p. 35-36.

⁵³ « Paulus [schrybt] zum Tito 1. capitel : Von deswegen hab ich dich in Creta [...] gelassen, das du das übrig recht anschickist, und in jeder statt ersam, alte menner verordnet [...] dann ein bischoff sol also sin, das man nüt ab im klagen möge [...] doch sind guote stück darinnen ze merken [...] Das erst, das man alte, ersame mannen in eyner jeden statt zuo bischoffen, das ist pfarrhern oder lütpriesteren, machen sol ; man muoss sy nit von Rom beschicken [...] Das 4, das ir hörend, ein bischoff nüt anders sin dann ein pfarrer, und lassend üch nit bekümmern, das er spricht « in jeder statt » ; er verstat durch das wort « statt » ein ietlich kilchhöre ». Z I, n° 12, p. 239-240. Le sacerdoce universel et le salut par la foi seule, comme chez Luther, nuance ainsi radicalement la légitimité de l'ordre ecclésiastique puisque chaque croyant peut expliquer la Parole et donc exercer l'office de pasteur. Cf. Marienne Schaub, « La réforme luthérienne : une théologie de l'absolutisme » dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 187 sq ; P. Blickle, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », art. cit., p. 29 sq.

Évêques, anciens et pasteurs ont pour fonction commune de transmettre la Parole garante de salut. En vertu de ce sacerdoce universel qui ne distingue plus entre état ecclésiastique et laïque⁵⁴, l'évêque de Constance et les Conseils des cantons qui le soutiendraient désobéissent à Dieu en interdisant l'annonce de la bonne nouvelle en langue allemande. La seule et unique source de régénération serait bloquée. Comme Luther, en contestant l'Église établie, Zwingli lui ôte son pouvoir de salut et la désacralise en affirmant qu'elle n'est plus « le lieu de la vérité religieuse »⁵⁵.

Afin d'engager les Confédérés à la rupture avec le clergé établi pour se tourner vers Dieu, Zwingli se prévaut des Actes des apôtres et du devoir d'obéir davantage à Dieu qu'aux hommes. Puisque l'ensemble de ses propositions prendrait source dans les Écritures, qu'il agit moins comme particulier que comme messenger n'obéissant qu'au Créateur, le prédicateur s'estime condamné à tort en tant qu'hérétique :

Il est maintenant nécessaire, autant qu'il nous est possible, de prêcher le saint Évangile à nos sages et pieux [alliés] pour une bonne Confédération commune. Car en l'état actuel des choses, nous avons particulièrement besoin, que le Dieu tout puissant nous éduque à une meilleure et pieuse vie par son enseignement. Autrement il est à craindre, si l'on en reste à cet état, que Dieu ne le tolère pas. Et si l'Évangile nous reste proscrit comme à d'autres, cela aura des conséquences : car nous voulons parler, comme les jeunes parlèrent lorsque l'on interdît à Jésus de prêcher à Jérusalem : on doit être plus obéissant à Dieu qu'aux hommes. Nous voyons, que quelques grands princes et seigneurs, évêques et prélats [font de même] à ceux qui prêchent l'Évangile en leur donnant des noms haineux, les traitant de luthériens, hussites ou hérétiques [mais où on l'interdit] la vérité de l'Évangile grandit. [...] Nous buvons autant que nous le pouvons à la doctrine de l'Évangile en tant que véritable fontaine, sans laquelle personne ne peut devenir saint, nous voulons l'offrir aux âmes inassouvies de tout le peuple de la pieuse Confédération, afin que leurs consciences ignorantes puissent être réconfortées et fortifiées⁵⁶.

Deux ans plus tard, le 2 mai 1524, Zwingli laisse libre cours à son ressentiment contre l'*Eigennutz* des cantons se refusant toujours de boire à cette source. Désormais, il menace tous

⁵⁴ Yves Krumenacker, « L'Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande, traité religieux ou politique ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2017, n° 45, p. 39.

⁵⁵ Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 6. Sur ce rôle de l'Évangile sur les corps urbains, l'étude fondatrice de B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, op. cit.

⁵⁶ « Nun ist unser fürnemmen, frommen, fürsichtigen, wysen, das heylig evangelium mit trüwen ze predigen nach dem lütresten, so uns möglich ist, zuo guotem gemeiner Eydgnoschafft. Dann als jetz die sachen stond, bedarff man wol, das der allmechtig got uns zuo eim besseren, frömmen leben zyehe durch sin leer, sust ist zuo besorgen, sölte man für und für in sölichem wesen blyben, es wurde zum letsten von got nit erlitten. Und ob man uns und anderen schon das evangelium verbieten wurde, würt es nüt dess minder ein fürgang han ; denn wir mögen sprechen, wie die junger sprachend, do man inen ze Hierusalem verbot von Jesu ze predigen Act. 5. : Man muoss got me gehorsam sin denn den menschen. Wir sehend, das etlich grosse fürsten und herren, bischoff und prelaten, [...] sy allen, so das evangelium predigend, hässig namen zuolegen, sy syind Lutherisch oder Hussisch oder kätzer, [...] Und sicht man aber wol, das dhein [kein] verbieten hilfft ; es wachsst die warheit der evangelischen leer je me und me. [...] Wir trincken nach unserem vermögen die evangelisch leer uss den waren brunnen, on die niemant mag sälig werden, das wir dieselben under dem volck der frommen Eydgnoschafft mit aller zucht und trüw ussprechind den hungerigen seelen, damit ir wysslosen conscientzen getröst und bevestet werdind. » Z I, n° 12, p. 223-224.

ceux qui entravent la liberté évangélique qu'il a assimilée à la liberté obtenue de haute lutte par les anciens Suisses vertueux. Plus que jamais, alors que Zurich l'a confirmé dans ses fonctions après deux disputes, le prédicateur juge que la Confédération ne reviendra en union – en « einträchtigheyt » – qu'à la condition de se débarrasser de cet orgueil persistant à interdire les libres prédications : « Mit hinlegen des eyggen nutzes ». Alors que les troubles iconoclastes se multiplient à Zurich et dans les bailliages, Zwingli affirme que les libres prédications sont la seule voie pour passer d'une ligue informelle à une véritable fraternité chrétienne : « so wär ein Eydgnoschaft für und für mee ein bruderschaft weder bündtnus ze nennen gewesen »⁵⁷.

Or, l'*Eigennutz* n'est pas du fait des seuls évêques et magistrats encore fidèles à Rome. Chaque chrétien devrait lutter contre cet intérêt et tourner son âme vers Dieu en l'écoutant, proclame Zwingli. En s'adressant ainsi à tous les sujets de l'alliance, il dévoile le potentiel subversif de sa prédication. Tout fidèle pourrait en effet exiger de ses seigneurs d'entendre la bonne nouvelle en allemand, en vertu de l'obéissance due à Dieu. En appelant chaque croyant à s'émanciper des ecclésiastiques pour ne dépendre que de l'Évangile, Zwingli met les magistrats civils qui persisteraient à soutenir Rome au défi :

Laissez vos prêtres se disputer autant qu'ils voudront à propos de la foi et des sacrements et ne vous emparez pas de ces affaires pour votre désunion, mais conservez plutôt le vrai et ancien Dieu, celui qui a toujours donné le bonheur et salut à vos ancêtres, parce qu'ils ont vécu selon sa volonté. Si quelqu'un enseigne une erreur, le temps le montrera. Mais si l'enseignement est de Dieu, personne ne pourra s'y opposer [...] Si ce qu'on appelle la nouvelle doctrine est une erreur, elle s'écroulera d'elle-même. Si elle est juste [...] pourquoi laissez-vous le pape et les évêques se dresser contre la vérité ? Regardez autour de vous, pieux confédérés ! Le pape et les évêques, les légats et cardinaux ne vous ont-ils pas donné assez de travail ? [...] abandonnez ces envies à vos ennemis, en premier lieu l'intérêt personnel, remémorez-vous ce que disent les païens : De petites patries sont devenues grandes par leur unanimité et se sont effondrées par leurs discordes. Soyez solidaires et laissez les seigneurs étrangers se courir sus⁵⁸.

⁵⁷ « Ein trüw und ernstlich vermanung an die frommen Eydgnossen », Z III n° 34, p. 112.

⁵⁸ Z III n° 34, p. 110-111. Ulrich Zwingli, « Fidèle et sérieuse exhortation aux pieux confédérés, pour qu'ils s'en tiennent aux usages et coutumes de leurs devanciers, afin qu'il ne leur survienne aucun dommage à cause de l'infidélité et des pièges que leur tend l'ennemi (1524) » dans *Deux exhortations à ses confédérés*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 42-43. « Lassend üwere pfaffen mit einandren umb des gloubens und sacramenten willen kempffen, wie vast sy wellend, und nemmend ir üch der sach zuo gheynem zwytracht an, sunder hangend dem alten, waren gott an, der üweren vordren all weg glück und heil ggeben hat, diewyl sy in sinem willen läbtend. Lert etwar unrecht, es wirt sich mit der zyt wol erfinden. Denn, ist die leer von gott, so mag sy nieman hindren [...] Ist nun die man nennet « die nüwen leer » ein irrthumb, so wirdt sy wol nidergelegt ; ist sy aber gerecht [...] warumb wolt sich denn yeman den bapst oder byschoffe lassen wider die warheyt verhetzen ? Luogend umb üch, frummen Eydgnossen ! Hand üch die bāpst und byschoff und legaten und cardinal nit arbeit gnuog zuogerüst ? [...] Darumb, eerenvesten, frommen etc., getrüwen, lieben Eydgnossen, legend söliche bläst und begirden nider, voruss den eyggen nutz, üwren grösten fyend, und gedenckend, als ouch die Heyden geredt hand, dass mit einhellikeyt kleine regiment gross uffgewachsen sind und mit zwytracht widrumb zergangen. Haltend üch zesamen, unnd lassend die frömbden herren sich mitt einandren rouffen ».

Cette référence à l'efficacité absolue de la prédication et à l'unanimité autour de la Parole constitue la toile de fond conceptuelle du fameux premier article de la *Landfrieden* de 1529, cinq ans plus tard. La fin du sermon de 1524 l'anticipe, en donnant à certains membres de la Confédération, dont les Conseils qui protègent les prédicants, le devoir de permettre l'annonce de l'Évangile comme source de paix et non de sédition. Le pouvoir séculier devrait lui aussi obéir à Dieu et passer outre les proscriptions des prêtres et de l'évêque de Constance. S'ils se lamentent à n'en pas douter, écrit-il, c'est pour la perte de leur statut, mais le règne de l'Évangile véritable n'en sera que renforcé :

Si vous voulez que la connaissance de Dieu se manifeste entre vous pour que vous viviez en paix et selon ses préceptes, alors ne vous appliquez qu'à ce que la Parole de Dieu vous soit prêchée véritablement et selon son sens naturel, en plein jour et compréhensiblement, sans pression ni contrainte d'aucun savoir humain. Alors vous verrez que ceux de vos sujets se détourneront d'eux-mêmes de leurs mauvaises actions, comme on a récemment pu le constater dans certains cantons qui se sont détournés des guerres étrangères par le seul enseignement de la Parole de Dieu⁵⁹.

Ce retour impératif au pur Évangile sous-tend le prosélytisme constaté plus tard et Zwingli est conscient que cette expansion doit s'appuyer sur des vecteurs humains. D'autres sermons s'attachent par conséquent à répliquer aux calomnies lancées par les cantons centraux, mais aussi à présenter aux magistrats et aux prédicateurs comment se formule leur alliance. Tous deux au service de Dieu, le glaive spirituel de la Parole de Dieu et celui, temporel, du magistrat civil agissent selon des modalités qui leur sont propres.

Des devoirs des maîtres d'école

Les incertitudes liées à l'introduction progressive d'une liturgie réformée expliquent les développements du théologien sur les deux justices, qu'il adapte à un idéal civique enraciné dans la tradition politique des Conseils des villes et pays suisses⁶⁰. C'est pour contrer ceux qui l'accusent de prôner la désobéissance envers les autorités civiles qu'il donne aux magistrats, en vertu des Écritures, leur légitimité à conduire la rénovation ecclésiastique. Sa pensée sur la justice et la loi montre une représentation de la société humaine sur laquelle le Créateur règne depuis les cieux. Or, sur terre, ce sont bien à certains représentants de légiférer en se réclamant de cette justice divine.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 45-46. « Wöllend ir nun gottes erkantnus under üch haben, damit ir frydlich und gotsvörichtlich läbind, so stellend allein darnach, das üch das gotswort eygenlich nach sinem natürlichen sinn gepredget, one zwang und gwalt aller menschlichen wyssheit klarlich und verstantlich an tag gelegt werde. Denn werdend ir sehen, das die üwren von inen selbs unguoter stucken abston werdend, als denn by uns offentlich von etlichen orten geredt wirdt, das sy frömbdes kriegem abgestanden syend, allein uss underrichts des gots worts ». Z III, n° 34, p. 112-113.

⁶⁰ P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit., p. 150-154.

Pour leur part, les tenants de la foi romaine ne se lassent pas de souligner les conséquences des prédications sur l'ordre social. La guerre des Paysans allemands, en 1525, n'est que la manifestation la plus éclatante de dissensions qui croissent en réalité depuis le début de la Réforme et prennent pour terreau la contestation des dîmes⁶¹. En outre, Zwingli et le *Rat* de Zurich sont confrontés à d'anciens alliés qui radicalisent encore ce retour à l'Évangile par un strict refus du monde. Ces derniers rejettent la soumission aux autorités séculières et la participation aux devoirs tels que le serment, l'impôt ou la milice. En 1523, l'objectif du sermon *De la justice divine et de la justice humaine* est de répliquer aux catholiques autant qu'aux radicaux qui menacent l'ordre public, avant même le premier baptême d'un adulte en 1525.

Publiée le 30 juillet 1523, l'épître de la version imprimée rend compte de la portée large que le théologien octroie à son propos, de son espoir de convaincre les magistrats suprêmes de chaque canton. En dédiant l'ouvrage à Niklaus von Wattenwyl, prévôt du chapitre Saint-Vincent de Berne, Zwingli veut prouver à ses alliés qu'une vie conduite selon les préceptes évangéliques renforce l'union et que les Bernois doivent impérativement considérer « Christ, qui nous est commun, qui fait de nous des frères et membres d'un même corps »⁶². Pour convaincre et rassurer ceux dont il a besoin pour mener à bien son projet, Zwingli axe son sermon sur la dialectique entre autorité temporelle et prédication. Il dévoile ainsi son sens « de la communauté aussi bien civile qu'ecclésiastique »⁶³. Peu importe la réalité, le prédicateur fait de Zurich un exemple attestant que

l'amitié et l'amour fraternel croissent journellement parmi les croyants [et que] personne ne s'arroge le droit de faire quoi que ce soit sinon conformément aux ordres et aux décisions de l'autorité. Il y a aussi beaucoup de récalcitrants qui prêtent peut-être attention à autre chose que la doctrine de Christ ; il faut les tolérer jusqu'à ce que Dieu les éduque, afin que la puissance de sa Parole soit victorieuse d'autant plus honnêtement. Il doit y avoir de la résistance afin que l'on constate toute sa force. [...] Tu verras ici que l'Évangile du Christ n'est pas dirigé contre l'autorité, qu'il n'apporte aucun désordre sur les biens temporels, mais bien qu'il raffermisse l'autorité, lui montre le droit chemin et l'unit au peuple, pour autant qu'elle se comporte chrétiennement, à la mesure que Dieu lui prescrit⁶⁴.

⁶¹ Sur la mauvaise interprétation de la liberté évangélique et le défi anabaptiste, cf. « Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », *Rives méditerranéennes*, 2004, n° 19, p. 6. Avant même l'éclatement de la révolte, Luther a des considérations semblables à celles de Zwingli lorsqu'il publie, en 1523, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, Genève, Labor et Fides, 1960 ; Joël Lefebvre (éd.), *Luther et l'autorité temporelle : 1521-1525*, Paris, Aubier Montaigne, 1973 ; Frank Ganseuer, *Der Staat des « gemeinen Mannes » : Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifttums von Reformation und Bauernkrieg*, Bern, Peter Lang, 1985.

⁶² « der gemein Christus, der uns brueder und glider eines lybs macht ». Z II, n° 21, p. 472.

⁶³ Ulrich Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, trad. par Jaques Courvoisier, Paris, Beauchesne, 1523, p. 18-19.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 24-25. « Denn vil früntschafft und liebe wachst täglich under den glöubigen [...] und nimpt nieman nützd für, denn allein mit der oberheit heissen und entscheiden. Es sindt ouch vil widerspäniger, die villicht anders ansehend weder die leer Christi ; die muoss man dulden, byss das sy gott ouch zücht, damit die stercke sines wortes des erlicher gesige. Es muoss widerstand haben, damit man sin krafft sehe. [...] Hie inn würstu sehen,

Deux éléments centraux du sermon sont abordés dès l'épître. Premièrement, la prédication solidifierait l'édifice social en fondant l'union sur une amitié sincère entre chrétiens, ce qui renforce l'autorité des magistrats. Deuxièmement, la résistance à l'édification par la Parole est acceptée et endurée, dans la certitude que la révélation aux fidèles ne peut s'opérer immédiatement. Toutefois, Zwingli insiste pour que la justice divine soit reçue dans sa plénitude et que l'on accorde audience à ceux qui la portent. Établie de Dieu, la *göttliche Gerechtigkeit* résulte en effet directement de la sagesse divine. Cet accueil des prédicants, Zwingli l'expliquait dans ses exhortations aux Confédérés. Or, dans ce nouveau sermon, il légitime l'office de tous ceux qui encadrent et protègent les messagers de Dieu. Par conséquent, Zwingli détaille les tâches ecclésiastiques du magistrat dans un sens plus proactif que Luther. Il rejoint certes ce dernier à propos d'une autorité temporelle nécessaire pour éviter que les hommes ne se nuisent mutuellement. Toutefois, son approche est plus détaillée et positive, ancrée dans le monde d'ici-bas où l'autorité disposerait de compétences étendues pour favoriser la diffusion universelle de la bonne nouvelle évangélique⁶⁵.

Cette approche positive de la fonction du magistrat se fonde paradoxalement sur le pessimisme anthropologique dont Zwingli fait preuve, essentiel à sa représentation des deux justices. Peu confiant dans les capacités des individus à faire le bien, le théologien estime que le Créateur a anticipé le caractère faillible de la nature humaine. Cette réalité conduit à la distinction entre deux justices. Celle de Dieu est parfaitement claire et pure, exempte de tout mélange. C'est à elle qu'il faudrait se conformer pour être un chrétien accompli. Face à l'imperfection des hommes toujours pécheurs et leur incapacité à s'approcher d'une telle perfection, Dieu aurait néanmoins donné au genre humain une justice à la mesure de sa peccabilité, un pouvoir permettant de brider ses écarts et d'assurer un minimum de bien⁶⁶. C'est dans ce sens que les commandements du Christ deviennent des lois, des *Gebotten* qui « ne sont pas prononcées à bien plaire, mais impératives et contraignantes »⁶⁷. C'est à elles que la justice

dass das evangelium Christi nit wider die obergkeit ist, dass es umb zitlichs guots willen nitt zerrüttung gebirt, sunder ein bevestung ist der obergheit, die recht wisst und einig macht mit dem volck, so verr sy christenlich vart nach der mass, die gott vorschribt ». Z II, n° 21, p. 472-473.

⁶⁵ F. Lessay, « Éthique protestante et éthos démocratique », art. cit.

⁶⁶ À cet égard, Zwingli – puis ses successeurs et les réformés francophones – oscille entre la vision augustinienne et pessimiste d'un pouvoir nécessaire à la limitation des écarts d'une âme humaine fondamentalement pécheresse, et celle, plus positive et liée à Thomas d'Aquin et Aristote, d'un pouvoir positif car directement créé par Dieu afin de donner un ordre aux sociétés d'ici-bas, fondé sur la coutume et le droit naturel. Andreas Würzler, « Pouvoir », *DHS* ; Isabelle Bouvignies, « Le droit de résistance et le fondement moral de la politique », *Revue de théologie et de philosophie*, 2004, vol. 54, n° 3, p. 211.

⁶⁷ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 37. « die wort Christi in den vorgezelten gebotten nit hinlänglich gesetzzt, sunder sy gebietend und heissend ». Z II, n° 21, p. 483. P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit., p. 124 sqq.

humaine doit se référer et, dans ces conditions, personne ne peut transiger avec elles et s'y refuser⁶⁸. C'est précisément pour endiguer ces inconséquences que Dieu aurait donné à l'humanité ses lois temporelles. Elles permettent d'assurer un minimum de discipline, de décréter des punitions contre ceux « des plus méchants et des incroyants »⁶⁹.

Or, qui est en droit d'exercer la justice humaine ? C'est bien à des hommes eux-mêmes imparfaits qu'incombe cette responsabilité. Pour prévenir le chaos et l'anarchie dans les sociétés qu'ils administrent, ces individus ont pour ressource les lois divines. Seule la « surveillance de l'autorité » sur les humains leur permet de se rapprocher au mieux de ce qu'exige la volonté de Dieu⁷⁰. Il le rappelle en notifiant, en 1531, qu'une « société ou alliance ne peut subsister sans la protection des droits et la punition de ceux qui ont tort »⁷¹. L'institution divine des magistrats se dégage donc, mais cette fonction ne va pas sans devoirs⁷².

Comme « représentante de Dieu afin que notre existence ne devienne pas une vie animale dénuée de raison »⁷³, l'autorité civile n'en reste pas moins faillible, bien qu'elle soit chargée de favoriser le salut individuel et collectif⁷⁴. Ceux qui disposent d'une charge voulue de Dieu doivent donc s'instruire de la doctrine du Christ pour demeurer fidèles aux exigences de leur Créateur. L'alliance des deux glaives issus de la volonté divine tend alors vers un objectif conjoint, selon des formes que définissent les Écritures :

Bien que cette justice humaine ne soit pas digne d'être appelée ainsi dès qu'on la considère vis-à-vis de la justice divine, elle est quand même ordonnée de Dieu, et cela surtout à cause de notre désobéissance, dont il sait qu'elle survient toujours [...] Alors il nous donne des préceptes qui nous sont bons et utiles pour vivre heureux et amicalement tous ensemble [...] Nous n'aurions pas besoin de ces commandements si nous observions cet autre commandement : Tu aimeras ton prochain comme toi-même [*Matth.* 22, 39]. Mais comme ce n'est pas le cas, Dieu a aussi donné ces autres commandements⁷⁵.

⁶⁸ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 35.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 38. « Das hatt got vorgesehen und hat gsatzet geben, damit man den gotlosen verheben und zwingen möchte ». Z II, n° 21, p. 483.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 48. « Und so wir glych vor der welt fromm schynend, sind wir dennoch gotsschelten; noch muoss man das uffsehen der oberkeit han ». Z II, n° 21, p. 492.

⁷¹ « ghein gsellschaft noch püntnus mag wider schirm des rechten und straff des unrechten usnemen », Z VI.5, n° 182, p. 236.

⁷² « Das nun uss menschlicher bywonung nit ein mördery werde, sol aller gwalt überein nit gstaten, das ghein besunder sich one recht an jeman reche, sunder allein mit dem rechten alle spän werdind ». Z II, n° 21, p. 487. Louis Arénilla, « Le calvinisme et le droit de résistance à l'État », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1967, vol. 22, n° 2, p. 361.

⁷³ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 49. « Glych wie ein vatter siner verfuerten dochter vert, dass sy gar gemein wert, also weert die obergeit an der statt gottes, das unser leben nit gar ein vihische unvernunft werde ». Z II, n° 21, p. 493.

⁷⁴ H.R. Schmidt, « Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang », art. cit., p. 132.

⁷⁵ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 41-43. « Wiewol dise menschliche gerechtigkeit nit wirdig ist, das man sy ein gerechtigkeit nenne, so man sy gegen der götlichen gerechtigkeit besicht, so hat doch gott sy ouch gebotten, aber erst uff unser ungehorsame, die er wol weissst hernach folgen. [...] Daruff gibt er satzungen, die uns nütz und guot sygind frölich unnd früntlich mit einandren ze leben. [...] Welcher

C'est pour faire respecter ces commandements que les magistrats sont mis en place. Pour l'illustrer, Zwingli compare l'autorité civile à un maître d'école. Les juges et magistrats – *richter* et *obrer* – apaisent les différends conformément au droit humain procédant de la justice divine. Ces instituteurs, que Dieu a établis en constatant la prédisposition des hommes au vice, appliquent les commandements et se réclament d'une règle pour conduire paternellement la société : « ainsi les juges et les magistrats qui exercent l'autorité sont serviteurs de Dieu : ils sont les maîtres d'école ; et celui qui désobéit à leur justice agit contre Dieu, que ce soit spirituellement ou charnellement »⁷⁶.

L'affirmation est centrale. Elle indique la manière selon laquelle Zwingli perçoit le rôle des autorités, intermédiaires séculiers entre Dieu et les croyants, ces derniers étant en relation directe *via* l'annonce des Évangiles. Cette pyramide sociale donne aux maîtres d'école une fonction prééminente, non tyrannique, que Zwingli définit comme bienveillante, modeste, renforçant l'amitié et la soumission volontaire des sujets de la justice des hommes prenant source dans la sagesse divine. Malgré le péché originel, un équilibre temporel serait obtenu par la rétribution des bons et la punition des impies :

[Puisque] certains n'écourent pas la Parole de Dieu et ne vivent pas selon elle, Dieu nous a donné des commandements mineurs, qui ne nous rendent pas saints en les suivant, mais qui permettent de conserver la communication humaine et de la protéger par des surveillants, qui regardent sérieusement que les restes de cette pauvre justice humaine ne nous soient pas arrachés. Ces surveillants sont l'autorité constituée, qui n'est autre que celle qui porte le glaive, c'est-à-dire : ce que nous appelons l'autorité temporelle, dont l'office est de conduire toute chose selon la volonté divine, et comme cela ne nous est pas possible, selon la loi de Dieu. Elle doit abolir et considérer comme fausse, indigne et illégale toute justice humaine qui n'est pas fondée dans la Parole de Dieu ou dans les commandements, en la considérant comme inventée⁷⁷.

gebotten wir aller nit dörrftind, wenn wir das ander gebott hieltind : Du solt dinen nächsten als lieb haben als dich selbs. So aber das nit, so hat gott dise gebott ouch muessen ussgeben ». Z II, n° 21, p. 486-487. On retrouve des positions proches dans le commentaire de Calvin sur le *De Clementia* de Sénèque, son premier livre, en 1532. Et évidemment dans son chapitre de l'*Institution* à propos du gouvernement civil. L. Arénilla, « Le calvinisme et le droit de résistance à l'État », art. cit., p. 357 sq. Y. Krumenacker, « La démocratie chez Calvin et ses héritiers », art. cit.

⁷⁶ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 42-43. « Darumb sind die richter und obren diener gottes ; sy sind der schuolmeister ; unnd wer irer gerechtikeit nit gehorsam ist, der tuot ouch wider got, er sye geistlich oder fleischlich ». Z II, n° 21, p. 488.

⁷⁷ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 80. « dem wort gottes nit losend, nit nach dem läbend, so hat uns got ouch zum nidresten gebott geben, nit das wir, darinn lebende, fromm sygind, sunder das denocht die menschlich bywonung möge erhalten und beschirmpt werden und wächter gesetzt, die ernstlich uffsehind, das joch der letst zipffel der armen menschlichen gerechtikeit nit ouch hingerissen werde. Dise wächter sind die ordenlich obergheit, die aber ghein andre ist weder die mit dem schwert, das ist : die wir die weltlichen obergheit nennend, dero ampt ist, alle ding nach dem götlichen willen, und so uns das nit möglich ist, nach dem götlichen gebott fueren. Darumb sy alles, so weder in götlichem wort noch gebott, joch uff die menschlichen gerechtikeit geben erfunden wirdt, abthuon unnd für falsch, unfertig und unrecht, joch nach menschlicher gerechtikeit, haben sol ». Z II, n° 21, p. 521-522. T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 107.

Impuissants à gouverner selon la volonté divine, qui ne se révèle jamais directement, les maîtres d'école dirigent au moins conformément à la loi divine, ce qui sous-entend leur propre devoir de référence constante aux préceptes de l'Évangile⁷⁸. Zwingli doit par conséquent être précis sur la manière selon laquelle chaque fidèle et chaque magistrat chrétien doivent se comporter face à la justice humaine et divine. Il le fait en explorant les conséquences pratiques de sa réflexion sur la collaboration des deux règnes et des actions concrètes de ceux qui servent ainsi Dieu. Dans l'économie du salut, le rôle de l'autorité séculière est en effet de tenir le glaive matériel sans empiéter sur le règne spirituel. Le glaive temporel doit par conséquent s'en tenir à son devoir de protection des prédicateurs. Spécialistes de l'Évangile, dispensateurs de la Parole, ils ont charge d'âme et sont tenus, en contrepartie, de respecter la juridiction du magistrat. S'ils le font, ceux qui expliquent et prêchent doivent pouvoir être autorisés à le faire par les princes et les seigneurs⁷⁹.

Or, le sacerdoce de tous les baptisés, le droit de tous à accéder à la révélation font des magistrats les seuls et uniques représentants de la justice humaine. Les clercs auraient oublié leur fonction de simples annonciateurs tributaires de la protection du glaive temporel de justice. Serviteurs et ambassadeurs de Dieu, « hérauts de la Parole de Dieu porteuse de salut »⁸⁰, leur vocation n'est pas de régner, mais d'éduquer. En tant qu'interprète des Écritures, Zwingli rappelle lui-même aux représentants de la justice humaine la soumission à Dieu et à ceux qui connaissent sa Parole pour restaurer l'équilibre entre monde terrestre et céleste :

La justice humaine ou autorité n'est rien d'autre chose que la puissance légitimement constituée, que nous appelons puissance séculière ; la puissance nommée spirituelle n'a pas de fondement scripturaire dans ce domaine [...] Sa raison d'être n'est pas d'être puissance ou autorité, elle n'est que d'être un office pour servir à l'Évangile [...] Christ nous appelle à être obéissants à cette justice humaine ou autorité, dans Matthieu 22 : rendez à l'empereur ce qui est à l'empereur, et à Dieu ce qui lui est dû. Christ n'entend ici pas que le monde entier doive être soumis à l'empereur, mais il ordonne à cette partie des hommes qui est dominée par l'Empereur de lui être obéissante [...] Si tu vis sous l'autorité du roi de France, rends lui ce dont tu lui es redevable⁸¹.

⁷⁸ Sur la sanctification de la loi naturelle chez les réformés, et la reprise de l'idée de pacte identifiable chez Marsile de Padoue, cf. H. Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », art. cit., p. 32 *sqq.*

⁷⁹ Dans les *Lieux communs* qu'il compile, le théologien Wolfgang Musculus isole d'une part le « ministre de grace, & dispensateur des mystères de Dieu » et, pour la police temporelle, le « ministre de de justice, de gouvernement, de courroux, de vengeance, & de defense & protection ». Wolfgang Musculus, *Lieux communs de la sainte Ecriture, recueillis par Wolfgang Musculus. Traduits fidèlement de Latin en vulgaire François*, trad. par Claude De Kerquefinen et Antoine Du Pinet, [Genève], Eustache Vignon, 1577, p. 754. Sur la doctrine luthérienne des deux règnes, déjà présente dans la *Cité de Dieu* de Saint-Augustin, voir Patrick Cabanel, « Christianismes et démocratie », art. cit., p. 212 ; S. Simiz, « Une « révolution » de la prédication catholique en ville ? », art. cit., p. 34.

⁸⁰ Zwingli emploie abondamment les notions de « botten gottes », de « diener und botten gottes », de « ussteiler der heimlichen dingen gottes » ou, comme ici, de « usskünder des heilsamen worts gottes ». Z II, n° 21, p. 497-498. Martin Haas, « Täuferturn und Volkskirche. Faktoren der Trennung », 1970, vol. 13, n° 4, p. 261-278.

⁸¹ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 55. « Die menschlich gerechtikeit oder oberghheit ist ghein andre weder der ordenlich gwalt, den wir den weltlichen gwalt nennend ; denn der geistlich

Zwingli veut couper court aux accusations de sédition portées contre les réformés, mais il insiste aussi sur le respect de la vocation des représentants de chacun des deux glaives⁸². Seule ordonnée par Dieu pour rendre justice, la puissance séculière ne doit pas négliger les remontrances des pasteurs se démettant de la pompe des « princes de ce monde »⁸³, pastichée par les évêques et prélats. Alors que les uns gouvernent, les autres édifient et, en tant que messagers de Dieu, sont tenus de prêcher en plein jour. Cette situation explique la violence des propos de Zwingli contre les agents du magistère romain. Loin de cette distinction entre les deux justices, les princes de l'Église sont porteurs d'une confusion intolérable, contraire à leur vocation à enseigner⁸⁴. Les soutiens de la papauté deviennent alors les véritables rebelles :

[...] leur autorité et juridiction brouille[nt] partout les droits des autorités humaines. Et personne n'est moins obéissant à l'autorité instituée de Dieu que les ecclésiastiques. Chacune de leur coterie, ordre ou secte a une règle particulière. S'ils vivent honteusement et que l'on s'en irrite, une autorité légitime ne peut rien contre ; car ils ont leurs propres magistrats⁸⁵.

L'exclusion volontaire des ecclésiastiques du reste de la communauté des croyants et la tentative d'exemption des prêtres de la justice des rois, princes et Conseils sont pareillement dénoncées. Au contraire, Zwingli affirme qu'à Zurich, où l'Évangile purement prêché conduit à la fin de ce particularisme, l'obéissance à l'autorité serait affermie, la situation paisible, les pasteurs n'y confondraient pas les deux règnes⁸⁶.

Zwingli donne-t-il pour autant un blanc-seing aux magistrats à mesure que disparaîtrait l'égoïsme des clercs usurpateurs ? Tout en manifestant son respect pour le magistrat, il pose une condition centrale à la reconnaissance des bienfaits de l'autorité. Si un Conseil ou un prince refuse de rompre avec les représentants de la papauté alliés aux Liges, s'il répugne à s'ouvrir pleinement à l'Évangile, il s'expose à la colère de Dieu, au ressentiment de ses sujets dont la

genennet gwalt hat sinen gebiets keinen grund uss der götlichen geschriff. [...] Darumb ist ir wesen nit ein gwalt oder obergeit, sunder ein ampt des zuodienens des evangelii [...] Diser menschlichen grechtheit oder oberkeit heisst uns Christus gehorsam sin. Mat. 22. : Gebend dem keyser, das ir dem keiser schuldig sind, und got, das ir got schuldig sind. Hie wil Christus nit heissen, das die gantz welt dem keyser schuldig sye gehorsam ze sin, sunder den teil menschen, der under dem keyser beherschet ward, den hiess er dem keiser gehorsam sin [...] Lebste du under dem künig uss Franckrych, so gib im, das du im schuldig bist. » Z II, n° 21, p. 497-498.

⁸² Zwingli utilise le terme « obren » pour désigner les dignitaires des deux États, les « geistlichen obren » d'une part et les « künig, fürsten, vögt oder obren » d'autre part. Z II, n° 21, p. 514.

⁸³ « regieren als die fürsten der welt ». Z II, n° 21, p. 499 ; U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 57.

⁸⁴ « so ein jeder, der ein wächter und amptman gottes wil sin, ouch darzuo fürstlich prachten und gebieten wil ». Z II, n° 21, p. 500.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 57. « ir obergeit und gebiet verwirret die rechten menschlichen obergeit allenthalb. Und nieman ist der oberkeit, von got verordnet, minder gehorsam, dann die genanten geistlichen. Dero hat ein iede rodt, orden und secten einen besunderen reyen. Lebend sy schantlich, das sich daran mengklich vererget, so gdar ein rechte oberkeit nit darwider ; sy hand eigen obren ». Z II, n° 21, p. 499.

⁸⁶ « die lerend der oberkeit gehorsam sin, die von got verordnet ist ». Z II, n° 21, p. 500.

conscience serait avide d'enseignement⁸⁷. Parfois menaçants, des passages ont l'air de laisser ouverte la possibilité de contourner une interdiction de prêcher, puisqu'il s'agit d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. La réception de la Parole du Christ comme bien commun à tous – *ein gemeines guot* – semble ressortir de cette priorité accordée à la justice divine :

La loi de Dieu est limpide et illumine les yeux. Elle veut dès lors être publiée ; elle veut éclairer et enseigner pour ne pas cheminer dans les ténèbres ; car il n'y a rien en elle qui ne devrait pas être révélé ; au contraire, comme Dieu est un bien commun, sa Parole agit pour le bien du commun des mortels. Par conséquent, ceux qui prétendent qu'on ne doit continuer à prêcher la Parole de Dieu que là où la justice humaine – l'autorité – le permet, ne sont pas vraiment croyants. Car la piété divine pâlirait et tous les hommes se contenteraient alors d'une atone justice humaine. La justice ne serait dès lors, dans son ensemble, qu'une imposture, une hypocrisie⁸⁸.

Ulrich Zwingli détaille un axe autour duquel oscillent les réformés, comme le montrent Hubert Bost et Hugues Daussey dans leurs études⁸⁹. L'épître de Paul aux Romains commande l'obéissance aux autorités et peut entrer en contradiction avec les Actes des Apôtres, qui évoquent la primauté de l'obéissance à Dieu. Pour résoudre la tension, le théologien ne laisse guère de choix aux magistrats à qui il destine son texte : cette question ne se pose plus si, irradiant leur propre justice, la Parole devient leur ressource pour sortir la Confédération des ténèbres⁹⁰. Une « décision opportune » devrait ainsi mettre fin aux interdictions et permettre à la chrétienté de revenir sur le chemin d'une vie dictée par les préceptes évangéliques⁹¹.

En aspirant à une intervention politique au sujet des prédications, le réformateur espère mobiliser l'autorité au-delà de la république zurichoise. Aux magistrats rebutés par la perspective de la division causée par la résistance des clercs et la révélation progressive aux croyants, il recommande la patience. Persuadé que l'opposition se réduira d'elle-même, il veut

⁸⁷ Sur la représentation d'un Dieu vengeur, cf. H.R. Schmidt, « Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang », art. cit., p. 156.

⁸⁸ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 51-52. « Das gebott gottes ist heiter und erluchtet die ougen. Darumb wil es geoffenbart sin ; es wil lüchten und leren, das man nit in der finsternus wandle ; denn es hat nüt in im, das nit sölle geoffenbart werden ; sunder, wie got ein gemeines guot ist, also würcket ouch sin wort dem gemeinen menschlichen gschlecht zuo guotem. Darumb sind nit recht gleubig, die da vermeinend, man sölle das wort gottes nit wyter predgen, dann inen die menschlich gerechtigkeit oder oberkeit zuolasse. Denn der gestalt wurde die götlich frommgheit verblychen und wurdind alle menschen sich der lammen menschlichen grechtikeit vernuegen und wurde uss der gantzen grechtikeit nüt anders denn ein glychssnery ». Z II, n° 21, p. 494.

⁸⁹ Sur cette tension « dans le champ du théologico-politique » entre *Romains 13, 1-2*, et *Actes des Apôtres, 5, 29*, Hubert Bost, « Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution », art. cit., p. 13-24 ; Hugues Daussey, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 49-69 ; P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit., p. 126.

⁹⁰ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 50-51.

⁹¹ *Ibid.*, p. 84. Ce que Jaques Courvoisier traduit par un gouvernement paisible est défini comme un « frydsam regiment ». Alors que le dernier paragraphe évoque, de manière lourde de sens, la suppression des abus après les avoir découverts par une décision opportune, au risque que les magistrats s'attirent la défaveur des plaignants. « Denn, so man am gotswort täglich die missbrüch erlernet und man die mit zytlichem radt nit abstelt, ist ze besorgen, das die ungenad der beschwärten ze letst so gross erwachse, das die ze entsitzen sye ». Z II, n° 21, p. 525.

achever de convaincre ses lecteurs en notifiant que l'Évangile renforce toute justice légitime, le comparant à la pluie descendant du ciel pour verdifier la terre⁹².

Cette évangélisation dont la prédication encadrée et protégée par le magistrat serait le moteur, Zwingli la justifie par la liberté de conscience. Par respect des consciences, ressortant à la justice divine, chaque officier aurait pour devoir de défendre ceux qui répandent la liberté chrétienne⁹³. C'est tout le sens de l'assistance que Zurich invoque et promet dès lors qu'une communauté alliée demande à être enseignée dans la Parole de Dieu. Ce *Schutz und Schirm* a une fonction double : fortifier le choix des paroisses locales et manifester publiquement la vocation du magistrat de Zurich, son devoir chrétien⁹⁴. Sur la liberté de conscience, l'approche de Zwingli est donc originale et elle nous semble paradoxale. Elle peut en effet obliger « l'individu à combattre tous ceux qui empêch[er]aient la diffusion de ce message évangélique et libérateur »⁹⁵. Au nom des consciences, tout en évitant lui-même de les dominer, le magistrat est tenu d'intervenir diplomatiquement auprès de toute autorité qui s'opposerait à la Parole⁹⁶. Un gouvernement droit et chrétien ne saurait laisser des alliés bafouer le fruit de la justice divine et contraindre les âmes des fidèles à rester prisonnières de leur ignorance⁹⁷.

Cette conception de la liberté de conscience se rapproche de celle que Mario Turchetti identifie dans la France des années 1560. Elle est « une formule, une théorie, un programme tout à la fois, où le fait religieux intime se conjugue avec l'instance publique et politique » appelée à se mobiliser⁹⁸. Comme le souligne Thomas Maissen à propos de la célèbre formule de Luther à la Diète impériale de Worms, définir sa conscience « captive des paroles de Dieu » revient à se soumettre absolument à une instance unique en matière de décision religieuse⁹⁹. Le magistrat chrétien n'aurait donc lui-même pas le choix, Zurich serait tenue d'adresser ses remontrances à tout allié qui fauterait¹⁰⁰. Un prince dont l'arrogance conduit à interdire les

⁹² *Ibid.*, p. 52.

⁹³ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, *op. cit.*, p. 59 « das wort gottes und christenliche fryheit ze legen ». Z II, n° 21, p. 502. Sur le passage de la liberté chrétienne à la liberté de conscience, voir les études essentielles de M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 304-306 ; M. Turchetti, *A la racine de toutes les libertés*, *op. cit.*

⁹⁴ Andreas Würgler, « Schirmherrschaften/Protectorats », *DHS*.

⁹⁵ T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 103-104.

⁹⁶ B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, *op. cit.*

⁹⁷ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, *op. cit.*, p. 60. « die armen conscientzen, die so lange zyt jämmerlich gefangen und gemetzget sind ». Z II, n° 21, p. 502.

⁹⁸ M. Turchetti, *A la racine de toutes les libertés*, *op. cit.*, p. 627.

⁹⁹ T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 102-103.

¹⁰⁰ L'historienne Luise Schorn-Schütte insiste sur un vocabulaire qui mentionne invariablement les trois polices aristotéliennes, là où surviennent des conflits religieux. Mais elle insiste aussi sur la prégnance de l'idée d'un droit à l'exercice d'une remontrance à l'autorité, la *correctio principis*. L. Schorn-Schütte, « Kommunikation über Politik im Europa der Frühen Neuzeit », art. cit. ; Luise Schorn-Schütte et Sven Tode, *Debatten über die Legitimation von Herrschaft : Politische Sprachen in der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 2006 ; Klaus Schreiner, « « Correctio principis ». Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis spätmittelalterlicher

prêches et à suivre les inventions de la papauté subit alors l'exhortation d'autres maîtres d'école sur le fait que cela équivaut à forcer les consciences¹⁰¹. On comprend aussi que cette liberté s'appréhende dans un sens unilatéral : Zwingli ne saurait reconnaître une liberté de conscience à ceux dont il considère qu'ils persistent dans l'erreur¹⁰².

Par ailleurs, si Zwingli intime au magistrat d'intervenir par voie diplomatique, il précise qu'il ne faut pas non plus qu'une autorité passée au pur Évangile contraigne un individu à observer la foi véritable sous la menace du glaive temporel. Au contraire, il s'agit d'offrir aux croyants les moyens d'accéder d'eux-mêmes à la Parole. Chacun devrait pouvoir l'entendre et, si le magistrat est garant du salut, c'est uniquement pour rendre possible la révélation. Ainsi, Zwingli s'éloigne du principe qu'il ne saurait y avoir de salut hors de l'Église. Il souligne plutôt que c'est hors de la justice divine enseignée par les prédicateurs qu'on ne peut trouver les voies pour sauver son âme. Indirectement au service de cette justice, les princes de ce monde n'ont pas vocation à empiéter sur ce domaine, qui requiert la participation de la communauté des fidèles :

il ne figure pas, dans leur serment ou fonction, qu'ils doivent dominer les âmes des hommes ; car ils n'en sont pas capables. Aussi peu qu'ils peuvent savoir ce qui se cache dans l'âme de l'homme, aussi peu peuvent-ils maîtriser l'âme, que ce soit pour la rendre pieuse ou méchante, croyante ou incroyante [...] L'âme humaine n'est reconnue de personne d'autre que de Dieu seul [...] C'est pourquoi les furieux protecteurs du pape sont des tyrans [...] Ainsi aucun prince ne peut ni ne doit rien ordonner de contraire à la parole de Dieu, ou prescrire que l'on doive prêcher selon le bon plaisir des hommes. Dès que les princes agissent ainsi, les messagers de Dieu doivent dire : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes¹⁰³.

Cette situation rend nécessaire la coordination entre les messagers et les gardiens du glaive temporel. Cela place ces derniers face à un dilemme : comment réagir aux injonctions du prédicateur qui jugerait, prenant les Écritures à témoin, que l'exercice de la justice humaine

Herrscherkritik » dans Frantisek Graus (éd.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen, Thorbecke, 1987, p. 203-256.

¹⁰¹ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 60. « in die gefencknussen der conscientzen ». Z II, n° 21, p. 502. L'approche de Zwingli est donc similaire à celle de Luther, traitée par Thomas Maissen, qui souligne que la conscience est ici dominée par la crainte du pécheur devant un Dieu vétérotestamentaire exerçant sa justice. Une notion qui supplante ici celle du Dieu miséricordieux du Nouveau Testament. Thomas Maissen, « Reformation und christliche Politik ? Europäische Beispiele und Entwicklungen » dans Maik Reichel, Hermann Otto Solms et Stefan Zowislo (éd.), *Reformation und Politik. Europäische Wege von der Vormoderne bis heute*, Halle, Mitteldeutscher Verlag, 2015, p. 19.

¹⁰² T. Maissen, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz », art. cit., p. 16.

¹⁰³ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 59-61. « Das stat in irem eyd oder ghorsame nit, dass sy über die seelen der menschen und gewüssne herschen söllind ; denn sy vermögend es nit. Als wenig sy wüssend, was in dem gmuete des menschen steckt, also wenig mögend sy das menschlich gmuete beherschen, fromm oder böse, gleubig oder ungleubig machen. [...] Das menschlich gmuete wirdt von nieman erkent denn von dem einigen got. [...] Desshalb muessend die wuetenden beschirmer des bapstes tyrannen [...] Darumb sol noch mag dhein fürst gebüden, das wider das wort gottes ist, oder das man das wort gottes nach des menschen gefallen sölle predigen. Denn so bald sy das thuond, söllend die botten gottes sprechen : Man muoss got me ghorsam sin weder den menschen Act. 4. und 5. » Z II, n° 21, p. 502-503.

n'est plus conforme à la loi de Dieu ? Danièle Tosato-Rigo montre bien que « le passage à la Réformation a puissamment contribué à une redéfinition de l'image » de l'autorité civile¹⁰⁴. Mais si le magistrat reçoit en effet une légitimation supplémentaire, celle-ci est conditionnée à son accord avec la loi divine. Il revient à ceux que Zwingli nomme les bergers – les pasteurs – de rappeler aux autorités leur mandat de diffusion de la Parole, parallèle aux tâches temporelles telles que la défense, la justice et la garantie des libertés¹⁰⁵. Le conflit potentiel est donc double : si le magistrat chrétien doit intervenir auprès de ses alliés, il s'expose simultanément aux remontrances éventuelles de ses propres ministres, à qui Zwingli intime d'être prêts à souffrir la mort en rappelant ses devoirs à l'autorité¹⁰⁶.

Pour reprendre la métaphore de la pyramide, placée entre Dieu et les croyants, l'autorité séculière doit, en pleine conscience et humilité, considérer les conseils de ceux des fidèles les plus au fait de la loi divine, les bergers. Ulrich Zwingli à Zurich, Thomas Wyttenbach à Bienne, Heinrich Wölfl, Sebastian Meyer ou Berchtold Haller à Berne¹⁰⁷ : tous sont messagers du glaive spirituel, tous tentent de déceler la volonté divine au travers de la loi et tous veillent à ce qu'une vie conforme aux préceptes divins soit menée dans le monde d'ici-bas :

O vous tous, chrétiens, soyez obéissants à l'autorité, qui nous garantit la justice humaine afin que nous menions une vie paisible et tranquille. Soyez aussi, vous les supérieurs, appliqués au droit et au bien, que vous n'ordonniez rien qui soit contre Dieu ; sans quoi vous blesseriez les consciences et les orienteriez contre vous, elles qui seraient autrement blessées si elles ne suivaient pas vos justes commandements. En somme, c'est toi, pape et évêque, prêtre, moine, nonne, qui pêche là où tu n'obéis pas à l'autorité portant le glaive. Vous ne pouvez pas anéantir la Parole, même avec toutes vos forces¹⁰⁸.

Contre les radicaux qui réprouvent l'office du magistrat ou ceux qui détruisent les images sans décret officiel, Zwingli soutient les supérieurs¹⁰⁹. Il reste néanmoins élué quant aux

¹⁰⁴ Danièle Tosato-Rigo, « Magistrat chrétien et absolutisme républicain à l'apogée de la puissance bernoise (XVI^e-XVII^e siècles) », *Anglophonia*, 2005, vol. 17, n° 1, p. 135. Une bonne illustration de cette représentation du pouvoir chez Thomas Maissen, « Zum politischen Selbstverständnis der Basler Eliten, 1501-1798 », *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 2000, vol. 100, p. 19-40.

¹⁰⁵ D. Tosato-Rigo, « Magistrat chrétien et absolutisme républicain », art. cit., p. 136-138. L'historienne en repère une « représentation éloquent » dans un vitrail de 1539 où, autour des armoiries d'un conseiller, huit médaillons présentent des ours symbolisant les tâches du magistrat. La moitié d'entre elles est d'ordre religieux et spirituel.

¹⁰⁶ Ulrich Zwingli, *Le Berger*, trad. par Jaques Courvoisier, Paris, Beauchesne, 1523, p. 42.

¹⁰⁷ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 62.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 68. « Aber, o alle Christenmenschen, sind der oberheit ghorsam, die uns die menschliche gerechtikeit uffenthalt, damitt wir ein frydsam, still leben fuerind. Sind ouch, ir obren, so geflissen des rechten und guoten, das ir nüt gebietind, das wider got sye ; oder aber ir wurdind die conscientzen wider üch verletzen und richten, die aber sust verletzt werdend, so sy üch recht gebietenden nit gevölgig sind. Summa : Es ist dir, bapst und bischoff, pfaff, münch, nonn sünd, wo du der oberkeit mit dem schwert nit gehorsam bist. Das wort mögend ir mit allen üwren krefft nüt brechen ». Z II, n° 21, p. 509. Caroline Schnyder note que la volonté de changer le monde d'ici-bas est beaucoup plus prégnante chez les zwingliens que chez les luthériens. Caroline Schnyder, « Réforme », *DHS*.

¹⁰⁹ H.G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 351 ; M. Aberle et O. Christin, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique », art. cit.

formes d'intervention auprès des alliés et, surtout, sur le format des remontrances aux autorités par les messagers. En effet, en apparence, l'ordre séculier semble parfaitement complémentaire à l'Église¹¹⁰. Or, un passage de son *Exposition de la foi* rappelle que, puisque l'âme préside au corps, cette métaphore doit aussi s'appliquer à la relation entre les deux pouvoirs, le glaive spirituel disposant d'une espèce de prééminence morale :

A brief parler. En Leglise de Jesus Christ, le Magistrat est aussi necessaire, que la predication : nonobstant que la predication soit premiere. Car tout ainsi que l'homme ne pourroit consister sans corps & ame : jacoit ce que le corps soit la plus vile, & la plus contemptible partie : aussi Leglise ne peut demeurer en son estat & integrité, sans Magistrat : encore que le Magistrat traicte des choses les plus grossieres, et qui sont plus eslongnees & estranges de l'esperit¹¹¹.

Quant à la liberté de conscience, le prédicateur aurait à rappeler au seigneur, d'une part, qu'il ne règne que sur le corps des sujets et ne peut forcer leurs consciences en imposant la foi véritable, d'autre part, que chaque berger devrait redire à ses supérieurs de tout mettre en œuvre pour rendre la prédication possible. Zwingli en est persuadé, au terme de cette édification, la réunion unanime sera effective. Cette vision dichotomique du monde laisse deux options aux croyants et leur intime d'opérer un choix redoutable¹¹². Zwingli place en outre ses propres seigneurs devant leurs responsabilités : ils doivent se charger d'envoyer des prédicateurs partout où ils disposent de droits politiques tout en se soumettant aux exigences spirituelles des bergers porteurs de la Parole. Dans sa représentation d'une collaboration harmonieuse des deux justices, ceux qui servent le glaive spirituel corrigent fraternellement tous les chrétiens. L'autorité séculière, en donnant l'exemple, est naturellement soumise à cette discipline. Du reste, puisqu'ils relèvent de la justice divine, ces messagers pourraient aussi tenter de favoriser le passage d'une paroisse à l'Évangile en faisant fi des injonctions d'une autorité qui, redoutant les risques de guerre civile entre cantons, pourrait temporiser¹¹³.

Zwingli évoque cette tension au détour d'un développement sur la dîme, relevant de la justice humaine et dont il faudrait s'acquitter par devoir d'obéissance aux autorités. Sur le sacrement de l'Eucharistie en revanche, il insiste sur sa réalité spirituelle et purement

¹¹⁰ Calvin se rapproche de cette idée lorsqu'il affirme, dans son *Institution de la religion chrétienne*, que le gouvernement permet l'ordre et est parfaitement complémentaire à l'Église. Que tous deux sont pour l'humanité comme le pain et l'eau, la lumière et l'air. Cité par W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 180 ; I. Bouvignies, « Le droit de résistance et le fondement moral de la politique », art. cit., p. 214 sq.

¹¹¹ Ulrich Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy Chrestienne, annoncée par Huldrich Zwingle : & par luy un peu devant sa mort escripte Au Roy Chrestien. Translatée de latin en françois*, [Genève], [Jean Michel], 1539, p. 70-71. Huldrych Zwingli, « Exposition de la foi chrétienne (1531) », *Études théologiques et religieuses*, trad. par Jean-François Gounelle, 2017, Tome 92, n° 1, p. 185-186.

¹¹² T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 99-100.

¹¹³ Sur ces rivalités, F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit.

symbolique, hors de la compétence du magistrat. Il faudrait ainsi cesser immédiatement de « prêcher l'Évangile d'après l'arbitraire du pape », sans attendre « que l'autorité civile ordonne un changement » à propos de la messe¹¹⁴. Tout prêtre qui renoncerait à la célébrer est donc encouragé par Zwingli, car il ferait ainsi la preuve que les messagers seront conduits devant les rois, les princes, baillis et conseillers. Peu importe la punition à laquelle ils feront face, cette tribune leur permettra de s'expliquer et de convaincre. Il pense que Dieu les rétribuera, pendant que les fidèles exigeront de leurs supérieurs, puisqu'ils ne sont « pas établis seigneurs sur les âmes et sur les consciences des hommes », d'entendre la bonne nouvelle¹¹⁵.

Dans un prêche du 28 octobre 1523, au dernier jour de la seconde dispute de Zurich, cette assertion est développée. En 1524, la version imprimée du sermon *Le Berger* synthétise ce programme d'évangélisation. Dans un contexte de prédication réformée en Appenzell et dans la principauté épiscopale de Saint-Gall suscitant une réaction catholique, le conseiller Joachim Vadian encourage Zwingli à publier son texte. L'objectif est ainsi de préciser la fonction du prédicateur idéal dévoué à l'Évangile et servant la communauté des croyants. La dédicace à Jakob Schurtanner, curé d'une paroisse appenzelloise où il a introduit la doctrine zwinglienne, n'est donc pas anodine.

Les modalités d'intervention du berger, instrument de Dieu ne regardant que vers sa loi, sont donc faites d'édification, mais sa responsabilité n'en est pas moins lourde que celle des seigneurs¹¹⁶. Zwingli donne à chaque berger la mission impérieuse de colporter la Parole aux « frères en Jésus-Christ ». Il doit être prêt à abandonner pères et mères et ses liens de sujétion pour leur préférer la soumission à Dieu afin d'expliquer les commandements à toute paroisse voulant suivre les seuls préceptes évangéliques¹¹⁷.

On le remarque, la gestion de ces messagers de Dieu par le magistrat peut s'avérer redoutablement complexe¹¹⁸. Comment traiter un prédicateur qui persisterait à ne suivre que sa conscience en menaçant l'ordre séculier et la paix entre cantons en se présentant auprès d'une paroisse d'un bailliage commun ? Zwingli n'y répond pas vraiment. Il s'en tient à l'amitié, la bienfaisance et le consentement mutuel. Plutôt que sur un règne oppressif et une imposition par

¹¹⁴ U. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine*, op. cit., p. 72-73. « das man das evangelium muesste nach des bapsts muotwillen predigen, und derglychen andre stuck also bruchen muesste, bis dass es ein oberghheit hiesse anderst bruchen. Antwort : Nein. Man bedarff die obergkeit darumb nit ersuoehen ». Z II, n° 21, p. 514.

¹¹⁵ Zwingli utilise ici le terme de « künig, fürsten, vögt oder obren [die] nit herren über die selen und conscientzen der menschen [sind] ». Z II, n° 21, p. 514-515.

¹¹⁶ U. Zwingli, *Le Berger*, op. cit., p. 42.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁸ Zwingli fait allusion au sacerdoce universel, la connaissance de l'Écriture étant un bien commun, non un privilège réservé aux prêtres. Sur ce contrôle de la prédication par les autorités civiles, Yves Krumenacker et Julien Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones. XVI^e-XVII^e siècles », *Histoire urbaine*, 2012, n° 34, p. 20 sqq. ; T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 103.

mandat, ce serait vers ces notions que les seigneurs devraient se tourner et tout berger devrait le leur rappeler :

Dès lors, un berger doit aussi, dès que les tyrans oppriment leurs sujets d'une façon inadmissible et impie, contre toute bienséance, s'y opposer et défendre ses brebis. Car les princes doivent être des bienfaiteurs, non des oppresseurs, écorcheurs, brigands (Luc. 22). Sénèque parle aussi du *regnum* en tant que *beneficium* ; en d'autres termes, l'empire ou l'autorité est un office pour le bien. On sait bien qu'on est tenu à quelque chose envers l'autorité (Rom. 13). Mais nous parlons ici contre les oppresseurs tyranniques, parmi lesquels il n'y a ni crainte de Dieu, ni amour, ni même considération du prochain. [...] Cela nous enseigne ostensiblement, que le berger ne doit pas ignorer ce que fait le roi, le prince ou le magistrat, mais au contraire qu'il lui désigne son erreur dès lors qu'il le voit s'écarter du droit chemin¹¹⁹.

C'est par amour du prochain et obéissance au Créateur que Zwingli exhorte le berger à affronter l'ire d'un Conseil à qui les Évangiles n'auraient pas encore été révélés, à leur rappeler qu'ils règnent au bénéfice du bien commun, non dans leur intérêt immédiat¹²⁰. On a vu que Zwingli estime que l'Évangile constitue le principal bien que partagent les Confédérés. Peu importe les secousses qui seront assurément causées, il donne à chaque pasteur pour devoir de mettre en garde ses responsables temporels. Chaque prédicant doit potentiellement s'élever contre les princes, le peuple et les prêtres, ne pas se laisser intimider par leur grandeur ou les menaces de la foule. Il se montre ainsi digne de sa responsabilité de bon conseiller, de gardien du troupeau. Il répond à la surveillance mutuelle nécessaire à une discipline correcte. On retrouve cet aspect du rôle des bergers, qui se rapproche par ailleurs de la fonction de médiation et d'arbitrage que se donnent les membres de l'alliance des XIII cantons et leurs combourgeois, dans un important passage du sermon :

Et de même que chez les Spartiates il y avait des Éphores, chez les Romains des tribuns, que dans plusieurs villes allemandes il y a des maîtres de corporations, tous sont chargés d'avertir les chefs lorsqu'ils abusent de leur pouvoir. Dieu a par conséquent aussi établi des officiers parmi son peuple, les bergers, afin qu'ils soient en tout temps sur leurs gardes ; car Dieu veut que personne ne soit élevé au-dessus des autres au point qu'on ne puisse lui représenter ses mauvaises actions. Et si l'autorité concernée n'en prend compte, par erreur, ou par crainte, le prophète ne doit pour sa part jamais dormir. Si le pouvoir légalement établi intervient, alors on pourra endiguer le vice pacifiquement. S'il n'aide pas, alors le berger doit engager sa propre vie et ne pas espérer d'autre secours ou salut que de Dieu¹²¹.

¹¹⁹ U. Zwingli, *Le Berger*, op. cit., p. 43-45. « Also sol ouch ein hirt, so die tyrannen ire bevolhnen so unbyllich unnd ungöttlich wider gewonliche zymlicheyt truckend, sich harfür stellen und den schaaffen schirm thuon. Dann die regenten sollend guottäter sin, nit beleydiger, bschinder, bschaber Luc. 22. Es nempt ouch Seneca « regnum : beneficium », das ist : das rych oder oberghheit sye ein ampt der guotthat. Man weysst wol, das man der oberghheit etwas schuldig ist Ro. 13. Wir redend aber hie wider die tyrannischen beleydiger, inn denen ghein forcht gottes und ghein liebe, ja ansehen des nächsten ist. [...] Diss lert uns clar, das der hirt ouch dem künig, fürsten oder obren nit übersehen sol, sonder, sobald er den sicht ab dem weg gan, im sin irrumb anzeygen. » Z III, n° 30, p. 27-28.

¹²⁰ W. Reinhard, « Qu'est-ce que la culture politique européenne ? », art. cit., p. 10.

¹²¹ U. Zwingli, *Le Berger*, op. cit., p. 51-52. « Unnd wie by den Spartanen ephori, by den Römeren tribuni gewesen, in vil tütschen stettenn noch obreste zunfftmeyster sind, das sy dem haupt, so es ze vil gwalt brucht, inredind, also hat ouch gott under sinem volck amptlüt, die hirtten, das sy zuo aller zyt wachind ; denn ye so wil gott, das nieman

Dès 1525 et l'abandon définitif de la messe par Zurich, Zwingli octroie aux prédicateurs et aux conseillers de la cité leur charge d'avertissement auprès des cantons de l'alliance. Conformément au devoir de diplomatie chrétienne que leur principal théologien leur a attribué, les seigneurs zurichois envisagent de se coordonner avec d'autres républiques. Il s'agit de porter ce bien commun à chacune des paroisses de leurs sujets, à commencer par celles administrées conjointement. Fortes des principes dégagés entre 1522 et 1525, les autorités zurichoises entreprennent de parer à leur isolement au moyen de traités passés avec des magistrats aussi revenus, estiment-elles, au pur Évangile.

Colporter l'Évangile comme bien commun

Sans taire les troubles qui surviendront avec le soutien à la Réforme dans les bailliages, mais confiants dans leur issue favorable à la doctrine de Zwingli et à l'union qui s'en suivra, les Zurichois multiplient les ouvertures auprès d'autres villes passées à la Réforme¹²². Ils contrebalancent ainsi la paralysie de la Diète. La prestation du serment sur les saints n'y est plus possible et les catholiques refusent de traiter avec Zurich tant que Zwingli, considéré comme hérétique après la dispute de Baden en 1526, reste protégé¹²³.

Or, les tentatives zurichoises auprès de nouveaux alliés sont encouragées par cette rupture diplomatique, également due aux considérations de Zwingli sur la révélation des Écritures et l'enseignement aux fidèles pour qu'ils se déclarent, d'eux-mêmes, pour la foi jugée véritable. Dans une note de l'été 1527, au moment où la Réforme progresse à Berne, il détaille les raisons pour lesquelles il faudrait passer une combourgeoisie avec les villes impériales de Constance, Lindau ou Strasbourg, toutes acquises à la Réforme. Son principal argument est le service à Dieu et la promotion active de sa sainte Parole par les titulaires de la justice humaine. Ils devraient « fabriquer du droit » pour porter la bonne nouvelle partout où leurs privilèges et

ze überträffenlich sye, das man im sin misstat nit gdöre sagen. Unnd ob der gwalt sölichs uss falscheit oder forcht nit thun gar, dem es doch zuostuende, so sol der prophet doch nimmer schlaffen. Wert der gwalt mit, so mag man die laster dess mit grösserem friden hentryben ; hilfft er nit mit, so muoss der hirt die hut dran binden und ghein ander hilff noch entschütten denn von gott hoffenn ». Z III, n° 30, p. 36. « Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », art. cit., p. 15.

¹²² Philipp Melancthon et al., *Histoire des vies et faits de trois excellens personnages, premiers restaurateurs de l'Évangile, en ces derniers temps : a scavoir De Martin Luther, de Jan Ecolampade, de Huldreich Zvingle. Le tout traduit nouvellement de Latin en François, et mis en lumiere*, [Genève], Jaques Poullain, René Houdouyn, 1555, p. 148 sqq. L'auteur absout Zwingli de toute entreprise séditeuse, le décrivant comme défenseur de la vérité évangélique et de la liberté du pays.

¹²³ Sur les implications de ces refus pour l'alliance, puisque le serment a des vertus proprement métaphysiques dans la vision des contemporains, cf. T. Maissen, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz », art. cit., p. 17.

relations le rendent possible¹²⁴. Certes, Zwingli rappelle que la révélation de l'Évangile, ressortant à la justice divine, ne peut être obtenue autrement que par l'enseignement : on ne peut l'exiger avec des « forces humaines [...] mais seulement à partir de la puissance de Dieu ». Dieu donnerait aux hommes de Zurich son aide et sa protection pour, « comme au travers d'un instrument et outil », s'en servir et conclure les alliances qui faciliteront les prédications dans leur zone d'influence¹²⁵.

En décembre 1527, le *christliches Burgrecht* entre Zurich et Constance met en œuvre ces impératifs de promotion de la Parole et d'assistance aux paroisses qui demanderaient le pur Évangile. C'est néanmoins après l'adoption de la Réforme à Berne et de la combourgeoisie qui l'unit à Zurich, le 25 juin 1528, que l'alliance assume son caractère missionnaire. En engageant deux anciens cantons siégeant à la Diète et impliqués dans la gestion des bailliages et territoires alliés, elle renverse un rapport de force plutôt défavorable aux réformés depuis la dispute de Baden. En outre, certains articles, absents des autres combourgeoisies conclues par Zurich, portent spécifiquement sur la volonté des deux villes que les bailliages et alliés se conforment à elles. Cela montre l'enjeu que représente la décision des paroisses des territoires sujets, où s'affrontent tangiblement deux représentations de l'Église. L'idée d'un déplacement du principe majoritaire des délégués à la Diète vers les communautés se prononçant directement est limpide. Habituellement, pour tout ce qui se rapporte aux bailliages, les conseillers votent à la majorité, la minorité se ralliant au verdict. Désormais, en matière spirituelle, la combourgeoisie exclut cette éventualité et invite les sujets à participer directement :

Ceux de nos sujets communs qui adopteront l'Évangile et Parole de Dieu à la majorité des voix de leurs paroissiens, et qui exprimeront la volonté de se conformer à nous, ne doivent être contraints ou punis sans droit par personne ; au contraire, ceux des paroissiens qui décideront à la majorité de rester aux usages et cérémonies actuelles, ne doivent également pas être maîtrisés et contraints par voie de fait¹²⁶.

¹²⁴ En traitant des traités de pacifications, Olivier Christin constate que les protagonistes des guerres de Religion procèdent à un « travail énorme de construction du droit » pour sortir des troubles. Cette *Verrechtlichung* influence également les tentatives de colporter le pur Évangile, en s'appuyant sur les coutumes juridiques et leurs réinterprétations pour favoriser l'unité religieuse et évacuer une coexistence perçue comme pis-aller. Ces stratégies inscrites dans le cadre juridique prévu par la loi précèdent ainsi l'inscription institutionnelle de la coexistence confessionnelle. Olivier Christin, « Sortir des guerres de Religion. L'autonomisation de la raison politique au milieu du XVI^e siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1997, vol. 116, n° 1, p. 25-26. Plusieurs exemples dans Olivier Christin, « La coexistence confessionnelle 1563-1567 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1995, vol. 141, p. 483-504.

¹²⁵ Z VI.1, no 109, p. 200. « Erstlich dient er zuo der er gottes und ufnung sines heligen wortes. Wiewol es mit menschenkreften nit muos noch mag erhalten werden, sunder allein uss der kraft gottes, noch so gibt gott dem menschen offft hilff und schirm durch den menschen als durch ein instrument und gschirr ».

¹²⁶ EA 4 1a, n° 8, p. 1524, article 8 : « Weliche ouch unser gmeinen underthanen das evangelium und wort gottes mit merer hand ir gmeinen kilchgnossen annemen und sich dem selbigen glichmessig zuo halten willens weren, sollen von niemans mit gwalt und der that one recht davon gedrungen oder darumb gestrafft ; hinwider weliche kilchhörinen mit merer hand by den jetzigen brüchen und ceremonien bliben wellen, sollen ouch mit der hand und getat not begwaltiget noch bezwungen werden ». Ursula Kägi, *Die Aufnahme der Reformation in den*

Huitième article du traité, ce passage fait écho au cinquième article qui désigne les comtés, les seigneuries et bailliages régis communément avec les « chers confédérés ». Berne et Zurich jugent que leurs sujets et alliés seraient désireux de recevoir la grâce de Dieu, avides d'entendre sa Parole clairement annoncée, souhaitant orienter leurs vies vers la foi purifiée¹²⁷. En outre, les deux villes se placent dans une position apologétique, car elles précisent que leur union est le fruit de circonstances sombres pour leurs administrés, qui seraient opprimés par les baillis des cinq cantons. Dirigeants périodiques de ces seigneuries selon un tournus cantonal, ces officiers sont accusés d'expulser les prêtres enseignant le pur Évangile, de les emprisonner et d'interdire la diffusion des livres qui « préparent les esprits et accompagnent la prédication, mode de communication privilégié dans une société avant tout orale »¹²⁸. Envers tout prédicant et paroisses qui se réclameront légitimement de leur Réforme, les deux alliés s'engagent à ne tolérer aucune injure, punition, suppression de bénéfice ou expulsion d'un individu qui portera la Parole à ceux qui le requièrent, obéissant à Dieu au risque de leur vie¹²⁹.

La combourgeoisie concrétise donc les sermons précédents. En mentionnant leur devoir par rapport à la justice divine, source de leur propre souveraineté, les deux cantons s'obligent envers leurs « chers amis et confédérés ». Ils doivent leur démontrer leur errance à persister à contraindre leurs sujets à l'ignorance d'un bien commun. Tous les articles de la combourgeoisie chrétienne, comme son nom l'indique, relèvent de ce caractère composite entre justice de Dieu et des hommes, entre alliance purement religieuse et références aux us et coutumes des Confédérés. Le traité joue sur l'équivoque, entre menaces voilées et manifestations d'amitié, entre soumission à Dieu et hommage à l'alliance, entre un « esprit missionnaire agressif et expansionniste » et l'arbitrage de dissensions¹³⁰. C'est notamment le cas lorsque les deux républiques affirment qu'elles ne s'en prendront pas aux paroisses restées catholiques, tout en laissant ouverte la possibilité d'une adoption future.

À cheval entre défense de la pure Parole et union de la Confédération, les Conseils des deux cités emploient un lexique fondé sur des arguments théologiques et les bonnes pratiques

ostschweizerischen Untertanengebieten. Der Weg Zürichs zu einem obrigkeitlichen Kirchenregiment bis zum Frühjahr 1529, Zürich, Juris, 1972.

¹²⁷ EA 4 1a, n° 8, p. 1524, article 5 : « Und als wir dann ouch etlich graffschaften, herschaften und vogtyen mit unsern lieben Eidgnossen gmeinlich und sonderlich zuo verwalten haben [...] gmeinen underthanen und zuogehörigen uss gnaden gottes begirig werent [möchten] das götlich wort und heilig evangelium luter und rein zuo hören, und ir leben und wesen nach dem selbigen zuo richten ».

¹²⁸ Y. Krumenacker et J. Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones », art. cit., p. 20.

¹²⁹ EA 4 1a, n° 8, p. 1524, article 5 : « predicant, der ze predigen ordenlich berüeft ist ».

¹³⁰ Heinz-Peter Stucki, « combourgeoisies chrétiennes », *DHS* ; Wilhelm Bender, *Zwinglis Reformationsbündnisse*, Zürich, Zwingli Verlag, 1970.

entre membres d'une alliance jurée, entre *Genossen* égaux en droits¹³¹. Les deux villes prétendent préserver l'harmonie d'une entente séculaire menacée par les pensions étrangères, l'influence de Rome et les mœurs d'une chrétienté qu'elle a corrompue. Les signataires donnent ainsi à leur traité des atours habituels et coutumiers, dans la lignée des usages entre Confédérés. Cela permet de minimiser le fait que la combourgeoisie, bien que d'une portée moindre qu'un pacte juré, n'en reste pas moins une alliance séparée¹³². En insistant sur l'amitié, l'arbitrage et la communication entre les magistrats, mis à mal par les cantons brimant l'Évangile et tenant des diètes particulières pour lui faire obstacle, Zurich et Berne font endosser à leurs adversaires la responsabilité d'une éventuelle guerre civile¹³³. Si le préambule cite l'étroite et fraternelle Confédération dont certains cantons se montrent indignes – en excluant toute entente avec les évangéliques et en montant leurs propres sujets contre eux – c'est bien pour faire passer les deux puissants cantons pour des Confédérés dignes de leurs ancêtres¹³⁴.

Outre le droit commun aux magistrats des XIII alliés, ils invoquent leur devoir religieux. Berne et Zurich passeraient non seulement alliance pour le bien de la Confédération, mais aussi par exigence de Dieu, dont le verbe incarné doit impérieusement être publié¹³⁵. C'est cette « sonder schickung und gnade gottes » qui leur aurait permis de se laisser progressivement éclairer par la « Parole de Dieu et vérité de l'Évangile »¹³⁶. Et c'est par amitié et amour de leur prochain que les seigneurs des deux cités voudraient convaincre ceux qui n'ont pas encore été

¹³¹ Andreas Würgler, « Confédération », *DHS* ; A. Würgler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen, op. cit.* ; Andreas Würgler, « Die Reformation als Sicherheitsrisiko? Die Ambivalenz konfessioneller Allianzen und der Einigkeitsdiskurs in der Alten Eidgenossenschaft (16.-17. Jahrhundert) » dans Rainer Babel et Christoph Kampmann (éd.), *Problèmes de sécurité aux XVI^e et XVII^e siècles : menaces, concepts, ambivalences*, Baden-Baden, Nomos, 2019, p. 403-427.

¹³² Bernhard Stettler, « Pactes fédéraux », *DHS*.

¹³³ Dans une note de l'été 1531, où il réproche le comportement des cinq cantons catholiques, Zwingli fait reposer l'alliance sur la « fründschafft, trüw und liebe », mises à mal par l'obstruction de leurs alliés. Z VI.5, n° 182, p. 225. Sur l'arbitrage et la médiation comme forme privilégiée de la résolution de conflits entre cantons, cf. H. C. Peyer, *Verfassungsgeschichte, op. cit.* ; A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 111 ; Thomas Maissen, « Disputatio de Helvetiis an natura consentiant. Frühneuzeitliche Annäherungen an die Schweizer Konsensbereitschaft », *Traverse. Revue d'histoire*, 2001, n° 3, p. 39-55. A. Würgler, « Aushandeln statt prozessieren », art. cit. À propos des notions d'amitié dans les échanges entre Confédérés, A. Würgler, « Freunde, amis, amici », art. cit.

¹³⁴ EA 4 1a, n° 8, p. 1523, article 1 : « sich sonderlich zuosammen zuo versprechen und vereinbaren, bi dem alten glouben (als sy es nennen) zuo beliben ». Les rédacteurs font probablement référence aux diétines tenues par les cantons catholiques à Beckenried. Il s'agit assurément des trois Waldstätten, de Lucerne, de Zoug, de Fribourg, peut-être de Soleure. Il est malaisé de savoir qui pourrait être le huitième canton mentionné. Appenzel a laissé le choix aux communautés, Glaris a fait de même et est divisée. Bâle et Schaffhouse n'ont pas encore décrété la Réforme, mais gardent une position d'arbitres et médiateurs. Depuis la dispute de Baden, ils penchent en faveur de Zurich.

¹³⁵ Peter Steiner, « Droit confédéral », *DHS* ; H.C. Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz, op. cit.*

¹³⁶ EA 4 1a, n° 8, p. 1523, le premier article fait en quelque sorte office de préambule, qui remet en perspective les raisons de l'union des deux villes. Il évoque la révélation du « luter und rein wort gottes und evangelische warheit by uns ».

touchés par la Parole à se conformer à eux : « die der flam götlichs worts noch nit berüert »¹³⁷. Avec ce *noch*, ils insinuent qu'ils n'ont pas d'autre choix que de s'allier pour se préserver des menées dont ils ne sont pas responsables, mais aussi que leur union va plus loin que la légitime défense et la sauvegarde des sujets. Il s'agit d'en faire le support duquel tous leurs alliés se réclameront lorsque, convaincus par la pure Parole comme bien commun aux Confédérés, ils chercheront un appui. C'est l'unanimité autour du verbe incarné qui est visée, et non l'inscription durable de la discorde entre cantons qui formeraient alors une alliance bancale. Passer par les décisions majoritaires doit ainsi permettre, à terme, un consensus autour d'un sujet où l'unanimité est absolument vitale : la foi¹³⁸.

Le troisième article mentionne cette dernière en la définissant comme don gratuit de Dieu, mettant en évidence l'influence de la doctrine zwinglienne sur l'impossibilité de résister à l'Évangile¹³⁹. Par amour de leur prochain, les seigneurs des deux républiques pensent donner la preuve de leur office religieux de propagation de la bonne nouvelle et de protection de ceux qui y adhéreront. Ils l'entendent pour les territoires communs, mais aussi pour chaque canton souverain, pour les pays alliés (les *zugewandte Orte*) et autres villes et communautés d'Empire. Mentionnant les « Confédérés collectivement ou chaque canton séparément », le neuvième article émet cette possibilité d'extension large de la combourgeoisie, instrument de la Providence pour le salut de la chrétienté :

En outre, nous nous sommes clairement accordés et entendus sur le fait que si, à court ou long terme, par la grâce du Tout-Puissant et sa Providence, nos chers Confédérés dans leur ensemble ou chaque canton spécifiquement, voire même leurs et nos alliés, ont été suffisamment enseignés dans la Parole de Dieu pour qu'ils expriment le désir de venir à nous dans notre combourgeoisie chrétienne et alliance, se conformant ainsi à nous ; comme nous nous recommandons à Dieu pour le salut de notre âme et de la leur et prions ardemment à cet effet, nous avons fermement résolu être prêts, dès maintenant et immédiatement, à les intégrer volontiers et avec joie dans cette union bourgeoise¹⁴⁰.

¹³⁷ EA 4 1a, n° 8, p. 1522.

¹³⁸ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 243-244.

¹³⁹ EA 4 1a, n° 8, p. 1523, article 3 : « diewil der gloub und seligkeit der selen ein fryge unverdiente gnad und gab von gott ist ».

¹⁴⁰ EA 4 1a, n° 8, p. 1524, article 9 : « Witer habent wir uns mit luterer worten hierin, vorbehalten und usbedingt, ob sich über kurz oder lange zit durch Schickung des allmechtigen füegen, dass unser lieb Eidgnossen gmeinlich, oder jedes Ort sunderlich, oder ire und unsere zuogewandten des götlichen worts so vil bericht, also dass sy zuo uns in dis unser cristenlich burgrecht und verwantnus zuo kommen willens und sich desshalb mit uns verglichen wurden ; diewil wir dann irer und unserer selen heil zum höchsten von gott begeren und bitten, wellen wir uns hiemit jetz als dann und dann als jetz erlütet und entschlossen haben, dass wir sy in dis unser bürgerlich verein willentlich und gern ufnemen wellen ». Le lien commun du *cujus regio, ejus religio* – tel prince, telle religion – se voit ainsi moins nuancé que replacé dans son contexte. Cette inscription institutionnelle de la coexistence religieuse n'étant que l'aboutissement fortuit de tentatives d'imposition d'une vérité unique. Cf. O. Christin, « Communauté, conscience, confession », art. cit., p. 17-18.

Par tous les canaux envisageables, l'accroissement de la foi est concrètement évoqué comme remède à un enjeu double : le maintien de la *Genossenschaft* et la piété droite de ces compagnons soumis à Dieu, réunis « en une communauté culturelle des Confédérés » détaillée par ces humanistes suisses dont Zwingli est le pur produit¹⁴¹. Cette binarité s'exprime dans les cinquième et huitième articles, ceux qui traitent des *Plus* des sujets communs. Sans constituer une ingérence à proprement parler, ces modalités donnent aux villes réformées un important levier d'expansion de la Parole dans les bailliages et protectorats. Zurich vise la principauté épiscopale de Saint-Gall, les bailliages du Rheintal, de Sargans ou le comté de Thurgovie. Berne peut influencer des paroisses au nord et à l'ouest, avec les combourgeoisies la liant à des communautés de la principauté épiscopale de Bâle, du comté de Neuchâtel, à des villes franches du Pays de Vaud savoyard, aux bailliages avec Fribourg ou à la cité épiscopale de Genève. L'enjeu principal reste toutefois la conversion des bailliages communs des *Freie Ämter* et du comté de Baden qui, coincés entre Zurich et l'Argovie bernoise, permettraient aux deux alliés d'opérer leur jonction et d'isoler les cantons catholiques.

En prévoyant pour ces paroisses l'usage de la règle majoritaire pour résoudre le conflit, les modalités que détaille la combourgeoisie ont valeur de symbole¹⁴². L'appui sur le vote majoritaire traduit l'angoisse spirituelle que l'on tente de résoudre au moyen de pratiques coutumières, en désignant toutefois un nouveau corps de votants. Le libre arbitre des paroisses est certes évoqué, mais si une décision défavorable aux évangéliques est prise, tout se passe comme si elle ne saurait durer face à la puissance de la vérité des Évangiles. L'instance décisionnaire étant désormais la conscience de chaque sujet commun plutôt que la Diète, le verdict de chaque communauté va devenir une pomme de discorde entre députés des cantons.

Ces derniers sont en effet présents et actifs, prompts à préparer en amont le choix de la communauté qui devra abolir la messe, prolégomènes revenant à « remplacer un forcement des consciences par un autre, voté en conscience »¹⁴³. Pour tenter d'obtenir un consensus autour de

¹⁴¹ Thomas Maissen, « Humanisme », *DHS* ; T. Maissen, « Ein « helvetisch Alpenvolck » », art. cit. L'auteur insiste tout particulièrement sur le rôle d'Henri Glaréan et de sa *Helvetiae descriptio* dans cette construction. L'intérêt pour la topographie et la constitution de cartes participe de cette création d'une communauté culturelle, que l'on retrouve avec la carte établie par le glaronais Aegidius Tschudi, « Nova Rhaetiae atque totius Helvetiae descriptio ». Voir annexes fig. 18.

¹⁴² Sur la puissance du symbolique dans les sociétés de la période pré-moderne, où tout est symbole, voir les recherches fondamentales de Barbara Stollberg-Rilinger. Une bonne vue d'ensemble dans Barbara Stollberg-Rilinger, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne », art. cit., p. 2-35 ; Barbara Stollberg-Rilinger (éd.), *Alles nur symbolisch ? : Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation*, Köln, Böhlau, 2013.

¹⁴³ O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 158.

la croyance¹⁴⁴, ces délégués cherchent à s'assurer au préalable l'issue d'un vote qu'ils espèrent le plus favorable possible à la réformation : un plébiscite qui voilera l'indécision sur l'introduction d'une liturgie nouvelle¹⁴⁵. Dans les rapports adressés à leurs seigneurs, ces conseillers ont ainsi tout intérêt à présenter la volonté des paroissiens comme libre de toute influence et ancrée dans la *gute policey* de l'*Eidgenossenschaft*¹⁴⁶. Cette recherche de l'unanimité explique que plusieurs résultats détaillés ne nous soient pas parvenus. Néanmoins, comme il y a souvent crise et contestation de la part des cantons catholiques dénonçant des préoccupations politiques qui seraient dissimulées par des convictions religieuses sincères, les recès fédéraux regorgent d'indications sur ces votes. Tout le paradoxe des pratiques liées à ces dimensions qui interagissent lors d'une votation conduisent à ces frictions. En dépit d'informations parfois lacunaires sur le nombre de votants, leur identité ou la fréquence des votations, ces dernières montrent ce qui est à l'œuvre et stimulent une réflexion sur les régimes séculiers.

On peut prendre comme premier exemple la votation de la ville thurgovienne de Frauenfeld, en janvier 1529. Le Petit Conseil de Zurich donne alors instruction à l'un de ses membres, Hans Edlibach, de se rendre dans le chef-lieu du bailliage où réside un bailli zougois, Jakob Stocker¹⁴⁷. L'envoi d'Edlibach fait suite à une entrevue récente entre des représentants de Frauenfeld et les magistrats de Zurich. Conformément à une décision de la *Landsgemeinde* thurgovienne de décembre 1528, qui a décrété la liberté de croyance, la communauté de Frauenfeld aurait laissé prêcher la Parole de Dieu à la majorité des voix. C'est bien la preuve de l'usage de la combourgeoisie chrétienne par une communauté partiellement sujette à Zurich. Or, à son retour à Frauenfeld, la délégation du Conseil local aurait été empêchée de faire part de la réponse de Zurich au reste de la communauté, probablement par Stocker. Edlibach est par

¹⁴⁴ Sur cette dialectique complexe où, dans les sociétés anciennes, la notion de religion comprend aussi le politique et inversement, Wolfgang Reinhard, « État et Église dans l'Empire entre Réforme et Absolutisme » dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 182. Citant Heinz Schilling, Reinhard précise que l'évolution de l'État ne peut s'effectuer sans se pencher sur le problème religieux, mais seulement sur la base « d'un consensus fondamental sur la religion, l'Église et la culture englobant les autorités et les sujets ».

¹⁴⁵ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 252.

¹⁴⁶ À cet égard, Peter Blickle note que la référence à la *gute Policey* peut aussi favoriser un absolutisme républicain qui octroie aux seuls magistrats – au détriment des communautés – l'exercice du pouvoir et la gestion de la discipline ecclésiastique. Sur cette bonne police, voir P. Blickle, « Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland », art. cit., p. 59 ; P. Blickle (éd.), *Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert*, op. cit. ; A. Iseli, *Gute Policey*, op. cit.

¹⁴⁷ EA IV 1b, p. 1601. Les baillis proviennent de divers cantons, et la rotation se fait tous les deux ans. André Holenstein, « Bailliages communs », *DHS* ; Randolph C. Head, « Shared Lordship, Authority, and Administration : The Exercise of Dominion in the Gemeine Herrschaften of the Swiss Confederation, 1417-1600 », *Central European History*, 1997, vol. 30, n° 4, p. 489-512.

conséquent chargé d'exiger de l'avoyer et du Conseil de Frauenfeld de réunir une nouvelle fois la communauté, afin de l'assurer de la protection du résultat du récent *Plus*¹⁴⁸.

Edlibach doit aussi interroger le bailli Stocker, qui aurait menacé d'autres communautés thurgoviennes envisageant de suivre l'exemple du chef-lieu du bailliage. Durant le premier tiers de l'année, il semble donc que les demandes de prédicateurs affluent depuis la Thurgovie conquise par les cantons en 1460. La petite ville franche de Diessenhofen envoie par exemple une délégation à Zurich le 14 janvier 1529. Elle vient prendre conseil, car les magistrats de la cité ont appris que des bourgeois ont installé un prédicateur réformé de leur propre autorité. Les Zurichois répondent en manifestant leur joie quant au verdict de la récente votation du Conseil et de la communauté. Ils enjoignent aux deux instances – probablement les Conseils restreints avec ratification du Conseil général des bourgeois – de choisir l'un des sept prédicateurs que Zurich propose. Comme pour Frauenfeld, le Petit Conseil de Zurich offre sa garantie de protection¹⁴⁹.

Martelées aux représentants qui se présentent devant leur Conseil, les consignes des Zurichois disent toute la fragilité de la situation et du résultat des votes, dûment contestés. Le flou subsiste en effet sur les suites à donner aux demandes, dont on ne sait pas toujours si elles portent sur la suppression des images religieuses, sur l'abandon immédiat de la messe, sur l'introduction d'une prédication basée sur les seules Écritures, sur la désignation d'un *Leutpriester*, ou sur la simple requête d'être enseigné dans le pur Évangile en conservant la messe. En réalité, puisque la combourgeoisie semble sciemment entretenir ce flou, il peut s'agir de tout cela. Faudra-t-il procéder à un nouveau vote au cas où la messe n'aurait pas encore été abolie ? Zurich peut l'envisager. Sa priorité est qu'une résolution de l'assemblée des habitants puisse au moins marquer une première étape vers un passage, qu'il soit immédiat ou progressif, de l'ignorance à la connaissance, de l'abandon des idolâtries à la Parole. Pour les opposants aux zwingliens et leurs baillis, de telles assemblées signent la séparation avec le corps de la chrétienté. En outre, en cas de vote conservant la messe, les catholiques exigent de Zurich qu'elle cesse ses ouvertures auprès des paroissiens. Zurich peut en effet juger qu'un *Plus* en faveur de la messe, mais aussi une requête formulant d'être enseigné dans la Parole, en appelle à un vote ultérieur : les prédications doivent donc être maintenues pour édifier les fidèles, clament ses délégués. Une telle approche est contestée par les catholiques, qui cherchent à enrayer la tenue des assemblées en usant eux-mêmes de leur poids symbolique auprès des sujets.

¹⁴⁸ EA IV 1b, n° 2, p. 3. « bei dem gefallten Mehr getreulich schirmen will ». Voir également StA ZH A 277.1

¹⁴⁹ EA IV 1b, n° 4, p. 16.

L'exemple de Jakob Stocker montre les efforts des baillis pour rallier les votants au maintien des cérémonies catholiques, alors que Berne et Zurich tentent de s'opposer à l'installation d'un bailli unterwaldien dans le bailliage de Baden¹⁵⁰. De plus, ayant comme objectif l'abolition future de la messe, et puisqu'on ne dit jamais exactement sur quoi votent les paroissiens, les deux villes persistent à envoyer des ministres même en cas de *Plus* défavorables¹⁵¹. Une solution minimale est ainsi garantie, dans l'attente de l'action de la prédication et de la requête d'une nouvelle votation. C'est pour l'éviter que les catholiques appellent Zurich à « s'en tenir au Plus », soit à empêcher la multiplication des ambassades et de votes en série¹⁵².

En avril 1529, c'est Fribourg, peut-être en tant que canton médiateur, qui souligne que Zurich conteste systématiquement les résultats des *Plus* défavorables aux réformés¹⁵³. Fribourg juge cette attitude arrogante et répréhensible vis-à-vis de la liberté de conscience des sujets s'étant d'ores et déjà prononcés. Or, cette prolifération peut aussi résulter des flous ambiants, que Zurich peine parfois à interpréter. À Bremgarten, une ville impériale proche des *Freie Ämter* et soumise aux cantons tout en disposant de franchises qu'ils garantissent, une délégation zurichoise est chargée d'assembler le Conseil et la communauté dans l'Église paroissiale. Le 22 février 1529, la situation laisse Zurich, qui a longtemps tenté de réduire les privilèges de cette cité, plutôt circonspecte.

Un *Plus* y a destitué un curé, probablement après qu'il ait manifesté publiquement son adhésion aux préceptes de Zwingli. La paroisse a aussi annoncé son désir de conserver les sacrements et la liturgie ancienne. Face à ces décisions en leur défaveur, vu l'étroite majorité qu'ils constatent dans les rangs catholiques, les conseillers zurichois s'en sortent avec une pirouette : ils exigent des fidèles de choisir, « mit der mehrern Hand », un curé qui célébrera la messe, mais prêchera aussi bien selon l'Ancien et le Nouveau Testament¹⁵⁴. C'est une manière détournée d'installer un prédicateur réformé. Alors même que la ville a voté le maintien de l'ancienne foi, Zurich trouve une parade en proposant un clerc qui célébrera les sacrements traditionnels tout en prêchant l'Évangile. Selon toute vraisemblance, Zurich guette une inversion prochaine du rapport de force pour organiser une nouvelle votation.

¹⁵⁰ Z VI.2, n° 140, p. 444 *sq.*

¹⁵¹ EA IV 1b, n° 67, p. 129 *sqq.* et no 69, p. 137 *sqq.* Dans le cadre des tensions entre Berne et Unterwald, les cantons évangéliques rappellent qu'ils s'opposent à toute tentative d'interdire l'annonce de la « Parole de Dieu et vérité évangélique » à leurs sujets communs si une paroisse adopte cette Parole unanimement ou à la majorité. Ils répètent qu'ils protégeront par tous les moyens de tels résultats et qu'ils respecteront au contraire la votation d'une paroisse ou communauté de s'en tenir aux « cérémonies papistes ».

¹⁵² EA IV 1b, n° 86, p. 163.

¹⁵³ EA IV 1b, n° 76, p. 150.

¹⁵⁴ EA IV 1b, n° 31, p. 74. Voir également StA ZH A 317.

L'affaire de Bremgarten n'est que l'un des nombreux compromis temporaires, établis au cas par cas dans chacune des paroisses et communautés. Les cantons catholiques dénoncent ces actes, craignant que la tenue d'un nouveau *Plus*, sous l'influence des magistrats et ministres zurichois, ne consacre l'abandon de la messe, sans retour possible. De plus, ils peuvent légitimement réprover de tels comportements comme étant contraires aux traités entre les XIII Confédérés, puisque seules les villes de Berne et Zurich sont signataires de la combourgeoisie chrétienne : la guerre civile couve. Zurich ne semble pas s'en inquiéter. À Bremgarten, son banneret fait part du déplaisir de ses seigneurs. En mars, ceux-ci estiment que le verdict régulier de la votation de février n'est pas respecté : le prêtre prêchant selon l'Ancien et le Nouveau Testament n'est toujours pas installé¹⁵⁵. Le banneret ordonne d'en choisir un à la majorité, puis de le soumettre à l'examen de Zurich afin que la Parole soit annoncée dans la ville.

C'est cette attitude expansionniste et agressive qui préside à l'aggravation des troubles du printemps 1529. Le canton de Schwyz accuse par exemple Zurich de ne pas respecter les pactes jurés en incitant ses sujets du Gaster à la désobéissance, alors même que ces derniers ne relèvent pas de Zurich, mais de Schwyz et Glaris¹⁵⁶. Les catholiques s'en prennent également aux tentatives des Zurichois dans le protectorat du Toggenbourg, un comté qui conteste son allégeance au prince-abbé de Saint-Gall en ajoutant l'exigence d'une annonce de l'Évangile à l'émancipation politique. Chacune des délégations, des lettres et des demandes de prédicateurs en Thurgovie, à Wil, dans le Rheintal, à Frauenfeld, à Bremgarten, à Uznach ou dans le Gaster sont l'objet de plaintes des cinq cantons, qui s'insurgent qu'une minorité y agisse contre la majorité et menace aussi la paix séculière¹⁵⁷. Dans chacune des paroisses ayant voté le maintien de la messe, la minorité évangélique troublerait l'ordre public et réclamerait une nouvelle votation avec le concours de Zurich¹⁵⁸.

En conséquence, les cantons centraux envoient eux aussi leurs conseillers auprès des sujets communs. En mai 1529, toujours avec l'introduction de la Réforme à Bremgarten en toile de fond, des délégués catholiques circulent dans les *Freie Ämter* voisins. Ils veulent s'y assurer que le passage à la Réforme des villes franches de Mellingen et Bremgarten – qui a finalement cédé devant l'insistance de Zurich¹⁵⁹ –, n'engage pas des communautés du bailliage à abolir la messe et à détruire des images pieuses¹⁶⁰. Dans une lettre du 22 mai 1529, les cantons

¹⁵⁵ EA IV 1b, n° 47, p. 100 *sqq.*

¹⁵⁶ Zwingli est lui aussi prompt à brandir l'argument d'un « *offnen puntbruch* », pour viser les catholiques avec des accusations inscrites dans le droit confédéral. Z VI.2, n° 140, p. 444.

¹⁵⁷ EA IV 1b, n° 95, p. 182. Voir également StA ZH 229.

¹⁵⁸ EA IV 1b, n° 67, p. 129 *sqq.*

¹⁵⁹ EA IV 1b, n° 99, p. 189.

¹⁶⁰ EA IV 1b, n° 102, p. 192 *sq.*

catholiques accusent ces villes d'avoir manqué à leurs devoirs envers la majorité des Confédérés dont elles sont sujettes, malgré leurs franchises garanties par les huit cantons. Pour bloquer la situation, les cinq alliés catholiques les menacent de la perte de leurs privilèges et espèrent que leur exemple ne sera pas suivi ailleurs¹⁶¹. Des conseillers sont ainsi chargés de réunir les communautés des principaux villages des *Freie Ämter* afin d'entendre l'avis des paroissiens et de s'assurer de leur fidélité à la majorité des cantons, en échange de leur protection¹⁶². Or, comme pour Zurich, les réponses reçues sont loin d'être univoques.

Dans le sud du bailliage, à Meienberg, le rapport est rassurant et les délégués satisfaits¹⁶³. Assemblée en grand nombre, la communauté aurait manifesté son désir unanime de s'en tenir à la « foi traditionnelle », de ne pas s'en laisser détourner et d'obéir à la majorité des cantons en respectant son serment au bailli schwyzois, Peter Radheller. Mais à mesure que les envoyés remontent au nord, les réponses sont moins tranchées. À Muri, siège d'une importante abbaye bénédictine, le bailli aurait présenté les conséquences graves de ses actes à la communauté du village, réunie devant les délégués. Ces actes ne sont pas nommés, mais il est probable que les paroissiens souhaitent connaître les suites d'un éventuel *Plus* en faveur de l'Évangile. Le respect de leur serment, dont les prestations « scellent et symbolisent la relation gouvernants-gouvernés »¹⁶⁴, leur est rappelé et Radheller invite ses soutiens à se tenir de son côté. Si 140 hommes s'exécutent, 70 restent immobiles et formulent leur désir d'« avoir la Parole de Dieu » en la personne d'un prédicateur envoyé par Zurich.

Cette division interne à la communauté locale se répète dans la paroisse voisine de Boswil, où les délégués font état d'une « très longue votation ». À son issue, les sujets ont estimé avoir respecté leur serment et affirment qu'ils continueront à le faire pour toutes les choses temporelles : « in weltlichen Sachen ». Les ambassadeurs en concluent que la pénétration des doctrines de Zurich y est effective, puisque cette exigence de dissociation du temporel et du spirituel résonne avec le discours des zwingliens¹⁶⁵. Surtout, la communauté de

¹⁶¹ Il s'agit des paroisses du *Kelleramt*, notamment Lunkhofen et Zufikon et dont le bailli est désigné par Bremgarten, qui passent à la Réforme en 1529. L'influence de Bremgarten a probablement aussi favorisé le passage d'Eschwil à la Réforme, bien qu'elle dépende du couvent d'Hermetschwil. En outre, nonobstant ses liens avec l'abbaye de Muri et les *freie Ämter*, des actes d'iconoclasme y surviennent à la même période. StA ZH 317.

¹⁶² EA IV 1b, n° 107, p. 201. Décision est prise d'envoyer une délégation dans les *gemeinen Ämtern*, car il y a beaucoup de sujets, à Meyenberg, Hitzkirch, Sarmenstorf ou Muri, qui voudraient s'en tenir à la vieille foi des cinq cantons, rapporte le recès. Des délégués des quatre cantons sont envoyés, puisque Uri n'a pas désiré se prononcer, n'ayant pas part à l'administration de ces bailliages.

¹⁶³ EA IV 1b, n° 111, p. 205-206. Voir également StA ZH A 229.1.

¹⁶⁴ D. Tosato-Rigo, « Magistrat chrétien et absolutisme républicain », art. cit., p. 138.

¹⁶⁵ EA IV 1b, n° 449, p. 874. « betreffend die Regierung in den gemeinen Vogteien, dass nämlich in weltlichen Dingen, welche Leib und Gut und andere händel berühren [...] mit der Mehrheit erkannt werde, in Kraft treten und vollzogen werden solle ».

Boswil, située à la limite entre les deux circonscriptions administratives du bailliage, annonce qu'elle réserve sa réponse sur la foi et qu'elle prendra conseil auprès des villages des *Freie Ämter* inférieurs, où l'activisme des réformés est plus important¹⁶⁶. Ce passage du *Niederamt* dans l'orbite zwinglienne est constaté à Sarmenstorf. Les communiers y font état des exigences des villageois des communautés de Wohlen et Villmergen. Passées à la Réforme, les deux localités réclament que Sarmenstorf se conforme au choix du reste du bailliage inférieur¹⁶⁷. Si les habitants expliquent à leurs seigneurs avoir affirmé vouloir suivre la majorité des cantons, ils craignent le ressentiment de leurs voisins et demandent protection.

C'est à Hitzkirch que les députés font face à la demande la plus inédite. Le village dépend d'une commanderie considérée en tant que ressort administratif du bailliage. Sensibilisés par la conversion du commandeur, les sujets présentent quatre articles à la délégation. Il semble que la communauté ait adopté la Réforme dans le sillage du seigneur local, puisqu'elle se plaint des insultes proférées par les chanoines de Beromünster. Or, le premier article affirme vouloir s'en tenir à la tradition tout en souhaitant que la Parole soit annoncée. Le deuxième article demande donc un prêtre qui célébrera les sacrements et prêchera avec les Écritures comme seul guide. Le troisième article exhorte les cantons à ne pas se combattre au détriment de leur bien commun dont on comprend qu'il s'agit de la foi chrétienne. Ici, il apparaît que la communauté escompte de ses seigneurs un compromis basé sur la coexistence. Le quatrième article présente en effet que le village est en paix depuis qu'on y a voté sur ce *simultaneum* conservant les sacrements et laissant libre cours aux prédications réformées. Toutefois, cette cohabitation, aucun des seigneurs confédérés ne semble prêt à l'autoriser¹⁶⁸.

La communauté des habitants d'Hitzkirch est quant à elle inquiète de l'ardeur des cantons qui l'administrent. Cette ardeur dans la conviction qu'il ne saurait y avoir qu'une seule vérité, ce qui implique l'intolérance. Zurich répond ainsi sèchement aux représentants des seigneurs justiciers et des communes du Landgraviat de Thurgovie le 24 avril 1529. Devant les Conseils de Zurich, les Thurgoviens font référence à la *Landsgemeinde* lors de laquelle ils ont déclaré leur attachement à la Parole de Dieu. Après cette assemblée de décembre 1528, les communautés auraient requis des nobles et seigneurs justiciers du territoire de se conformer à

¹⁶⁶ Le bailliage est divisé en diverses juridictions. Meienberg, Hitzkirch, Muri, Boswil, Hermetschwil et Bettwil forment le ressort supérieur, un *Oberamt*. Alors que les ressorts de Villmergen, Wohlen, Dottikon, Hägglingen, Niederwil, Wohlenschwil et Sarmenstorf forment les bailliages inférieurs. SDS AG, vol. 8/2.

¹⁶⁷ EA IV 1b, n° 111, p. 206, « sich gleichförmig zu machen ». Évoqué dans le sens primaire défini par Ferdinand Elsener, soit la conviction que ceux qui refusent ou hésitent doivent en définitive se conformer au choix de la majorité, le choix de la minorité n'étant donc pas respecté. F. Elsener, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips », art. cit., p. 81.

¹⁶⁸ EA IV 1b, n° 111, p. 206.

ce choix. Ces derniers estiment au contraire que la *Landsgemeinde* s'est prononcée non sur l'adoption de la Réforme zurichoise, mais sur la liberté de croyance. Peu promptes à interpréter les décisions dans ce sens, les communautés en appellent à Zurich. Pour la ville réformée, il n'est pas question de laisser un choix aux seigneurs. Certes détenteurs de droits de basse justice, ils sont obligés de se convertir à la Réforme en vertu du verdict majoritaire de décembre 1528, *sich gleichförmig zu machen* : il n'est pas question de laisser perdurer la coexistence.

Cette exigence évoque le *Folgepflicht* que souligne l'historien Ferdinand Elsener, à la suite d'Otto von Gierke¹⁶⁹. Elle est ici liée à une liberté de conscience ancrée dans la conviction que l'ensemble du corps dictera sa conduite aux seigneurs particuliers. Si Zurich refuse donc tout *Folgepflicht* en Diète ou qu'elle conteste des résultats, c'est qu'elle réinterprète le devoir de suivre la majorité en raison de la difficulté à organiser et encadrer les votations impliquant un corps électoral élargi, composé des croyants. Lorsqu'ils reprochent à Zurich de ne pas reconnaître qu'un *Plus* doit rester un *Plus*, c'est-à-dire de respecter l'issue d'une votation qui leur est favorable, les cantons catholiques se réfèrent en effet indirectement à ce *Folgepflicht*¹⁷⁰. Cette tendance à mettre en doute des scrutins *a posteriori* montre l'improvisation et le caractère inédit de ce qui se joue alors. Ferdinand Elsener explique que l'attitude des Zurichois, aussi due à cette conception d'une Parole à laquelle on ne peut résister sans désobéir à Dieu, contrevient à la manière selon laquelle les Confédérés font usage du vote. Leur expression qui revient souvent, *ein Mehr sein zu lassen*, désigne pragmatiquement le respect d'une votation qui, même si elle n'est pas unanime et que les deux parties sont quasiment à égalité, est présentée d'un commun accord après coup¹⁷¹. Pas question, donc, d'évoquer longuement la division qui aurait précédé : la minorité doit se rallier. En maintenant les prédications malgré un refus en votation paroissiale ou communautaire, Zurich heurte ces pratiques. Le 8 juin 1529, la première guerre de Kappel est ainsi le point culminant de cette escalade¹⁷².

¹⁶⁹ EA IV 1b, n° 73, p. 147-148. On retrouve ici la notion de *Folgepflicht* élaborée par Otto von Gierke. O.F. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, op. cit. ; O. Christin, « Le lent triomphe du nombre », art. cit., p. 4 ; O. Christin, *Vox populi*, op. cit. Ferdinand Elsener le définit comme un *Treuepflicht gegenüber dem Ganzen*, un devoir d'allégeance au tout, sorte de règle majoritaire voilée. F. Elsener, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips », art. cit., p. 82.

¹⁷⁰ EA IV 1b, n° 82, p. 157-158.

¹⁷¹ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 240-241. Il indique que la prise de décision à la majorité des voix est alors un principe tacite reconnu, que Zurich conteste précisément en s'opposant au résultat de votations que les cantons catholiques considèrent pourtant comme légitimes, comme des *freies Mehr*.

¹⁷² Dans ses œuvres, Zwingli affirme que cette alliance a pour seul objectif de s'opposer à leur foi, qu'elle est contre tous les droits naturels. Et donc qu'elle oppose à une légitime union un pacte inamical et désavantageux : « dess willenns, unnsern gloubenn zuo verhynderen unnd unns mit einem frömbden züg nit alein wider unnseren pünt, sunder alle natürliche recht von dem unsern ze dringen, ein unfrüntlichen, nachteyligenn punt gemacht », Z VI.2, n° 140, p. 446.

Lorsqu'il est fait prisonnier par Schwyz, Jakob Kaiser se rendait à la paroisse de Kaltbrunn, dans le bailliage de Gaster, après qu'elle eût procédé à un *Plus* et demandé un prédicateur¹⁷³. Le 29 mai 1529, à l'occasion de la mort de celui qu'il érige en martyr, Zwingli rappelle ses déclarations sur les devoirs des bergers et des maîtres d'école¹⁷⁴. Kaiser aurait payé de sa vie sa vocation de porteur de l'Évangile. En tant que protecteur, Zurich doit s'employer en faveur des commandements et remettre les Confédérés dans le droit chemin, vers la voie de leur salut par les seuls Évangiles.

Le traité de 1529 est ainsi loin d'apaiser la situation. Au contraire, c'est bien le principe de la combourgeoisie qui passe officiellement dans le droit confédéral. En inscrivant le vote majoritaire des paroisses dans la *Landfrieden*, la paix laisse libre cours aux oppositions locales. Pour Zurich, le traité est un accélérateur obtenu par ces « instruments de Dieu » qui défendent moins leurs droits particuliers que « la libre prédication contre des tyrans, même par la force »¹⁷⁵. Les mécanismes de la révélation et de la réalisation d'une réunion unanime peuvent alors jouer pleinement pour sauvegarder une Confédération que Zwingli veut chrétienne et évangélique¹⁷⁶.

Les mécanismes de la révélation

Le 26 juin 1529, il ne suffit pas de déclarer la paix pour mettre fin à la guerre : les clauses d'un pacte bilatéral sont inscrites dans un traité engageant désormais tous les alliés¹⁷⁷. Paradoxalement, à l'été 1529, le texte accentue donc le conflit potentiel entre cantons, ces derniers tentant d'éclaircir plusieurs de ses ambiguïtés¹⁷⁸. S'il échoue à promouvoir les prédications dans les cantons souverains¹⁷⁹, le document n'en reconnaît pas moins les mandats

¹⁷³ Zwingli mentionne que Kaiser est « unnsern pfarrer unnd hindersässenn » à Neftenbach, alors que Bullinger indique qu'il touche ses prébendes à Schwerzenbach. Z VI.2, n° 140, p. 446.

¹⁷⁴ EA IV 1b, n° 104, p. 195.

¹⁷⁵ Thomas Maissen, « Droit de résistance », *DHS*. Zwingli l'évoque dans une note du 8 juin 1529, contre les cinq cantons centraux : « sind wir zuo errettung göttlicher unnd unnserer eeren unnd sins heiligenn worts söllichen ungerechten, bösen gwalt uss göttlicher crafft nidertzeleggen unnd ze straffen trungenlich verursacht unnd zuo rach genöt worden ». Z VI.2, n° 140, p. 447.

¹⁷⁶ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 265.

¹⁷⁷ Ces *Schiedleute*, issus de cantons de la Confédération et des alliés, apposent leur sceau au traité. Les belligérants qui y apposent leur sceau et se soumettent ainsi à l'arbitrage sont, d'une part, les cantons évangéliques de Zurich et Berne avec leurs alliés, Bâle, Saint-Gall, Mulhouse, Bienne, d'autre part les catholiques de Lucerne, Uri, Schwyz, Unterwald et Zug. Au bénéfice d'une combourgeoisie chrétienne, Schaffhouse, Constance et Strasbourg font partie des *Schiedleute*. StA ZH C I, n° 403c.

¹⁷⁸ Sur l'importance du choix et de la prise de décision, non seulement dans l'imaginaire chrétien mais aussi parce que l'insistance sur la conscience individuelle rend ces questionnements encore plus urgents, cf. T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 95 sq.

¹⁷⁹ Un document qu'il rédige le 9 juin indique qu'il ne faudra pas accepter de traité s'il n'autorise pas la libre prédication de l'Évangile auprès de tous les Confédérés, tout en notifiant que pour la messe, les images et les cérémonies, personne ne devra être contraint et que seule la Parole de Dieu devra le définir. Z VI.2, n° 141, p. 452 : « Erstlich, das gottes wort fry durch alle unsere Eydgnossen gepredget werde nach vermög nüws und alts

de réformation des villes évangéliques et leur combourgeoisie¹⁸⁰. De surcroît, la proximité entre cette dernière, les principes de Zwingli et la première *Landfrieden* se repèrent dès le premier article :

Premièrement, quant à la Parole de Dieu, comme personne ne doit être contraint en matière de foi, les cantons et leurs sujets ne pourront l'être. Mais concernant les alliés et les bailliages où l'on domine conjointement, ceux qui ont aboli la messe et ont brûlé ou enlevé les images ne doivent pas être punis. Là où la messe et autres cérémonies ont encore cours, il ne faut pas user de contrainte, ni envoyer, installer ou donner des prédicants, si cela n'a pas été reconnu par la majorité. Mais ce qui est décidé entre les paroissiens à la majorité, qu'il s'agisse de quitter ou de garder la messe, ou de manger ce que Dieu n'interdit pas, cela doit rester du choix des paroissiens et aucune partie ne doit attaquer l'autre ou la punir pour sa foi¹⁸¹.

Certes, chaque canton reste souverain, dans la mesure où les consciences ne doivent pas être forcées. Or, partout ailleurs, la règle majoritaire connaît une importante extension : toute paroisse peut légitimement voter à main levée et déclencher un processus de révélation des Écritures piloté par Zurich et ses prédicateurs. Zwingli, dans une note du 17 juin, rappelle ce déplacement du curseur en soulignant que la décision est du ressort de chaque paroisse, après exposition de la Parole de Dieu¹⁸². L'article laisse donc ouverte la possibilité de voter à la majorité et, surtout, conserve les ambiguïtés qu'entretenait la combourgeoisie sur l'objet du scrutin : la messe, les images, les interdits alimentaires et l'envoi de prédicateurs. Tout est évoqué dans l'objectif de ne rien exclure. La révélation des Écritures s'opérera ainsi selon des mécanismes variables, en fonction des situations locales.

Les partisans de Zwingli, dans l'espoir que le résultat de ces votations ira dans le sens de l'abandon des cérémonies après la révélation de la vérité évangélique à chaque paroissien, jouent sur ces éléments. Dès l'été 1529, les correspondances diplomatiques font état de la multiplication des frictions dans les territoires partagés par plusieurs cantons. Il semble ainsi

testaments, aber zuo abtuon der mess, bilden und anderer cerimonien nieman gezwungen werde, sunder gottes wort die ding dennen tuege ». Les cantons sont seulement invités à se détourner des pensions, dans les articles 3 et 4 du traité.

¹⁸⁰ L'article 8 reconnaît les mandats de réformation des villes de Zurich, Berne, Bâle, Saint-Gall, Mülhouse et Bienne.

¹⁸¹ Trad. de EA IV 1b, n° 8, p. 1479 : « Des Ersten von wegen des göttlichen wortts, diewyl und niemand zum glouben gezwungen sol werden, das dann die Örtter vnnd die Iren desselben ouch nit genöttiget, Aber die zugwanndten unnd vogtyen wo man mit ein anndern zu beherschen hat belanngend, wo dieselben die Mess abgestellt, und die Bilder verbrent oder abgethan, das die selben an lib er unnd gutt nit gestrafft föllend werden, wo aber die Mess vnd annder Ceremonia, noch vorhannden die söllent nit gezwungen, Ouch deheine predicanten, So es durch den Merteil nit Erkenndt würdt geschickt uffgestellt, oder gegeben werden, Sunder was unnder Inen den kilchgnossen die uff oder abzethun, der glichen mit der spiss, So gott nit verboten ze essen gemeret würdt daby sol es biss uff der kilchgnossen gefallen bliben und dehein teil, dem anndern Sinen glouben weder vechen noch Straffen ».

¹⁸² Z VI.2, n° 142, p. 461 : « Aber in uf- oder abtuon der mess, bilden und andren cerimonien sol mencklich ungezwungen sin, sunder eyner yeden kilchhöre heimgesetzt werden, nachdem sy des götlichen wortes bericht, hierinn ze handeln ».

que Berne s'estime plus autorisée à suivre l'activisme de son alliée depuis que le principe majoritaire est inscrit dans une législation commune à toute la Confédération.

Le 19 août 1529, un membre du Petit Conseil bernois, Hans Jakob von Wattenwyl, est envoyé dans la cité de Morat, le chef-lieu du bailliage éponyme que Berne possède avec Fribourg¹⁸³. La pénétration des idées réformées y a probablement débuté dès le printemps, puisque le Conseil de Fribourg avait engagé les autorités de la ville à garder la foi romaine et suscité la réprobation de l'allié bernois en avril. En juin, Berne s'appuie sur le récent traité pour dépêcher un prédicateur à Morat et demander sa protection à l'avoyer de Morat¹⁸⁴, le fribourgeois Hans Studer.

Si Wattenwyl est chargé d'assembler la communauté de Morat en août, c'est vraisemblablement parce que les Bernois estiment que les prédications ont fait leur effet. Leur délégué doit expliquer que Berne a adopté la vérité évangélique et appris que des sujets de la ville et du bailliage de Morat souhaitent entendre la Parole¹⁸⁵. Les instructions évoquent la nécessité de ne contraindre personne en matière de foi et le devoir d'un magistrat chrétien : ce sont bien les clauses de la *Landfrieden* que doit mentionner Wattenwyl. Or, la note ajoute que l'ambassadeur fera part de la joie qu'éprouvera Berne si les sujets de Morat adoptaient la « véritable foi chrétienne » et de son empressement à garantir le résultat d'un *Plus* en sa faveur. C'est d'une forme de recommandation de vote menaçante qu'il s'agit, d'abord sans succès. Le *statu quo* est en effet maintenu, notamment en raison des réprobations que la délégation de Wattenwyl a suscitées à Fribourg.

Cette délégation ne concerne pas que le bailliage de Morat. Le lendemain, des conseillers fribourgeois sont à Berne pour faire part de leur inquiétude au sujet du bailliage de Grasburg¹⁸⁶. Lorentz Brandenburg et Konrad Merz estiment en effet que les Bernois y violent les clauses de la *Landfrieden* en transmettant des instructions à leur bailli pour procéder à des *Plus*. Les Fribourgeois rappellent que le traité stipule qu'il ne faut pas pousser les paroissiens à voter et

¹⁸³ Les deux cantons ont conquis la seigneurie lors des guerres de Bourgogne, en la rattachant dès 1484, comme bailliage, tout en lui conservant certaines libertés. La juridiction supérieure et les droits régaliens sur la vingtaine de villages qui compose l'ancienne seigneurie sont du ressort des deux cantons. En plus des communautés du sud du lac de Morat, Berne et Fribourg sont souverains sur les villages du Bas-Vully et sur l'ancienne seigneurie de Lugnorre. Au spirituel, les sujets dépendent de cinq paroisses, dont les cures sont propriété de divers collateurs. La ville de Morat a acheté le droit de collation sur sa paroisse, alors que la paroisse de Meyriez dépend de l'abbaye de Fontaine-André, dans le comté de Neuchâtel. La paroisse de Ferenbalm dépend de Berne, celle de Môtier du prieuré de Villars-les-Moines et la paroisse de Kerzers de l'abbaye de Payerne, dans le pays de Vaud savoyard. SDS FR, vol. 9/1 ; Anne-Marie Dubler, « Morat (bailliage) », *DHS*.

¹⁸⁴ Le bailli des deux cantons est désigné sous le terme d'avoyer.

¹⁸⁵ EA IV 1b, n° 165, p. 329. Voir StA BE A IV *Instruktionsbücher*.

¹⁸⁶ Le château situé dans la commune de Schwarzenburg donne son nom à ce bailliage acquis par achat.

que cette décision doit émaner de la seule volonté des administrés¹⁸⁷. Le Conseil de Berne rétorque que, même dans le cas d'un *Plus* conservant les cérémonies anciennes ainsi qu'à Grasburg, il a le droit d'inciter son bailli à protéger la minorité évangélique, car personne ne doit être contraint pour sa croyance¹⁸⁸.

On perçoit les failles et les flous du pacte, que Berne et Fribourg interprètent à leur guise. Au départ des conseillers fribourgeois, une délégation bernoise est ainsi chargée d'enquêter dans le bailliage de Grasburg. Anton Noll et Niklaus Schwinghart doivent identifier la source des troubles locaux, mais leurs instructions ajoutent que, après avoir exhorté les habitants au calme, ils doivent demander à ceux qui souhaitent adopter la Parole de Dieu de se ranger immédiatement de leur côté. Il semble bien que le Conseil de Berne veuille y procéder à un *Plus* qui, si une majorité se prononce pour l'Évangile, entraînera l'abandon inéluctable de la messe, sans retour ni reconnaissance de la minorité catholique. Au contraire, si le *Plus* se déclare pour les cérémonies romaines, les délégués doivent réitérer la protection à la frange réformée et s'assurer que les prêches seront maintenus. Le jeu de Berne est double : tout en feignant le compromis avec Fribourg, la république compte sur les prédications pour, à terme et en laissant traîner l'affaire, réclamer un vote lorsqu'une majorité évangélique se dégagera¹⁸⁹.

Dans le bailliage de Grasburg, la Réforme est adoptée un an plus tard¹⁹⁰. Malgré un *Plus* d'abord défavorable, le maintien des prédications semble y avoir porté ses fruits¹⁹¹. Appels au calme et à l'union des communautés locales accompagnent la poursuite de l'objectif de conversion des bailliages. Fin août 1529, Fribourg pointe l'écart entre son interprétation de la *Landfrieden* et celle de son allié bernois. Des conseillers regrettent que les évangéliques refusent de se soumettre à la loi du nombre en maintenant des prédicateurs dans le bailliage de Morat. Fribourg mentionne la paroisse de Kerzers, où une minorité agirait contre la majorité souhaitant célébrer la messe¹⁹². En l'occurrence, des habitants de communautés situées en territoire bernois mais dépendant de la paroisse de Kerzers – Gurbrü, Golaten et Wileroltigen – y ont détruit des images sans même un vote dans la paroisse principale.

Si minime soit-il, un cas local peut soulever des problèmes insolubles, qui remontent jusqu'à la Diète. Une *Beibrief* est ainsi ajoutée au traité dès septembre 1529. Réunis à Baden, les délégués des cantons évoquent le respect du résultat d'un *Plus*, le corps de ceux qui votent

¹⁸⁷ *Actensammlung* II, n° 743, p. 282. Le bailli est alors Wilhelm Hertenstein. *EA* IV 1b, p. 1602.

¹⁸⁸ *EA* IV 1b, n° 167, p. 330.

¹⁸⁹ *Actensammlung* II, n° 255, p. 113.

¹⁹⁰ *Actensammlung* II, n° 1370, p. 544-545.

¹⁹¹ *EA* IV 1b, n° 167, p. 331. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*, *op. cit.*

¹⁹² *EA* IV 1b, n° 174, p. 347.

et l'importance de se garder de toute ingérence auprès des votants, en amont ou en aval d'un suffrage. L'annexe au pacte précise que seuls les paroissiens de plus de quatorze ans pourront se prononcer. Ce n'est qu'à cette condition qu'un *Plus* sera considéré comme *freies Mehr*, soit un vote libre dont la décision est reconnue de tous et garantie par les ambassadeurs présents. Le document ajoute que le verdict devra être « nachgelebt »¹⁹³, c'est-à-dire qu'il faudra respecter le résultat, sans réclamer de nouveau vote. La précision émane sans doute des commentaires des délégués des cinq cantons centraux. Puisqu'un *Plus* peut porter sur divers sujets, ils redoutent toujours la réitération de plusieurs assemblées. Les réformés pourraient en effet revendiquer un nouveau vote pour faire suivre la demande majoritaire d'un prédicateur d'une délibération sur l'abandon de la messe, après quelques semaines de sermons. Conscients du caractère irrévocable d'une suppression des cérémonies, les catholiques veulent absolument éviter cette éventualité¹⁹⁴.

Il faut toutefois se garder de tout schématisme. En fonction de ses intérêts, Zurich peut tout à fait chercher à empêcher la tenue d'un nouveau *Plus*. Pour Muri, les rôles sont inversés. Malgré la majorité constatée par les délégués des cinq cantons au printemps 1529, tout porte à croire qu'une seconde votation ait eu lieu. Lors d'une Diète tenue en octobre 1529, ils s'opposent à Zurich, qui tente d'y garantir le résultat d'un *Plus* favorable à l'Évangile. Les Zurichois précisent que la votation est intervenue avant la signature du traité de juin 1529. Le cas de Muri concorderait avec l'article stipulant que, là où la messe est abolie, il ne faut pas punir les paroissiens et respecter leur choix. Les cinq cantons centraux rétorquent que ce second *Plus* n'avait rien d'un *freies Mehr*. Il se serait déroulé sous la contrainte d'une troupe militaire zurichoise en chemin vers Kappel et les catholiques y seraient toujours plus nombreux d'environ quarante individus¹⁹⁵.

C'est pour apaiser ce conflit que les délégués de Berne, Bâle, Fribourg, Soleure et Schaffhouse émettent l'idée d'une nouvelle votation à Muri. Ils font remarquer que les paysans de Muri auraient été « irréflechis » et pourraient avoir changé d'avis. Dans ce cas, Zurich ne serait plus tenue de garantir le résultat du *Plus* en vertu de son engagement chrétien envers ses sujets. Par transparence et sincérité, il serait plus sage de procéder à une troisième votation sans contrainte, affirment les médiateurs, citant les cas similaires de Zurzach et Wettingen. Or, puisque ces deux localités ont finalement conservé la messe, les catholiques semblent convaincus et portent l'affaire à leurs Conseils pour ratification. Cette fois, c'est Zurich qui

¹⁹³ EA IV 1b, n° 192, p. 372.

¹⁹⁴ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 279.

¹⁹⁵ *Actensammlung* II, n° 828, p. 316 et n° 870, p. 336.

appelle à ne pas contester la votation de Muri et à ne pas réitérer une assemblée. Ses délégués menacent la Diète et se montrent prêts à défendre le choix de Muri par tous les moyens¹⁹⁶.

Les douze alliés considèrent alors que l'inflexibilité des Zurichois mettrait à mal leur union et la paix qui est leur bien commun. Or, pour Zwingli – il le répète lorsqu'il réclame une nouvelle expédition militaire contre les cantons centraux à l'été 1531 – cette paix ne peut être sincère que si elle repose sur le pur Évangile. La menace d'une guerre devient un remède légitime pour ceux avec qui Zurich partage une communauté de destin séculier et moral¹⁹⁷. Les conventions passées avec les Confédérés obligeraient les Zurichois à lever des troupes pour conserver la justice de Dieu face à une tyrannie spirituelle :

Une Confédération est pareille à un État, à un régime et à une communauté de droit. Ainsi dans un régime où chacun possède la même liberté, si quelqu'un pèche outrageusement et opprime la justice, et qu'il n'en est pas puni, c'est toute la communauté qui subit le péché. Toute la communauté est ainsi tenue responsable et coupable, aussi c'est pour cette raison que Dieu punit toute la communauté. Ainsi, comme les actes des cinq sont si impies et corrupteurs pour une Confédération louable, nous devons nous assurer qu'ils soient punis ou alors on disparaîtra avec eux ; car nous sommes tous leurs combourgeois, compères, compagnons et frères¹⁹⁸.

Berne redoute la propension de Zurich à punir trop directement leurs adversaires au risque de déclencher une guerre civile. Pour Muri, ses conseillers jugent que la garantie à tout prix d'un *Plus* irrégulier heurte si frontalement les clauses de la *Landfrieden* que Zurich ne se rend pas agréable à Dieu. La république s'interdirait de proposer sa réformation en disposant d'une adhésion large et unanime, les Bernois se référant à une notion d'*Einhelligkeit* itérative chez Zwingli et ses soutiens¹⁹⁹. Le 30 janvier 1530, avec d'autres alliés, Berne reproche les actions trop agressives de la ville, qui se rapprochent des contraintes qu'elle a pourtant spécifiquement

¹⁹⁶ EA IV 1b, n° 199, p. 394. F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 255-256.

¹⁹⁷ « Darumm von nöten, das man ein dapfre artzny ze henden neme, die doch dem üblen, das sy begangen, nit ungemäss und aber zuo ynleitung gottes worts und abtuon der tyranny und unsinnigen lebens ». Z VI.4, n° 174, p. 130-131. Marc Lienhard, « Guerre et paix dans les écrits de Zwingli et de Luther. Une comparaison » dans Christopher Ocker (éd.), *Politics and Reformations : Histories and reformations*, Leiden, Brill, 2007, p. 217-240.

¹⁹⁸ Z VI.5, n° 182, p. 233-234. Le passage figure dans une instruction donnée à des délégués chargés de présenter les arguments de Zurich lors d'une journée tenue à Bremgarten, en août 1531, afin de justifier le blocus alimentaire contre les cinq cantons et une éventuelle guerre. « Es ist ein Eydgnoschafft glych wie ein statt und ein regiment und ein genossame. Wo nun in einem regiment, da jederman glych fry ist, jeman unverschamt sündet und das recht undertruckt und der selbig nit gestrafft wirt, so behafftet die sünd die gantzen gmeind, also das man die ansprach und klag an sy alle hatt, und strafft ouch gott die gantzen gmeind darumm. So nun ir, der 5 orten, wesen gotzlesterlich und verderplich ist einer loblichen Eydgnoschafft, so muessend wir sehen, das sy gestrafft, oder [wir] mit inen usgerüet werden ; dann wir sind als ire mitburger mithafften, mitgsellen und brueder ». Le mot de *regiment* est difficilement traduisible, mais évoque une conduite, une administration d'une communauté et son gouvernement. Sur l'évolution du concept d'État lors de la première modernité, qui oscille entre désignation d'une conception juridique impersonnelle et corps organique où les sujets sont liés par des liens personnels, cf. Thomas Maissen, « Der Staatsbegriff in Machiavellis Theorie des Wandels » dans Manuel Knoll et Stefano Saracino (éd.), *Niccolo Machiavelli. Die Geburt des Staates*, Stuttgart, Franz Steiner, 2010, p. 55-70.

¹⁹⁹ *Actensammlung* II, n° 884, p. 342.

voulu éloigner en inscrivant le suffrage majoritaire dans le traité de juin 1529. Sans remettre en cause les louables intentions des Zurichois, leur bonne morale et attention à l'essor de la vérité divine, les combourgeois estiment que l'activisme va trop loin et remet en question le principe de la paix. Plutôt que d'attendre patiemment le résultat d'un *freies und unzweifelhaftes Mehr*, les contestations permanentes de résultats défavorables ou, au contraire, la persistance à garantir l'issue d'un scrutin disputé heurtent les bonnes pratiques et les coutumes des Confédérés, portées sur la médiation et la négociation²⁰⁰.

La rouerie de Zurich se manifeste lorsque son Conseil ordonne à Hans Edlibach et Johannes Escher de se rendre à Muri pour présider une nouvelle assemblée afin d'exhorter les paroissiens à s'en tenir au résultat de la dernière votation. C'est seulement s'ils jugent que les circonstances l'imposent que les ambassadeurs procéderont à un troisième *Plus*²⁰¹. Zurich espère éviter le scrutin. On comprend plus loin que, alors qu'ils avaient été exclus du vote de juin, les moines de l'abbaye de Muri réclament de participer, laissant incertaine l'issue des délibérations. Zurich intime donc à ses représentants d'influer sur le tracé du corps des votants, d'autoriser les seuls détenteurs du droit de cité (*Landleute*) et habitants possédant une maison enregistrés dans la paroisse (*Hintersässen*) à se prononcer²⁰². Il s'agit de savoir qui sont les *biderben lüt* : les gens assez sages que l'on autorisera à voter. Le cas de Walenstadt en est le plus célèbre épisode, notamment en raison des instructions rédigées par Zwingli.

Si les alliés de Zurich lui ont demandé de réfréner ses ardeurs en janvier 1530, c'est aussi parce que le bailli zougois de Sargans a profité de la réunion des seigneurs des Liges pour requérir une délégation chargée d'apaiser les troubles dans ce bailliage²⁰³. Depuis que la paroisse de Flums a voté contre la messe en juillet 1529, sous l'impulsion du curé Martin Mannhart et en présence d'un représentant de Zurich²⁰⁴, des évangéliques tenteraient d'influencer leurs voisins de Mels, Ragaz et Walenstadt²⁰⁵. Dans cette petite ville franche, l'avoyer Hans Bünzli s'oppose vigoureusement à la minorité réformée. Aegidius Tschudi, bailli glaronnais qui entre en fonction en février 1530, ne contribue pas à l'apaisement dans la mesure

²⁰⁰ EA IV 1b, n° 257, p. 522.

²⁰¹ EA IV 1b, n° 209, p. 413.

²⁰² EA IV 1b, n° 209ee p. 414 : « Sofer man allain die landlüt und hindersässen, die im kilchspiel gesessen und huss, haimat, rafen, händstatt und amptsrecht hand, zusamt iren kinden meren lassen, und die pfaffen zusamt iren kinden [...] die klosterdienen [und] die nicht recht gesessen landlüt, hindersässen oder ire kind sind, still stellen ». Sur ces différentes catégories, les bourgeois disposant d'un statut complet, les bourgeois forains résidant à l'extérieur et les communiers, cf. Katharina Simon-Muscheid, « Bourgeoisie », *DHS* ; André Holenstein (éd.), *Berns mächtige Zeit : das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern, Stämpfli, 2006.

²⁰³ EA IV 1b, n° 257k, p. 522.

²⁰⁴ EA IV 1b, n° 291h, p. 583 sq.

²⁰⁵ EA IV 1b, n° 257, p. 527. Lettre de Zurich à ses délégués à Baden, qui fait part des tensions dans ce territoire et des menées du bailli, qui aurait notamment enlevé les cordes des cloches de certaines Églises.

où il conteste le résultat du *Plus* de Flums et essaie de bannir Mannhart²⁰⁶. Dans ce contexte, les réformés de Walenstadt exigent de leur avoyer la tenue d'un scrutin. Ce dernier a probablement lieu entre l'été et l'automne, puisque l'arbitrage qui lui fait suite date de novembre 1530²⁰⁷.

À la mort du prêtre, des bourgeois réformés ont requis de l'avoyer d'en profiter pour avoir une assemblée sur la Parole de Dieu. Conformément aux franchises de la cité, le Conseil de ville se décide à convoquer les chefs de feu et en donne charge à l'avoyer Bünzli, rapporte l'arbitrage²⁰⁸. En apparence, l'affaire devrait en rester là : le *Plus* s'est déclaré pour le maintien de la messe. Or, les réformés contestent le résultat et demandent l'intervention de Zurich. Ils estiment que, comme il s'agit d'une votation portant sur la foi, la coutume de la cité ne prévaut pas, que le corps des votants ne se compose pas de seuls chefs de feu et qu'il faudrait suivre la *Landfrieden*. Or, cette dernière ne dit pas précisément qui, des paroissiens ou des ayants droit, opinera. Dans le cas de Walenstadt, ce silence est exploité pour inclure les habitants de Quinten, peut-être pour faire basculer la majorité. C'est le sens des instructions que Zwingli donne à l'ambassadeur zurichois, Hans Jäcklin.

À Muri, les délégués zurichois devaient détourner les habitants d'un nouveau scrutin. À Walenstadt, Jäcklin doit faire l'inverse et sensibiliser le « gemein man » sur la portée d'une telle votation²⁰⁹. Le conseiller doit convaincre le *gemeiner Mann* – c'est-à-dire l'homme du commun, le bourgeois, le communier ou le paysan – de ne privilégier que la Parole de Dieu²¹⁰. Les précisions de Zwingli sont lourdes de sens et résonnent avec sa volonté d'obtenir la majorité la plus qualifiée possible, voire une unanimité : ce ne serait qu'en vivant selon la sainte Parole de Dieu que la communauté locale, et son avoyer, parviendraient à une paix et à un consentement sincères. Il est également recommandé à Jäcklin de prouver aux habitants que l'Évangile et la messe ne peuvent se côtoyer sans désavantage pour une communauté chargée de se représenter la menace d'une telle situation pour le salut commun. Laisser coexister la vérité et l'erreur rendrait l'union séculière irréalisable et contreviendrait à l'esprit de la

²⁰⁶ EA IV 1b, n° 291h, p. 583 sq.

²⁰⁷ Z VI.3, n° 171, p. 357 ; *Actensammlung* II, no 1917, 767 sqq ; EA IV 1b, n° 440, p. 858 sqq.

²⁰⁸ Sur l'association politique, basée sur la totalité des titulaires d'un droit de bourgeoisie ou des chefs de famille, cf. A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 108 sq.

²⁰⁹ Z VI.3, n° 171, p. 364. « die sach wol ze erlütren, das der gemein man by gottes wort fürnemlich blyb [...] Und sust den schuldhayssen [...] und die gantzen gmeind zuo frid und suon und einmuetigheyt vermanen angesehen die ruoten gottes, der uns mit tod und hunger heimsuocht, allein das man synem heligen wort nit nachlebt ».

²¹⁰ Le terme désigne littéralement l'homme du commun, le *gemeiner Mann*. Zwingli l'exprime avec acuité dans une note pour la paroisse de Rapperswil, où il légitime cette prétention : « das alle gemeinden in aller welt darumm gehalten werdend, das der gemein man ouch dörfte zuo den dingen, die an gemeind gebracht, raten und reden, vil me zimpt uns in diser schwären zyt, da unser seel, eer, lyb und guot in gevar stat ». Z VI.4, n° 179, p. 185-186. Andreas Suter, « Démocratie », *DHS*.

Landfrieden, qui serait de déléguer la responsabilité du choix aux paroissiens, dans l'espoir d'un consensus. Par conséquent, Jäcklin doit

laisser faire le Plus selon le contenu de la *Landfrieden*, qui reconnaît que toute la paroisse est tenue de voter. C'est également la coutume observée dans la Confédération depuis toujours, que dans les affaires de l'Église toute la paroisse vote. Nos seigneurs l'ont aussi voulu ainsi et ne veulent pas laisser faire un Plus qui n'est pas opéré convenablement et selon les clauses de la *Landfrieden*²¹¹.

Lors de l'arbitrage des délégués des sept cantons souverains sur le bailliage, les catholiques sont surpris de cette requête d'inclusion des villageois de Quinten. Ils estiment que seule la participation aux biens communs temporels (*Theil und Gemeinschaft*) autorise de se prononcer sur les affaires paroissiales. Au pragmatisme des uns, qui appellent à respecter un vote majoritaire fondé sur la coutume et n'intégrant que les ayant droits, s'oppose la conception zwinglienne de la foi comme don de Dieu. Elle devrait permettre à un corps électoral élargi de statuer, mais cela n'empêche pas Zurich de combattre la participation des ecclésiastiques romains à une délibération²¹².

Pour Walenstadt, la surprise est due au fait que Quinten n'est pas un village du bailliage de Sargans, mais du Gaster. L'intrication du spirituel et du temporel et la superposition des droits politiques conduisent à ces débats souvent inattendus. Lors de cet arbitrage, les catholiques soulignent que l'intégration de ces villageois à la paroisse relevait de la pure charité. Sans lieu de culte après leur détachement de l'église de Quarten, les habitants de Quinten ne pourraient pas pour autant décider du sort d'une paroisse où ils n'ont pas vocation à se prononcer. Leur contribution au financement d'une cloche serait loin de les autoriser à faire basculer un scrutin d'une importance telle que de la destinée spirituelle de la ville de Walenstadt. La lutte religieuse se transforme ici en affrontement juridique, faisant de la Réforme un événement prophétique et simultanément procédurier lorsque les instructions évoquent pêle-mêle le bien commun entre voisins et celui entre chrétiens²¹³.

Dans le bailliage de Sargans, l'arbitrage tranche pour un maintien d'une année de ce *statu quo* et une nouvelle réunion en novembre 1531. Dans l'intervalle, le bailli n'autorisera aucun vote sans en référer aux cinq cantons catholiques. Un an plus tard, un rapport de force inversé éloigne la perspective d'un *Plus*. La défaite des Zurichois lors de la seconde guerre de Kappel

²¹¹ Z VI.3, n° 171, p. 361-363 : « Und das mer lassen gon nach vermög des landtfridens, der gibt zuo, das die gantz kilchhöri meren sol. Ist ouch in aller Eydggnoschaft ewiklich har brüchig, das in der kilchen sachen die gantz kilchöre mit einandren meret. Das wellind ünser herren ouch ghebt haben und gheins für ein mer bly ben lassen, das nit ordenlich, wie der lantfriden vermag, gemacht wirt ».

²¹² F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 257-258.

²¹³ O. Christin, « Sortir des guerres de Religion », art. cit. ; M. Aberle et O. Christin, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique », art. cit.

et la nouvelle *Landfrieden* permettent aux cantons centraux de réintroduire les cérémonies romaines dans la plupart des bailliages. Certes, la seconde paix nationale reconnaît la foi de Zurich et la décision des paroisses ayant aboli la messe. Néanmoins, en ouvrant la possibilité qu'elles reviennent « à l'ancienne et vraie foi chrétienne », elle favorise une recatholicisation effective dans toute la Suisse orientale²¹⁴. C'est donc du côté de Berne que la Réforme progresse selon des modalités moins agressives, plus insidieuses. Le but reste toutefois le même : faire en sorte qu'« avec l'unanimité les petites choses deviennent grandes et s'éteignent en revanche par la discorde »²¹⁵. Pour ce faire, Berne active divers leviers.

Fin décembre 1529, la seigneurie fait part à Fribourg de troubles persistants dans la paroisse de Kerzers. La raison en est la conversion du curé et les exigences des paroissiens des villages bernois, qui créent des frictions avec les habitants catholiques. Berne informe de l'organisation d'une assemblée pour le 9 janvier 1530, qui devrait permettre aux ambassadeurs des deux cantons d'apaiser les agitations avec un *Plus* incluant les paroissiens de plus de quatorze ans²¹⁶. Il est clair que la ville espère intégrer les habitants des villages bernois au scrutin, ce que Fribourg parvient à empêcher. Les rapports des délégués font en effet part de leur renoncement à tenir une assemblée et de l'obtention d'une prolongation des prêches pour une semaine. Le collateur du curé, l'abbaye de Payerne, est en outre invité à ne pas cesser de verser sa prébende au prêtre défroqué, devenu pasteur.

Les efforts des Bernois à Kerzers vont de pair avec ceux déployés dans le chef-lieu du bailliage. À Morat, un *Plus* est organisé sous la supervision des Bernois Naegeli et Noll, des Fribourgeois Voegeli et Tossis²¹⁷. Le 7 janvier 1530, la messe est abolie et Berne peut s'employer à envoyer des prédicateurs dans le reste du territoire. Son Conseil ordonne à l'un de ses ministres itinérants maîtrisant le français de se rendre à Morat dès le 22 janvier 1530. Le 31 janvier, Berne doit rappeler à Guillaume Farel, puisque c'est de lui qu'il s'agit, de ne pas aller prêcher dans la paroisse de Môtiers ou celle de Meyriez si les fidèles ne l'ont pas appelé à

²¹⁴ Seconde paix nationale entre Zürich et les cinq cantons. *EA* IV 1b, article 2, 1568. Celle-ci reconnaît certes, hormis pour certains territoires qui sont exclus du traité (Bremgarten, Mellingen ou les *Freie Ämter*), que les paroisses ayant introduit l'Évangile disposent du droit de rester à la foi qu'ils ont choisies, en sous-entendant leur passage à la Réforme. Mais l'espoir de les faire revenir aux sept sacrements, à la célébration de la sainte messe et des cérémonies se repère aisément, notamment parce que l'article oppose la « nüwen glouben » à la « alten waren christlichen glauben ».

²¹⁵ *Entwurf zu einer Schrift der Prädikanten von Zürich, Bern, Basel und Strassburg an die V Orte* : « wie mit einhälligheyt kleine ding grooss werdend und mit zwytracht widrumb zergond ». *Z* VI.3, n° 168, p. 307. Pour un développement sur ces formules d'unanimité, d'*Einstimmigkeit* et *Einhelligkeit*, F. Elsener, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips », art. cit., p. 83.

²¹⁶ *Actensammlung* II, n° 1014, p. 395 sq.

²¹⁷ *Actensammlung* II, n° 1039, p. 408 et n° 1070a, p. 420. La petite cité passe à la Réforme entre le 4 janvier et le 20 janvier 1530.

la majorité des voix. L'autorité civile insiste donc pour encadrer le processus, en invitant son principal pasteur à ne pas tenir d'assemblée improvisée et à attendre l'autorisation du magistrat²¹⁸.

Si Berne en appelle officiellement au strict respect des clauses de la *Landfrieden*, qu'elle réfrène l'ardeur de Farel dans une posture d'apaisement, la république entend bien manœuvrer en faveur des principes zwingliens et de ses intérêts²¹⁹. Comme l'avoyer de Morat est fribourgeois et que les appels en justice se portent devant le Conseil de Berne, des procès ou conflits juridiques lui permettent d'offrir une tribune aux prédicateurs réformés pour convaincre les fidèles des paroisses encore catholiques²²⁰. Présents à Morat pour y répartir les biens ecclésiastiques en février, les représentants des deux cantons reçoivent des paroissiens de Môtiers qui demandent autorisation de faire un *Plus*. Sans vraiment laisser le choix à Fribourg, Berne donne son accord pour la tenue d'une assemblée et y dépêche ses députés, qui constatent que l'Évangile est adopté dès le début du mois de mars 1530²²¹.

Ce passage quasiment sans accroc est rare. Pour Kerzers, c'est en répétant à Fribourg son inquiétude sur les troubles qu'elle ne parviendrait pas à apaiser que Berne place son espoir dans l'envoi d'une délégation des deux cantons ayant mission d'entendre les griefs et de trancher les oppositions sur la répartition des biens d'Église. L'abbaye de Payerne bloque en effet la prébende du curé acquis à la Réforme, dont Berne exige le versement²²². Un va-et-vient démarre et plusieurs assemblées sont prorogées²²³, tout en maintenant les prédications qui préparent le basculement escompté par Berne²²⁴. Finalement, sa résilience vient à bout de la résistance de Fribourg : si les paroissiens de Gurbrü et Golaten sont exclus d'une éventuelle votation, les Fribourgeois cèdent pour le village de Wileroltigen²²⁵, ce qui suffit visiblement aux Bernois. En avril 1530²²⁶, ils indiquent qu'une délégation y présidera une assemblée qui, avec ou sans les Fribourgeois, aura cette fois bien lieu²²⁷.

²¹⁸ Sur ce personnage essentiel à la circulation des idées évangéliques entre Suisse et France, la biographie encore inégalee et publiée en 1930, *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle, op. cit.* Voir également l'analyse acide qu'en fait l'abbé Victor Carrière, « Guillaume Farel propagandiste de la Réformation », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1934, vol. 20, n° 86, p. 37-78 ; *Actensammlung* II, n° 1102, p. 431.

²¹⁹ *Actensammlung* II, n° 1092, p. 425 sq. et n° 1112, p. 434 sq.

²²⁰ *Actensammlung* II, n° 1109, p. 433 sq.

²²¹ Sur les événements du mois de février, *EA* IV 1b, n° 271, p. 543 sq.

²²² *Actensammlung* II, n° 1036, p. 407.

²²³ *Actensammlung* II, n° 1070, p. 420.

²²⁴ Y. Krumenacker et J. Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones », art. cit., p. 20-21. Sur le peu de pénétration de la loi écrite en Suisse et la faible attention portée au droit romain, cf. T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 127 sq.

²²⁵ *Actensammlung* II, n° 1083, p. 423.

²²⁶ *Actensammlung* II, n° 1196, p. 470 et n° 1200, p. 471 sq.

²²⁷ *Actensammlung* II, n° 1248, 499 sq.

Après l'abolition de la messe à Kerzers le 10 avril²²⁸, c'est à Meyriez que l'ordre public est invoqué pour consacrer le passage. Berne y exploite les insultes proférées par un curé contre leurs Excellences et contre Farel. Le 23 avril, les seigneurs de Berne annoncent mener l'enquête après que le prédicant ait été accusé de piétiner l'hostie²²⁹. Surtout, après plusieurs tentatives infructueuses, elle tente un nouveau *Plus*²³⁰. Le 17 mai 1530, est envoyée une délégation, qui constate l'abandon des cérémonies lors d'une assemblée le 22 mai.

La *Landfrieden* peut ainsi être brandie dans le cadre d'une variété de conflits dans lesquels Berne s'implique plus subtilement que Zurich²³¹, en prenant couramment une posture d'arbitre et de médiateur²³². Certes, Berne veut éviter que Zurich ne s'oppose frontalement à des *Plus* en sa défaveur, mais la gestion de querelles de tiers lui permet de faire progresser la cause partagée par les deux cités²³³. Aux alliés et combourgeois, les seigneurs bernois présentent les *Plus* comme solution optimale pour prévenir les troubles qui, souvent, sont suscités par des prédicants dépêchés et protégés par eux-mêmes. Pour justifier leur arrivée, Berne s'appuie sur ses droits de collature, sur l'octroi de bénéfice, ses droits de juridictions temporelles et ecclésiastiques et ses alliances²³⁴. Traitée par l'historiographie, la progression de la Réforme à Soleure ressort de ces éléments²³⁵. On ne reviendra donc pas sur les raisons qui y mènent le Conseil à consulter deux fois les paroisses de la campagne pour évaluer les partisans de la Réforme et de Rome. En décembre 1529, à la suite de la publication d'un *Glaubensmandat* par le Conseil, c'est leur indécision que constate le magistrat suprême de Soleure²³⁶. Le flou qui règne à la campagne est

²²⁸ *Actensammlung* II, n° 1258, p. 504.

²²⁹ *Actensammlung* II, n° 1261, p. 504.

²³⁰ *Actensammlung* II, n° 1248, 499 sq.

²³¹ *EA* IV 1b, n° 235, p. 468 sq.

²³² *EA* IV 1b, n° 247f, p. 494 sq. ; *Actensammlung* II, n° 1040, p. 408 sq.

²³³ *EA* IV 1b, n° 257, p. 527. *Actensammlung* II, n° 1138, p. 447.

²³⁴ Sur l'importance des droits de patronage dans la progression de la Réforme, cf. P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit., p. 96 sqq. Voir également annexes fig. 2 et 3.

²³⁵ Rudolf Steck, « Berchtold Hallers Reformationsversuch in Solothurn », *Blätter für bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde*, 1907, vol. 3, n° 4, p. 241-263 ; Lukas Rüedy, « Die Reformation in Solothurn », *Jahrbuch für Solothurnische Geschichte*, vol. 74, Solothurn, Vogt-Schild, Habegger, 2001, p. 75-82 ; Markus Angst, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde », *Jahrbuch für Solothurnische Geschichte*, vol. 56, Olten, Walter, 1983, p. 5-30 ; Hans Haeffliger, « Die solothurnischen Volksanfragen vom Jahre 1529 über die konfessionelle Zugehörigkeit », *Jahrbuch für Solothurnische Geschichte*, vol. 11, Solothurn, Gassmann, 1938, p. 129-157.

²³⁶ Sur la difficulté de savoir si le Conseil s'adresse aux communautés villageoises ou aux paroisses, cf. H. Haeffliger, « Die solothurnischen Volksanfragen vom Jahre 1529 », art. cit., p. 139 sqq. L'auteur constate que, parmi les réponses conservées, des 47 localités à répondre, 19 sont pour la foi ancienne, 15 pour l'Évangile, alors que 13 d'entre elles laissent la décision aux autorités. Seules 28 communautés figurent dans les archives pour la seconde consultation, laissant entrevoir une répartition semblable, avec 15 communautés pour l'ancienne foi, 11 pour l'Évangile, 2 ne se prononçant pas.

le même qu'en ville, où des corporations de métier demandent des prédicants à Berne alors que d'autres s'y opposent catégoriquement. L'allié bernois offre son arbitrage au canton voisin en invoquant les clauses de la *Landfrieden*, tout en espérant une issue favorable²³⁷.

La pression que Berne déploie sur Soleure est donc diffuse. Ses droits de collature sur des paroisses soleuroises ou la haute justice qu'elle exerce sur les bailliages soleurois de Kriegstetten ou du Bucheggberg lui ont permis d'y établir des prédicateurs réformés²³⁸. Divisée entre une magistrature louvoyant et les corporations passées à la Réforme, la cité se résout à l'arbitrage²³⁹. Or, les médiatrices sont des villes évangéliques. Au moment où les paroisses sont consultées pour obtenir une vision d'ensemble des rapports confessionnels sur le territoire soleurois²⁴⁰, un délégué de Berne tente de faire de même pour la ville. Un document répertorie les catholiques et réformés de chacune des corporations²⁴¹. Parmi environ trois cents bourgeois, une faible majorité pour la foi romaine se dégage. Du point de vue bernois, l'issue d'un vote paraît donc bien trop incertaine et il semble plus judicieux de continuer les prédications sans assemblée publique et officielle.

Comme ce rituel, en associant le geste à la parole, rattache « l'ordre juridique à l'ordre divin »²⁴², Berne accorde un rôle primordial à ces scrutins qui achèvent ses campagnes d'influence. En amont de toute votation, les forces sont évaluées, les voix comptées et pesées. Il faut s'assurer, autant que faire se peut, du résultat du scrutin avant même qu'il ne soit tenu. Les allusions de prédicateurs trahissent ces ambitions, multipliant les références à l'unité et non à la division numérique, pour se rapprocher de l'unanimité plutôt que de la discorde. Les pasteurs bernois, dont Berchtold Haller, sont ainsi convaincus que l'union sera réitérée lors

²³⁷ Voir la correspondance entre le réformateur et son Conseil dans R. Steck, « Berchtold Hallers Reformationsversuch in Solothurn », art. cit., p. 245 *sqq.*

²³⁸ M. Angst, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde », art. cit., p. 6 ; H. Haeffliger, « Die solothurnischen Volksanfragen vom Jahre 1529 », art. cit., p. 134.

²³⁹ M. Angst, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde », art. cit., p. 8.

²⁴⁰ Sur les difficultés qu'éprouve le Conseil pour identifier le passage ou non d'une communauté à la Réforme, puisque les réponses varient entre la consultation du 3 décembre et celle du 30 décembre 1529, voir les tableaux suggestifs de *Ibid.*, p. 16 *sqq.* ; H. Haeffliger, « Die solothurnischen Volksanfragen vom Jahre 1529 », art. cit., p. 144-146.

²⁴¹ Un rôle reproduit dans le texte de M. Angst, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde », art. cit., p. 19 ; R. Steck, « Berchtold Hallers Reformationsversuch in Solothurn », art. cit., p. 243. Rudolf Steck indique que les Bernois estiment que 32 communes soleuroises sur 46 seraient réformées en septembre 1529. *Ibid.*, p. 242-243. La liste pour les corporations de métier donne un total de 187 « papistes » pour 151 « évangéliques ».

²⁴² Michele Luminati, « Serment », *DHS* ; Barbara Stollberg-Rilinger, *Rituale*, Frankfurt, Campus, 2013. Sur l'aspect fondamental du serment pour faire la communauté, Andreas Würzler, « À quoi sert de prêter serment en Suisse médiévale et moderne ? », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 2017, n° 44, p. 5-19.

d'une votation consensuelle destinée à faire corps, après la division temporaire de ce dernier, inséparable des résistances suscitées par le lent processus de révélation des Évangiles²⁴³.

Soleure étant un canton souverain, Berne ne peut exiger qu'il se conforme à son choix aussi directement que pour d'autres combourgeois. Dans le cas de la Neuveville, une ville franche du sud de la principauté épiscopale de Bâle, les seigneurs se montrent plus insistants. Tout en expliquant que le *Plus* que permet la *Landfrieden* est la solution au conflit local, le Conseil de Berne laisse entrevoir des menaces. Évoquant son devoir de magistrat chrétien, il intime au Conseil de la Neuveville d'annoncer la pure Parole de Dieu dans ses murs. Bien que sous obédience du prince-évêque de Bâle et soumise à l'abbé de Bellelay qui a la collation sur les paroisses de la cité, Berne fait planer l'éventualité d'un non-renouvellement de l'alliance des deux villes. La combourgeoisie temporelle implique donc l'accueil de prédicants du plus puissant des deux alliés. Si la Neuveville ne se conforme pas à Berne en matière de croyance, « sich im glauben gleichförmig zu machen »²⁴⁴, la petite cité perdra le soutien de Leurs Excellences, levier essentiel de la défense de ses intérêts contre son seigneur naturel, l'évêque de Bâle :

par nous lectres et ambassades, vous avons requesté et fraternèlement admonesté de recepvor la Parolle de Dieuz, et vous depourter et décharger de l'erreur [...] ce que en parthye avés fait, recepvant l'Évangile et permettant que la Parolle de Dieuz vous feust anuncée. De quoy sommes esté très-joileux, espérant que vous de jour en jour permettriés que sans tout obstacle en tous lieuz en vostre péroiche, feust publiée la sainte Parolle de Dieuz. Or entendons que cella n'a peust avoir lieuz, ains tousjours le doulx Jésus feult desmouré rièr la pourte, et seulement annoncé en une petite place, assavoir en la chapelle, et les abhominations de l'entechrist tousjours avancées et avoir lieuz en vostre grande esglise. De quoy avons grand regraict et tristèce. Pour autant vous prions et fraternèlement admonestons de consydéré l'affaire, et donner à Jesus-Christ nostre Saulveur, que sa Parolle soit ouye en lieuz compétans, assavoir en l'esglise paroichiale. En ce ferés vostre debvoir, et à nous grands plaisir à déservir, aydant Dieuz, auquel prions vous donner grâce de vivre selonn ses saints commandements²⁴⁵.

L'extrait le montre : le processus a commencé, mais Berne juge qu'il est entravé, que Jésus-Christ est laissé aux faubourgs. Si la cité promet d'intercéder auprès de l'abbé de Bellelay pour que le bénéfice du curé Jean de Mett, devenu pasteur, soit versé, elle attend une contrepartie par la restitution du temple principal aux réformés²⁴⁶. Le louvoiement du Conseil de ville et la résistance larvée aux exigences du puissant allié ne tiennent pas plus de quelques mois. Le 15 décembre 1530, le bailli de Nidau informe le Conseil de Berne que le vote de la

²⁴³ H. Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus »? », art. cit., p. 111.

²⁴⁴ *Actensammlung* II, n° 1498, p. 601.

²⁴⁵ *Correspondance* IV, n° 311a, p. 445 sq. ; *Actensammlung* II, n° 1648, p. 660.

²⁴⁶ *Actensammlung* II, n° 1189, p. 752.

Neuveville a abouti à une majorité de 24 voix pour la réformation de Berne²⁴⁷. Le passage est acté et l'abbé de Bellelay laisse les autorités locales octroyer son salaire à Jean de Mett²⁴⁸.

L'abbé de Bellelay et l'évêque de Bâle connaissent des mésaventures similaires dans la Prévôté de Moutier-Grandval, une seigneurie administrée par les chanoines du chapitre Saint-Randoald. Le 5 juin 1530, les paroissiens du village de Tavannes remercient Berne, qui leur a envoyé « ung prêcheurs pour nous dénoncer la saint Évangile de Dieu, laquelle nous avons receu et volons vivre à icelle ». Après avoir demandé à Berne d'examiner Claude de Glautinis, ils demandent protection, ne doutant pas « que nous fussions déplaysir à *Monsr de Balle* et ausy à *Monsieur de Ballelay*, qui est collateur de nostre parroche »²⁴⁹. Berne s'assure donc que le passage s'opère sans heurts, rappelant aux villageois de continuer de payer les dîmes au chapitre de Moutier, puisque la république exige des moines qu'ils entretiennent le pasteur²⁵⁰. Depuis ce village, les réformés se confrontent au clergé du reste de la vallée. Les conflits habituels démarrent alors, rapportés au Conseil par le bailli de Nidau : emprisonnement du prédicateur Henri Pourcellet, rumeurs d'expéditions punitives contre les chanoines de Moutier, obligation de faire dire la messe à un ministre, accusations de destruction d'une croix par Farel²⁵¹. Ces querelles entretiennent un climat qui prépare les consciences à la votation que Berne décide d'encadrer dans chaque paroisse du ressort de la seigneurie combourgeoise.

Dans la vallée de Moutier, c'est en janvier 1531 que Berne juge que les fidèles ont suffisamment « ouy la Parole » pour se prononcer. Du 19 au 22 janvier, une délégation est chargée de faire « accepter le Saint Évangile [aux] bons voisins et bourgeois » de Court, Malleray, Corban, Courrendlin, Sornetan et Moutier²⁵². Sous la supervision des conseillers de la république, tous les villages basculent. Pour la ville de Moutier, il faut attendre le 13 mars et une délégation informant « que nous voullons vivres d'icy en avant bons esvangellistes comme vous et vos alliés et bons bourgeois »²⁵³. Selon le mécanisme éprouvé et résultant du *Folgepflicht*, Berne intime aux chanoines de se plier au choix du reste de la vallée. Après des

²⁴⁷ *Actensammlung* II, n° 1933, p. 775 : « vogt zu Nidouw hat anzöugt, dass die zu Nüwenstatt die mess abgemeret ; umb xxiiii man ists das mer gsin ; ouch habint sy min herren petten, inen ir reformation zuozeschicken ».

²⁴⁸ *Actensammlung* II, n° 1961, p. 785.

²⁴⁹ *Correspondance* II, n° 292, p. 251 *sqq.* Cité dans Collectif, *Guillaume Farel, op. cit.*, p. 202 ; *Actensammlung* II, n° 1360, p. 541. Sur l'importance de Tavannes dans l'introduction de la Réforme dans la vallée de Moutier-Grandval, M. Aberle et O. Christin, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique », art. cit., p. 24-30.

²⁵⁰ « *cum Evangelium nobis non carnalem, sed spiritualement libertatem exhibeat* ». *Correspondance* II, n° 313, p. 285 *sq.*

²⁵¹ M. Aberle et O. Christin, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique », art. cit., p. 25 *sq.*

²⁵² *Correspondance* II, n° 320, p. 301. Voir également *Correspondance* II, n° 325, p. 308 *sqq.*

²⁵³ *Correspondance* II, n° 330, p. 320.

menaces et diverses exigences, Berne laisse s'exprimer le ressentiment populaire contre la collégiale, attaquée le 15 juillet 1531.

Ces exemples montrent que la *Landfrieden* de 1529 est un accélérateur au service d'espoirs de réunion séculière et spirituelle, ritualisée autour d'une foi commune. Certes, la contrainte physique est repoussée par les protagonistes, qui lui préfèrent des canaux détournés tels que droits de collature, blocages de bénéfices, entrelacs juridictionnels, procès, disputes, emprisonnements et, en fin de compte, de nombreuses votations²⁵⁴. L'objectif reste de privilégier, en s'appuyant sur des usages coutumiers, la résolution consensuelle d'un conflit en minimisant la discorde par une unanimité même simulée, une manifestation d'unité que le *Folgepflicht* doit rendre possible²⁵⁵.

Lorsque la ville de Berne soutient celle de Bienne dans ses différends avec Guillemette de Vergy dans la seigneurie de Valangin²⁵⁶, quand les seigneurs bernois encouragent le passage du comté de Neuchâtel à la Réforme, c'est cette réunion autour de l'Évangile comme bien commun que tentent sincèrement d'opérer ces magistrats. La doctrine zwinglienne leur a donné pour devoir de conserver l'unité par une bonne nouvelle à annoncer partout où ils le peuvent. Le paradoxe revient à faire de la principale cause de la discorde – le pur Évangile – son seul remède. Plusieurs prédicants des villes de Zurich, Berne, Bâle et Strasbourg l'évoquent lorsqu'ils exhortent les cantons catholiques à les laisser librement présenter la Parole pour conclure les divisions :

La cause de la discorde actuelle n'est rien d'autre que l'intérêt particulier ; depuis le début du monde, il n'a pas seulement renversé tous les empires, mais aussi la paisible paix du paradis. Et même si l'on n'arrive pas à abandonner l'intérêt particulier, l'amour pour le bien commun reste toujours plus grand que pour le particulier. On oublie ce bien commun car il est une qualité divine, un droit de Dieu. Car Dieu [offre gratuitement sa grâce] par amour pour le bien commun. Ainsi celui qui protège le bien commun parmi les hommes, il protège aussi son intérêt personnel. Car qui est sûr parmi les siens s'il ne s'il ne considère l'administration commune avec en tête la prospérité du bien commun, pour ainsi préserver les bien particuliers ? Or comme le bien commun est une qualité divine, il est donc nécessaire que Dieu puisse se révéler à nous, si l'on souhaite connaître sa volonté. Et l'on ne peut apprendre cette volonté nulle part d'autre que dans sa Parole²⁵⁷.

²⁵⁴ M. Aberle et O. Christin, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique (1520-1540) », art. cit., p. 28-29.

²⁵⁵ O. Christin, « À quoi sert de voter », art. cit., p. 22 ; B. Stollberg-Rilinger, « Rituelle des Konsenses », art. cit.

²⁵⁶ *Correspondance* II, n° 326, p. 310 sqq.

²⁵⁷ « Nun ist aber die ursach des zwytrachts nützig anders weder eigener nutz ; der hatt von anfang der welt har nit allein alle rych, sunder ouch die ruewigen fröid des paradises umbkert. Und mag aber der eigen nutz nit verlassen werden, es sye dann die liebe des gemeinen nutzes grösser dann des eignen. Gemeinen nutz hatt nieman lieb, denn der die ard und eigenschafft gottes hatt. Der hatt alle gschöpften der gantzen welt so lieb, das er in allen versehen tuot one alles widergelten ; [...] dann welcher by den menschen den gemeinen nutz schirmt, der hatt den eignen nutz beschirmt ; dann wer ist by dem synen sicher, wenn nit das gemein regiment mit wolstand des gemeinen nutzes die besundren gueter schirmt ? So aber der gemein nutz ein eigenschafft gottes ist, so ist ye von nöten, das

C'est en se réclamant de leur bien commun de chrétiens et combourgeois que les Bernois s'impliquent dans les troubles que les prêches de Farel ont suscités dans la ville de Neuchâtel. Aux fins de garantir l'ordre public en le fondant sur une paix sincère, en phase avec la justice divine, Berne offre un appui aux Quatre-Ministres de la cité alliée. Contre le poison de l'intérêt particulier que dénonce Zwingli²⁵⁸, Berne s'engage dès la fin de l'année 1529, demandant justice après qu'un moine ait publiquement insulté la foi des Bernois dans les rues de Neuchâtel. Ce procès permet aux seigneurs d'exhorter les Quatre-Ministres de laisser Farel prêcher librement et plusieurs délégations sont présentes pour protéger les ministres de Jeanne de Hochberg et son gouverneur Georges de Rive²⁵⁹. Or, la volonté de la comtesse de punir les auteurs du saccage de la collégiale justifie la modération d'une assemblée publique par les ambassadeurs bernois²⁶⁰.

Arbitres des troubles de Neuchâtel dont ils sont indirectement juge et partie, les Bernois proposent aux bourgeois de se prononcer eux-mêmes, en présence du gouverneur, des Conseils, des Quatre-Ministres et en vertu des clauses d'une *Landfrieden* qu'ils étendent aux alliés. Le 4 novembre 1530, les conseillers bernois affirment que leur présence ne sert qu'à apaiser les heurts ayant fait suite à la destruction et de créer les conditions d'une paix véritable. Ils précisent que, la coexistence n'apportant pas le repos des consciences, les Neuchâtelois doivent faire un choix qui refermera la situation ouverte avec les prédications de Farel plus tôt dans l'année²⁶¹.

Comme pour la Neuveville quelques semaines plus tard, c'est la Parole de Dieu qui l'emporte avec une courte avance de dix-huit voix. Malgré cette absence d'unanimité, c'est la réunion autour de l'Évangile dont l'on témoigne et qui devrait permettre l'établissement d'une paix véritablement chrétienne. L'union temporelle et spirituelle de la communauté de Neuchâtel est rejouée autour de la foi évangélique pour laquelle s'exprime – du moins officiellement – un consentement public et commun²⁶². Le territoire correspondant à l'actuelle Suisse romande voit

man gottes erkanntnus hab, wil man sin ard und willen erlernen. Nun kan man sinen willen nienert weder in sinem wort erlernen », Z VI.3, n° 168, p. 309.

²⁵⁸ Z VI.5, n° 182 p. 243 : « das aller gwalt und macht von gott dem herren ggeben wirt zuo enthaltung des rechten, fridens und wolfart aller menschen, und sol desshalb jetwedre statt gott und das recht vor allen dingen achten, und so man das glychlich tuot, wirt allweg einhälligheyt funden. Zum andren : warnemen, das eigner nutz ünd eer ein giffit sind aller frundschaftt und gsellschafft, desshalb man zuo aller zyt gedencken, das der einen statt wolfart ouch der andren wollfart ist ».

²⁵⁹ Récit du gouverneur Georges de Rive à la comtesse de Neuchâtel dans *Correspondance* II, n° 317, p. 292 *sqq.* ; Un rapport de Wildermuth à Berne, une année avant le passage de Neuchâtel à la Réforme dans *Actensammlung* II, n° 962, p. 377.

²⁶⁰ Délégation de la comtesse de Neuchâtel à Berne dans *Actensammlung* II, n° 1801, p. 711.

²⁶¹ EA IV 1b, n° 426, p. 832 *sqq.*

²⁶² Pierre Viret, *Des actes des vrais successeurs de Jesus Christ et des ses Apostres, & des apostats de l'Eglise Papale : contenans La difference & conference de la sainte Cene de nostre Seigneur, & de la Messe. Item, La naissance, le bastiment & la consommation de la Messe, & de la Papauté, & du mystere de l'Antechrist*, Genève, Jean Girard, 1554.

alors plusieurs prédicateurs y promouvoir la loi de Dieu en s'emparant des propositions zwingliennes et en les étendant au contexte large de la chrétienté et du royaume de France voisin.

b. Entre ligues et royaume

Alors que l'expansion réformée vers l'est est bloquée par la défaite de Zurich et la paix de 1531, c'est en Suisse occidentale que se manifestent, entre 1530 et 1560, les exigences d'alliance entre justice divine et humaine, soutenues par Berne. La pensée de Zwingli a traduit des rapports sociaux préexistants, qu'elle a combinés avec la promotion d'une société où l'équilibre entre les deux justices est rétabli par les « maîtres d'école » entretenant les « bergers » portant la Parole. Plusieurs prédicateurs itinérants de langue romane, mandatés par Berne, s'approprient ces conceptions. Ils recherchent également cette synthèse entre obéissance à Dieu et lois humaines et la proposent aux dirigeants des communautés de Suisse romande. Tout en pouvant s'exporter à des contextes et espaces divers, leurs exigences ont posé des défis pratiques que Berne, après Zurich, expérimente aussi dans ces contrées. Les relations parfois difficiles entre Farel et les seigneurs de Berne ne sont ainsi que le plus connu des enjeux complexes auxquels se confrontent les magistrats suprêmes de cette république sur une ligne de crête, entre conservation de la paix temporelle et protection de ministres servant des ambitions prophétiques²⁶³. Le sacerdoce universel des croyants, « tous prêtres par leur baptême », conduit paradoxalement à une amplification du rôle de l'autorité civile supervisant l'annonce de la Parole, mais aussi à leur surveillance morale par des pasteurs parfois prompts à des initiatives personnelles hasardeuses²⁶⁴.

On le remarque avec une lettre qu'Alexandre le Bel, pasteur français de Court et Moutier, envoie aux seigneurs de Berne en juillet 1531. Quelques mois après le passage à la Réforme des communautés du sud de la vallée de Moutier, le Bel évoque sa récente venue dans un village situé plus au nord, à la limite de la seigneurie de Moutier-Grandval et de celle de Delémont. Selon le pasteur, son arrivée à Mervelier était conforme au droit, « suivant le mandement que m'avés donné pour annoncer la Parole de Dieu par toutes vos terres »²⁶⁵. La lettre de recommandation que Berne donne à ses prédicants est interprétée dans un sens salubre, car le

²⁶³ L'historienne Danièle Tosato-Rigo précise que, lors du synode de Berne de 1532, les pasteurs reconnaissent formellement ce mandat aux autorités laïques et la nécessité de s'appuyer sur leurs mandats pour favoriser l'annonce de la Parole de Dieu. D. Tosato-Rigo, « Magistrat chrétien et absolutisme républicain », art. cit., p. 138.

²⁶⁴ J.-P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 10 ; Y. Krumenacker, « L'Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande, traité religieux ou politique ? », art. cit., p. 39.

²⁶⁵ *Correspondance* II, n° 349, p. 353 sq. ; Marc Aberle, « Cantonner la France : la circulation du modèle politique de Suisse au cours des guerres de Religion », *Traverse. Revue d'histoire*, 2019, n° 1, p. 34-46.

Bel souligne avoir porté la Parole « pour le salut du peuple, en leur annonçant rémission des péchés en Jésus-Christ : laquelle chose asee, ont recheut la Parolle, délaissant les ydolatrie ».

Sans le dire directement, c'est à un *Plus* qu'a procédé Alexandre le Bel. Il poursuit en effet en indiquant le nombre de onze fidèles ayant reçu la Parole contre cinq qui « n'en ont point voulu estre ». Certes, le Bel souligne s'être rendu à Mervelier pour y protéger les seize « pouvres fidelles » des persécutions des ministres « tyranniques papistiques de Delémont ». Or, s'il demande à Berne de garantir le scrutin, les seigneurs sont embarrassés. Personne ne semble avoir requis la présence du ministre et la votation n'a pas été encadrée par un ambassadeur, le pasteur l'ayant tenue de sa propre autorité. Alors que Berne doit réfréner les ardeurs du prédicateur le Bel, ce dernier appréhende moins le *Plus* comme outil institutionnel que comme rite de passage à la véritable loi divine, en tant que l'union réitérée de la communauté locale, après la révélation de l'Écriture et rémission des péchés par la foi seule, ainsi que le dévoile son lexique proche de *l'Expositio fidei* zwinglienne²⁶⁶.

Au nord de la Prévôté, soit à Mervelier, Corban et Courrendlin, Berne n'est pas en mesure d'empêcher le rétablissement de la messe en 1532. La république y parvient dans les communautés qu'elle administre avec Fribourg, grâce à des ordonnances de janvier 1532. Issues d'un arbitrage dû aux troubles confessionnels dans le bailliage d'Orbe-Echallens, elles jouent sur des ambiguïtés similaires à celles de la première paix nationale²⁶⁷. Berne exploite en outre ses alliances pour exiger des partenaires, après avoir accueilli ses prédicateurs, de se conformer à elle en manifestant publiquement et communément leur désir de vivre sous la loi évangélique. Le 21 mai 1536, l'assemblée des bourgeois et des Conseils de Genève suit ces intentions. Les usages des Suisses ou de Berne n'expliquent pas ce vote : c'est en vertu de la coutume de cette ville impériale²⁶⁸, émancipée de son prince-évêque et de l'influence du duché de Savoie adjacent, que s'inscrit le tenue de ce Conseil général²⁶⁹. L'esprit qui commande à cette réunion des citoyens et bourgeois reste cependant le même que pour Mervelier, Morat, la Neuveville, Meyriez ou Neuchâtel : manifester symboliquement l'union autour de l'Évangile purgé des traditions humaines, exprimer consensuellement le désir de la communauté temporelle de vivre sous la loi de Dieu, participer de « la refondation sacrale du consensus en

²⁶⁶ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 71-72.

²⁶⁷ Christian Grosse, « Coexister après la Réforme : simultaneum et négociation des frontières confessionnelles dans le bailliage d'Orbe-Echallens (XVI^e-XVIII^e siècle) » dans Simon Buttica et Christian Grosse (éd.), *Unité et diversité des Réformes. Du XVI^e siècle à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 107-149.

²⁶⁸ Sur les différences entre villes libres – émancipées d'un évêque disposant de l'immédiateté impériale – et les villes d'Empire dont la charte de privilèges est confirmée par l'Empereur, T. Maissen, « Zum politischen Selbstverständnis der Basler Eliten », art. cit., p. 22.

²⁶⁹ Sur les débuts de l'indépendance de la seigneurie de Genève, cf. T. Maissen, « Vers la République souveraine », art. cit., p. 4 *sqq.*

faisant de l'adhésion politique une obligation religieuse et du choix religieux une question politique »²⁷⁰.

Le vote unanime des Genevois fait aboutir un processus entamé près de quatre ans plus tôt. Il relève des efforts des prédicateurs à s'être rendus dans la cité, les Français Guillaume Farel, Antoine Froment, Antoine Saunier, le Vaudois Pierre Viret. Farel a obtenu des instances dirigeantes de la seigneurie la convocation exceptionnelle du Conseil général pour ratifier le passage à l'Évangile. Il est donc en totale adéquation avec les aspirations à l'union locale de Zwingli, qui la recommandait par exemple à la ville de Rapperswil quelques mois avant sa mort²⁷¹. Le 21 mai 1536, les bourgeois réunis en corps doivent consentir à la loi, prouver une adhésion personnelle à la Réforme par un témoignage commun. Les circonstances favorisent l'événement, puisque Berne vient de s'emparer des territoires savoyards attenants, dont le pays de Vaud, au titre de secourir la seigneurie combourgeoise :

Jouxte la resolution du conseil ordinaire, est esté assemblé le General au son de la clouche et à la trompette, ainsy qu'est de coustume. Et par la voye de monsieur Claude Savoye, premier syndicque, est proposé l'arrest du conseil ordinaire et de Deux Centz touchant le mode de vivre. Et après ce, [à] aulte voix est esté demandé s'il y avoit aulcungs qui sceusse et volisse dire quelque chose contre la parolle et la doctrine que nous est en ceste cité precchee, qu'il le dyent et à scavoer si trestous veulent pas vivre selon l'evangille et la parolle de Dieu, ainsy que dempuys l'abolition des messes nous est esté presché et se presche tous les jours, sans plus aspirer ny vouloir messes, ymaiges, ydoles ny aultres abusions papalles, quelles qu'elles soyent. Sur quoy, sans point d'aulte voix qu'une mesme, est esté generalmente arrêté et par elevation des mains en l'air conclud, et à Dieu promys et juré, que trestous unanimement, à l'ayde de Dieu, volons vivre en ceste sainte loix evangellicque et parolle de Dieu, ainsyn qu'elle nous est annuncée, veuillans delaisser toutes messes et aultres seremonies et abusions papales, ymaiges et ydoles, et tout ce que cela porroit toucher, vivre en union et obeissance de justice²⁷².

Cet extrait des registres du Conseil synthétise admirablement les enjeux qui sous-tendent la résolution de vivre unanimement selon l'Évangile²⁷³. On les retrouve dans plusieurs textes rédigés en Suisse occidentale et, surtout, dans les conceptions de théologiens qui préconisent ces réunions symboliques en considérant aussi la France voisine.

²⁷⁰ O. Christin, « Sortir des guerres de Religion », art. cit., p. 35.

²⁷¹ Z VI.4, n° 179, p. 185 *sqq.*

²⁷² AEG RC 29 fol. 112^{ro} – 112^{vo}. Voir la transcription, reprise ici, Christian Grosse et al. (éd.), *Côté chaire, côté rue. L'impact de la Réforme sur la vie quotidienne à Genève (1517-1617)*, Genève, La Baconnière, 2018, p. 23-27. Christian Grosse, *Les rituels de la Cène : le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2008, p. 428 ; SDS GE II, p. 312 *sq.*

²⁷³ R.M. Kingdon, « The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas », art. cit., p. 91 ; Sur la primauté de la *lex evangelica*, H.R. Schmidt, « Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang », art. cit., p. 131.

S'unir autour de l'Évangile

À Genève, la coordination entre les Conseils restreints et les seigneurs de Berne a été indispensable au processus de révélation de la Parole. Comme en Suisse, le magistrat de Genève est un maillon essentiel, qui montre « combien l'ancrage de la Réforme [doit] passer par le contrôle des organes de la vie municipale »²⁷⁴. Or, si l'autorité civile est chargée de garantir les prédications et de favoriser ainsi le salut personnel des fidèles, l'adhésion publique à un nouveau mode de vivre suppose l'obéissance à l'autorité locale, titulaire du glaive de justice humaine. C'est qu'en s'adressant directement au *gemeiner Mann* et en subissant rapidement des accusations de sédition, les principes zwingliens ont effleuré des questions ayant trait à la relation entre les sujets et l'autorité²⁷⁵. Cette interrogation stimule la réflexion sur les régimes de gouvernement.

On trouve l'expression de cette tension entre révélation de l'Écriture par le bas, à un niveau communautaire, et inquiétude pour l'autorité supérieure dans certains écrits tardifs de Zwingli. Ses opposants assortissent à l'apparent bouleversement des traditions que charrie la doctrine évangélique – en émergeant des demandes de paroissiens – l'accusation que cette adhésion du commun populaire à l'Évangile affaiblirait toute autorité. On l'a vu, Zwingli est loin de recommander un tel renversement social, qui représenterait une menace séculière résultant presque machinalement de l'importance qu'il accorde au consentement à la doctrine par toute la communauté des fidèles participant activement des destinées de la chrétienté. Cette participation se joue plutôt dans un champ purement spirituel, et Zwingli n'aurait aucun intérêt à contester une autorité dont dépend le succès de ses projets de rénovation ecclésiastique. Cela ne l'empêche pas de souligner les difficultés, dans le monde « charnel » d'ici-bas, à trouver l'adéquation entre équilibre des régimes séculiers et ouverture à la Parole. La source de ces contrariétés, Zwingli la voit dans l'action du diable, « aucteur & inventeur de mal [qui] s'efforce toujours de esteindre en herbe la bonne semence »²⁷⁶. Parmi les séides du malin, il compte l'« infection des Catabaptistes [qui] se leve & pulule principalement la ou la pure & sincere doctrine de Christ est annoncee »²⁷⁷. Cela, Zwingli l'explique dans l'épître d'une *Expositio fidei*

²⁷⁴ Serge Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France » dans Daniel Bolliger et al. (éd.), *Jean Calvin : les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 180.

²⁷⁵ Voir la définition qu'en donne Christine de Pisan, isolant le clergé, les bourgeois et les marchands puis le commun, « comme gens de mestier et laboueurs ». Cité par Bernard Chevalier, *Les bonnes villes de France du XIV^e au XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1982, p. 66.

²⁷⁶ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 3

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 99

qu'il rédige quelques mois avant sa mort. En 1531, il veut convaincre le roi de France que le pur Évangile ne rendrait pas ses sujets désobéissants²⁷⁸.

Magistrat suprême, le roi est appelé à soutenir la rénovation ecclésiastique pour asseoir les bases du gouvernement temporel par « la belle, claire, et lumineuse face de verité [...] exposees a la cognoissance dun chascun »²⁷⁹. Cette *Brieve & claire exposition*, une traduction parue à Genève quelques années plus tard, doit ainsi éclairer « que cest que de la foy & de la vraye religion ». En plus de faire œuvre pédagogique, il s'agit de répliquer à « ceux qui calunnient la foy, & vont diffamant la predication de Levangile : & par ainsi il offre a tous les Roys & Princes chrestiens une parfaicte deffense de la foy & Religion chrestienne »²⁸⁰. Zwingli souligne que ceux qui rapprochent la doctrine évangélique des erreurs des radicaux refusant l'autorité sont des calomniateurs. Accusé de mettre « la religion chrestienne soubz le pied, que nous desprisons l'auctorité & majesté des Roys, & le saint office des Magistratz », le théologien veut plutôt présenter

la fontaine et source de nostre foy, les loix & coustumes de noz eglises, l'honneur aussi et reverence que nous portons aux princes (comme selon nostre pouvoir nous exposerons:) je te supplie de vouloir en conscience donner jugement, silz y procedent sincerement, purement, & selon la verité²⁸¹.

En rédigeant une profession de foi, Zwingli livre son propre éclairage apologétique sur la relation des réformés de Suisse à l'autorité. Les chapitres sur le magistrat, incontournables dans ces confessions de foi et généralement placés en fin d'ouvrage, sont directement destinés à convaincre les autorités laïques de l'innocuité sociale des adhérents aux principes évangéliques²⁸². Zwingli octroie une portée large à ces préceptes : « en quelque royaume ou nation qu'ilz habitent [font] toutes choses, pour la conservation & garde de la paix, & tranquillité Chrestienne [pour] en toutes ces choses & semblables, entierement obeir aux loix

²⁷⁸ L'adresse au lecteur, par le traducteur, indique que Zwingli est mort depuis cinq ans. Et ce alors que la date de publication de l'imprimé, sur la page de titre, garde la date de 1539. En 1536, dans la première version de son *Institution chrétienne*, Jean Calvin a une intention parfaitement similaire en dédiant son épître au roi de France et en y défendant ses coreligionnaires de ne pas être séditionnels. Cf. Y. Krumenacker, « La démocratie chez Calvin et ses héritiers », art. cit. ; H. Bost, « Théories et pratiques politiques des protestants », art. cit., p. 14. Voir également Heinrich Bullinger, *La perfection des Chrestiens. Demonstration faite au Roy de France, Henry deuxiesme de ce nom, Roy treschretien et trespuissant*, s.l., s.n., 1552.

²⁷⁹ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 4

²⁸⁰ *Ibid.*, adresse au lecteur, p. 2. Martin Sallmann insiste sur ce caractère apologétique de toute la production littéraire de Zwingli, « effet de ses multiples combats ». Martin Sallmann, « Zwinglianisme », *DHS*.

²⁸¹ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 5 ; H. Zwingli, « Exposition de la foi chrétienne (1531) », art. cit., p. 194.

²⁸² Naïma Ghermani, « Confession » dans Olivier Christin et Marion Deschamp (éd.), *Dictionnaire des concepts nomades*, Paris, Métailié, 2010, p. 117-132 ; Olivier Christin, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne, XVI^e-XVII^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

publiques »²⁸³. Comme dans son traité sur les deux justices, Zwingli rappelle le concours de l'autorité à une réformation, sans empiéter sur ce qui est du ressort des « choses Divines ». En invitant les fidèles à prier pour tous les princes de ce monde, il se désolidarise des radicaux qui postulent « que toutes choses doibvent estre communes [ou] abolir les loix »²⁸⁴. La nature de l'Église étant double – invisible et visible – les magistrats sont un pan essentiel de l'administration de ses manifestations locales et terrestres. Seul le glaive séculier permet de trier entre les croyants sincères et ceux qui résistent à la vérité :

il est de besoing qu'il y ayt des Magistratz, & administrateurs de justice, soit par princes ou par les principaulx des villes : pour reprimer, & corriger ceux qui sabandonnent a forfaitz & malefices. Car pour certain, ilz ne portent pas le glaive sans raison [...] Leglise sans Magistrat, est mutilee & imparfaicte. Il sen fault beaucoup donc, Roy tresdebonnaire, que nous fuyons les Magistratz, ou que soyons dopinion de les tollir & abolir (comme aucuns nous mettent sus) que mesmement, nous enseignons iceux Magistratz estre necessaires a la perfection, & accomplissement du corps de Leglise. Mais escoute, Sire, en peu de motz ce que nous en enseignons²⁸⁵

La *Brieve & claire exposition de la foy* vise trois objectifs concomitants²⁸⁶. Premièrement, délivrer la preuve indiscutable de la compatibilité des principes évangéliques avec la paix sociale grâce, en définitive, au renouveau qu'ils octroient universellement à la chrétienté²⁸⁷. C'est dans ce sens qu'il demande à François I^{er} d'avoir le courage de suivre la Parole en rompant avec Rome, ainsi que l'ont fait ces « gens destrange nation, alliez avec toy »²⁸⁸. Présenter « lestat daucuns qui ont receut Levangile en germanie, linnocence des villes, l'esjouyssance & la constance dicelles » est important pour que le roi de France, allié de la plupart des cantons depuis 1521, assortisse l'accord d'une adhésion à l'Évangile : « lors par le fruit que tu y verroys estre faict, & produict, tu diroys : je ne doubte point que ce qui est icy desja faict, ne soit de Dieu »²⁸⁹.

Deuxièmement, la confession de foi doit rappeler ses devoirs à chaque maître d'école des « villes de la cité Chrestienne »²⁹⁰. Le ton parfois comminatoire et menaçant de Zwingli,

²⁸³ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 71. Sur le concept encore plastique de nation comme cercle de sociabilité autant que, dans la Suisse du XVI^e siècle et pour les humanistes helvétiques, de *Gemeinschaftsgefühl*, T. Maissen, « Ein « helvetisch Alpenvolck » », art. cit., p. 70 sqq.

²⁸⁴ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 96.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 65. H. Zwingli, « Exposition de la foi chrétienne (1531) », art. cit., p. 183-184.

²⁸⁶ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., adresse au lecteur, p. 2.

²⁸⁷ H.R. Schmidt, « Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang », art. cit., p. 155.

²⁸⁸ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 101.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 102.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 97. En 1955, l'historien Helmut Koenigsberger considère que l'une des raisons du succès du calvinisme, à un niveau global, est d'avoir été un facteur rendant possible de trouver un dénominateur commun universel entre acteurs aux intérêts divergents. H. G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 336.

inséparable de l'exigence d'accueil de la Parole, se retrouve et participe de l'artifice montrant l'auteur en tant qu'instrument de Dieu, « tresfidele prescheur de l'Evangile & defendeur de la liberte evangelique »²⁹¹. À cet égard, une admonition du puissant roi par un modeste prédicant devient possible :

Je tadmoneste donc dautant qu'il est impossible quen ton royaume, aussi bien que ailleurs, napparoisse & reluyse quelque scintille & clairté de Levangile, qui commence a renaistre & pululer par tout : que tu ne souffres & endures, que par les papistes, qui ont par trop estendu & eslevé leur puissance, la bonne semence soit opprimee, obfusquee, & esteincte. [...] Et par ainsi, Roy tresdebonnaire, prepare toy a recevoir honorablement Christ a sa renaissance, & a son retour. Car il fault, que le prince Chrestien soit doux, & bening de nature, prudent & equitable en son jugement, constant & saige en sa pensee & vouloyr : & de telles & pareilles vertuz, grandement enrichy, affin que celui soit en ce monde tresexcellent, & tresvertueux, par qui le Seigneur Dieu veult rallumer, & faire luyre la lumiere de sa cognoissance²⁹².

Tout en étant nécessaire au genre humain et à l'Église de Dieu, un roi ne doit pas opprimer cette dernière en suivant des inventions papales qui lèsent son serment au Créateur. Cette réflexion se combine troisièmement à l'humanisme de Zwingli, qui lie vertu chrétienne des princes et connaissance des régimes de gouvernement établis par Aristote²⁹³. Les causes de leur corruption résident dans l'oubli de la Parole, qui retrancherait chaque magistrat de l'ordre éternel voulu par la Providence. Zwingli fait ainsi déjà la jonction entre un humanisme porté sur l'étude des régimes séculiers et l'obéissance des autorités à Dieu, que développent ensuite des auteurs calvinistes réfugiés en Suisse. Si Jean Calvin, Pierre Viret ou Théodore de Bèze enrichissent ces postulats de départ et les lient à des questions ecclésiologiques plus poussées, Zwingli isole d'ores et déjà les « troys manieres de Magistratz & iceux troys estans degenerez & abastardiz en vice »²⁹⁴. Ces trois espèces de « police » découlent de cette « source majeure » qu'est Aristote, et de la réflexion du philosophe sur les causes de leur corruption²⁹⁵.

Zwingli reprend ces catégories pour convaincre l'autorité séculière de chaque nation que ses principes ne corrompent aucune de ces « manières de magistrat », mais bien qu'elles les renforcent : au contraire, c'est la résistance aux doctrines qui pervertit le régime. Il définit la monarchie comme un royaume ou empire. Sa corruption en tyrannie survient dès que le prince méprise la religion et l'honneur de Dieu, qu'il néglige ses devoirs chrétiens. Or, l'altération de l'aristocratie et de la démocratie provient de ce même renoncement au pur Évangile.

²⁹¹ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., adresse au lecteur, p. 2.

²⁹² *Ibid.*, p. 99.

²⁹³ Andreas Würzler, « Pouvoir », *DHS*. L'historien Thomas Maissen note que la « carrière d'Ulrich Zwingli est typique de l'humanisme suisse », et que le théologien lie son questionnement existentiel d'un accès direct et individuel à Dieu à la redécouverte des sources. Thomas Maissen, « Humanisme », *DHS*.

²⁹⁴ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 66.

²⁹⁵ M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 296.

L'aristocratie, « cestadire potestat, ou gouvernement des plus prudens & gens de bien » dégénère en oligarchie. Certains dominent alors, sans jamais aimer le bien public, ne suivant que leur profit personnel. La démocratie s'expose à une déchéance identique si la loi de Dieu n'inspire plus les hommes. Dans ces conditions, il n'y a plus moyen de remettre chacun en son état, si chacun tente de dominer, les séditions et les conspirations se multiplient. Cette classification des gouvernements, Zwingli écrit la respecter pleinement. Mais il la complète en ajoutant que ce vice commun aux trois types de régimes disparaît avec l'établissement des préceptes de la loi évangélique :

Les differences de Magistratz ainsi divisees selon les Grecs, nous recognoissons, & corrigeons a la maniere qui sensuyt. Si quelque Roy ou Prince domine, nous enseignons luy obeyr & lhonorer. Selon ceste parolle de Christ : rendez a Cesar, ce qui est a Cesar, et a Dieu ce qui est a Dieu. Car par Cesar nous entendons tout Magistrat, auquel par droict dheritage, ou par election, est permis, ou commis empire, royaume, gouvernement, ou domination. Que si le Roy ou Prince, devient tyran : nous corrigeons lors son audace, & le tenceons sans limportuner ; sil est possible, & jusques a limportuner, sil ne samende²⁹⁶.

En reprenant à son compte la classification aristotélécienne des gouvernements, Zwingli espère prouver que ses partisans s'intègrent à tout régime séculier et même qu'ils contribuent à son renforcement. Il fait toutefois dépendre la légitimité de chaque espèce de gouvernement à l'adéquation à l'Évangile comme source de l'autorité humaine²⁹⁷. Il revient au berger d'informer le détenteur du glaive séculier qu'est un roi ou un conseiller d'une ville impériale du risque de verser dans la tyrannie, l'oligarchie ou l'ochlocratie en cas de mépris des commandements. La réflexion sur les devoirs des maîtres d'école et des prédicateurs est alors complétée par celle sur les gouvernements qui régissent les hommes. Les Écritures y rappellent aux magistrats de faire primer le bien public sur l'intérêt particulier... *Gemeinnutz* contre *Eigennutz* :

Sil recoyt noz admonitions, nous avons gaigné un pere au royaume, et a tout le pays. Mais sil endureit, & devient plus violent & cruel, que devant : nous monstons & enseignons, quil le fault souffrir & endurer, & mesmes obeyr a son iniquité : jusques a ce que le Seigneur Dieu layt déposé de tel Magistrat, gouvernement, ou Empire : ou quil ayt inspiré, & donné conseil a ceux qui ont charge, comment on le puisse despouiller, & despouiller, & dessaisir de tel estat ou dignité, & le ranger a son ordre, & premiere condition. Pareillement nous sommes vigilans, & songneux, a voyr & considerer, que la puissance & domination des saiges & plusieurs gens de biens, ne tombe entre

²⁹⁶ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 68.

²⁹⁷ H. Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », art. cit., p. 34. Sur le droit de résistance et le tyrannicide, voir les nombreux développements de Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 2001 ; M. Turchetti, « Droit de Résistance, à quoi ? », art. cit.

les mains daucuns avaricieux, qui ne pensent qua leur proffit particulier. Ou que lestat de la republique, ne se change point en sedition & trouble populaire²⁹⁸.

Espoir d'une ouverture à l'Évangile et manifestation d'acceptation patiente d'un gouvernement inique se côtoient dans cette confession de foi. Son esprit est proche de celui que Guillaume Farel et Jean Calvin détaillent dans une Confession de foi soumise au « commun peuple » de Genève²⁹⁹. Quelques mois après la réunion du Conseil général du 21 mai 1536, il est requis des individus de souscrire personnellement à une *Confession de la foy, laquelle tout bourgeois et habitans de Geneve et subjectz du pays doyvent jurer de garder et tenir, extraicte de l'instruction dont on use en l'eglise de ladicte ville*³⁰⁰. La requête des deux prédicateurs est froidement reçue par les Conseils et une majorité des habitants tardent à la signer. Il n'en reste pas moins qu'elle atteste de considérations proches de celles précédemment évoquées, qui posent leur marque sur l'expansion de la Réforme dans les villes de Suisse occidentale.

Outre l'enseignement de la pure Parole, le document évoque la primauté de la loi de Dieu, la régénération par le sacrifice du Christ, la légitimité des « ordonnances qui sont necessaires a la police exteriere de Leglise », l'opposition à « toutes loix et constitutions faictes pour lier les consciences, pour obliger les fideles a choses qui ne sont pas mandees de Dieu [...] et tendantes a rompre la liberté Chrestienne »³⁰¹. Le dernier chapitre traite sans surprise des ministres de la Parole et du respect dû aux magistrats. Les évangéliques de Genève soulignent tenir l'autorité « tant des Roys et Princes, que aultres magistratz et superieurs, pour une chose sainte, et bonne ordonnance de Dieu ». En assumant leur office, les supérieurs « servent a Dieu, et suyvent une vocation Chrestienne » rappelant l'exhortation zwinglienne à protéger « les affligez et innocens, soit en corrigeant et punissant la malice des pervers ». S'ils respectent cette vocation, ils sont bel et bien « vicaires et lieutenans de Dieu, auquelz on ne puisse nullement resister, synon en resistant a Dieu mesmes », ils disposent d'une « sainte commission de Dieu, laquelle il leur a donné, affin de nous gouverner et regir ». À Genève et dans le reste de la chrétienté, la confession appelle les fidèles à tenir compte de cette réalité, à souhaiter « la prospérité des

²⁹⁸ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 69. H. Zwingli, « Exposition de la foi chrétienne (1531) », art. cit., p. 184-185.

²⁹⁹ U. Zwingli, *Brieve & claire exposition de la foy*, op. cit., p. 101. Voir également les *Commentaires* de Calvin sur l'épître aux Romains, où le réformateur évoque la vocation du magistrat de ne pas régner pour son profit particulier, mais pour le bien public. Cité par W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 183.

³⁰⁰ [Farel?, Guillaume], *Confession de la foy, laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et subjectz du pays doivent jurer de garder & tenir, extraicte de l'instruction dont on use en l'eglise de ladicte ville*, [Genève], [Wygand Koeln], 1537. C. Grosse, *Les rituels de la Cène*, op. cit., p. 429 sqq. ; Francis Higman, *La diffusion de la Réforme en France (1520-1565)*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 85 ; Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 676.

³⁰¹ Respectivement aux articles 1, 3, 7 et 8, 17 et 20.

superieurs et Seigneurs des pais ou ilz vivent, obeyr aux statuz et ordonnances qui ne contreviennent aux commandemens de Dieu, procurer le bien, la tranquillité, et utilité publique, se efforceant de entretenir lhonneur des superieurs ».

On retrouve la dualité d'une rénovation ecclésiastique et du combat contre ceux qui menaçaient l'équilibre des deux justices en persistant à demeurer dans l'erreur. La référence au bien public rappelle ainsi le *Gemeinnutz* des alémaniques : « ceulx qui se portent infidelement envers leurs superieurs, et ne ont droicte affection au bien publicq du pays ou ilz conversent, en cela ilz desmontrent leur infidelité envers Dieu »³⁰². Si Farel traite de l'autorité séculière en fin d'ouvrage, c'est qu'il dépend lui aussi du soutien apporté par les officiers locaux. Dans le pays de Vaud conquis par Berne³⁰³, dans les bailliages *welches* que la république partage avec Fribourg³⁰⁴, auprès des alliés qui ne seraient pas encore touchés, l'adhésion des titulaires d'un office est impératif. Les prédicateurs francophones en ont conscience. C'est dans ce sens qu'il reprennent et déforment des mots, concepts et pratiques en envisageant de les porter au reste de la chrétienté.

L'audience qu'ils cherchent à obtenir se perçoit dans l'épître d'une traduction d'un ouvrage du luthérien Philippe Melanchthon, qui cultive de bonnes relations avec les réformés de Suisse. Son traité *De l'office des princes* résonne avec des miroirs princiers qui présentent leurs tâches aux titulaires d'une charge. Comme Zwingli, Melanchthon ajoute une coloration confessionnelle à ces livres humanistes, justifiant le pouvoir d'intervention d'un magistrat dans les affaires religieuses³⁰⁵. Pasteur de Cortaillod, dans une petite seigneurie proche du comté de Neuchâtel, Jean L'Archer dédie sa traduction aux « Nobles et puissans Seigneurs, messeigneurs de la Nœveville », la ville franche ayant voté pour la Réforme en décembre 1530.

Le 10 juillet 1544, L'Archer dégage deux raisons qui auraient rendu la publication française souhaitable. Premièrement, le ministre précise qu'il est désormais nécessaire de traduire ces œuvres en langue vulgaire car, « parmy la nation François y a plusieurs Princes & Seigneurs, qui entendent seulement françois : & pour ceste cause estoyent frustrez des grans & profitables enseignemens qui sont contenuz en ce premier traicté »³⁰⁶. Prédicateur d'origine

³⁰² [Farel?, Guillaume], *Confession de la Foy*, op. cit., art. 21.

³⁰³ Michael W. Bruening, *Calvinism's First Battleground*, op. cit.

³⁰⁴ Rappelons que le terme de *welche* est employé par Zwingli afin de désigner les territoires occidentaux francophones. Cela apparaît dans le texte qu'il rédige pour dénoncer les pratiques des cantons catholiques dans les « tütschen und welschen vogtyen. In welschen landen habend sy die vogtyen ze nüte gricht mit gelt nemen umm die urteilen und adpellationen ». Z VI. 5, n° 182, p. 245.

³⁰⁵ Sur l'enracinement de traditions culturelles liées à des pratiques culturelles, Thomas Maissen, « Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 2007, vol. 101, p. 225-246.

³⁰⁶ Philipp Melanchthon, *De l'office des princes, que Dieu leur commande, touchant d'oster les abuz qui sont en l'Eglise, Avec la maniere d'apprendre la Theologie*. Par M. Philippe Melanchthon, trad. par Jean de L'Archer,

française, conscient de l'importance d'organiser la Réforme dans les zones de langue romane, Jean L'Archer ne peut envisager son pastorat sans se prononcer sur la collaboration avec le pouvoir séculier. Or, dans un deuxième temps, le commun populaire devrait aussi être éclairé sur ces éléments, notamment pour parer aux exagérations de ceux « qui lisent les saintes escritures sans aucune preparation, sans ordre, & sans savoir comment il se faut conduire les lisant : qui est cause que tant d'erreurs s'eslevent de jour en jour »³⁰⁷. En l'occurrence, L'Archer fait indirectement référence à une œuvre de l'anabaptiste Balthasar Hubmaier qui circule alors dans la région de la Neuveville³⁰⁸. Dans le premier de ces deux brefs traités, L'Archer assoit la légitimité d'un magistrat à conduire la Réforme et à conserver la Parole de Dieu, de crainte que la réception des idées radicales de Hubmaier ne conduise à la désobéissance.

La particularité du traité qu'il traduit est de donner une définition large des princes. Ils sont formellement tenus de « changer les meschantes manieres de servir Dieu, quand les Evesques, ou les Seigneurs souverains ne s'en soucient, ou le defendent »³⁰⁹. L'utilisation du terme de seigneurs souverains n'est pas anodine, pour faire écho à la situation de la Neuveville. Autorité inférieure et laïque soumise au prince-évêque de Bâle, le Conseil de ville n'en reste pas moins vicaire de Dieu, chargé de « faire que la vraie doctrine soit enseignée aux Eglises »³¹⁰. Le magistrat inférieur peut donc ordonner des lois ecclésiastiques et désobéir au seigneur supérieur qui l'en défendrait³¹¹. Nul doute que le Conseil de la Neuveville est visé par ce renforcement de la légitimité d'une juridiction politique à réduire les erreurs constatées dans l'Église locale, manifestation terrestre de l'Église de Dieu, ce d'autant plus que les franchises de la cité et la combourgeoisie avec Berne donnent à ces magistrats une certaine marge de manœuvre.

[Genève], [Jean Girard], 1545, « A nobles et puissans seigneurs, messeigneurs de la Nœuveville, Jean de l'Archier, humble salut », fol. A 2^{ro}.

³⁰⁷ *Ibid.*, fol. A 2^{vo}.

³⁰⁸ Jean Calvin publie également des traités de Melanchthon, chez Jean Girard, pour empêcher la réception de cet écrit de Hubmaier dans la région. Il rédige une *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*, adressée aux Ministres des Églises du Comté de Neuchâtel. Philipp Melanchthon, *La somme de theologie ou lieux communs, reveuz et augmentés de nouveau. Par Philippe Melanthon. Ce qui estoit en la precedente edition improprement traduit, et mesmement obmis, a esté fidelement remis et conferé à l'original*, trad. par Jean Calvin, Genève, Jean Crespin, 1551.

³⁰⁹ P. Melanchthon, *De l'office des princes*, *op. cit.*, p. 1, titre.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 2. Hans Baron mentionne ici le contexte de production essentiel au tracé de cet « élément civique » dans certaines villes libres d'Empire, telles que Nuremberg ou Strasbourg, avec Martin Bucer. Ce dernier légitime lui aussi le rôle du magistrat dans la préservation d'un ordre établi de Dieu, de même que la variété des gouvernements d'Europe, tous intangibles en tant qu'ils sont créés par l'autorité divine. L'autorité séculière gagne ainsi en dignité et en force spirituelle, écrit Baron en 1939. H. Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », *art. cit.*, p. 36.

³¹¹ P. Melanchthon, *De l'office des princes*, *op. cit.*, p. 45

Comme raison pour intervenir sur le service divin, on trouve l'obligation chrétienne de confesser sa foi et de communiquer la doctrine véritable, par amour du prochain et considérant qu'il est « commandé à tous indifferemment, de croire à l'Evangile, & de le confesser »³¹². Puisque cette exigence s'applique à chaque fidèle, elle est d'autant plus pressante pour des seigneurs, vu leur responsabilité et nonobstant l'étendue de leur juridiction. L'Archer intime à l'officier d'attester « publiquement [...] que tu ne consens point à Idolatrie : & communiquer aux autres le mesme genre de doctrine que tu embrasses ». Chaque conseiller est donc exhorté, vu la « primauté absolue de la religion » et le fait que la gloire de Dieu prime sur toute autre chose³¹³, d'« oster de tous ceux sur lesquels tu as Seigneurie, les blasphemes externes, comme le pere de famille doit oster les blasphemes en sa famille ». Peu importe les « jugemens des Evesques, ou du Seigneur superieur, joignant cela : Il faut plutost obeir à Dieu, qu'aux hommes ». Cela revient à exhorter le conseiller d'avoir le courage de ses opinions, de réduire ainsi les « meschants services de Dieu »³¹⁴.

Le fait de ne pas tolérer d'erreur chez « ceux sur lesquels il seigneurise » commande à « ceux qui President que ils obeyssent à l'Evangile & permettre qu'il soit multiplié »³¹⁵. La propagation de la Parole, la promotion active de la doctrine deviennent un pan de l'activité d'un Conseil et une nouvelle raison à son interventionnisme. Il fait penser aux efforts livrés par la ville voisine de Bienne pour introduire la Réforme à Saint-Imier et dans la région de l'Erguël :

C'est à dire, les Princes & Republics doyvent ayder, & deffendre le ministere de l'Evangile, & mettre peine que ceux qui enseignent, soyent nourriz. Car à cause de cela, DIEU a ordonné les polices, afin que l'Evangile puisse acroistre. Il faut que toutes les puissances obeyssent à ces commandemens. combien que les Seigneurs superieurs, ou Evesques y contredisent³¹⁶.

Dieu aurait créé les trois types de gouvernements pour que, au travers de la protection offerte aux pasteurs, ils servent l'Évangile. Comme ils doivent obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, leur vocation peut les amener à désobéir aux injonctions de l'évêque de Bâle. En tant que « gardien de la premiere et seconde Table de la Loy »³¹⁷, mais aussi de « gardien de la société humaine », le magistrat local est investi d'une mission de préservation des fidèles des « ennemis de verité »³¹⁸. On pense alors à Zwingli, qui expliquait à l'autorité que, si elle n'a

³¹² *Ibid.*, p. 2.

³¹³ Béatrice Nicollier, « Édit de Nantes et traité de Vervins : une simultanéité fortuite ? » dans Michel Grandjean et Bernard Roussel (éd.), *Coexister dans l'intolérance: L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 137.

³¹⁴ P. Melancthon, *De l'office des princes*, op. cit., p. 3-4.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 5-6.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 6.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 15-16.

pas le ministère de l'esprit et la capacité de changer les cœurs en forçant les consciences, elle peut contribuer à les éclairer en unissant ses administrés autour de la pure Parole. C'est en donnant une lettre de recommandation à un pasteur comme Jean L'Archer que des villes telles que Berne, Bienne ou la Neuveville assument leur tâche voulant « que Dieu soit congneu »³¹⁹.

Le traité précise bien que celui qui exerce un office est non seulement intégré à la communauté des fidèles, mais qu'il est un membre principal de chacune des manifestations terrestres de l'Église de Dieu : « les Magistratz Principalement se doivent ayder à faire ceste reformation, comme les principaux membres de l'Eglise »³²⁰. L'affirmation est centrale et permet d'appréhender les modalités de la progression de la Réforme dans ces cités franches, certes soumises à un seigneur supérieur, mais relativement autonomes. Les magistrats inférieurs de villes ou communautés immédiates d'Empire, voire, dans le cas de la France, de bonnes villes disposant de chartes de privilèges, pourraient prétendre au contrôle de l'Église locale³²¹, par exemple en organisant l'élection de pasteurs qui remplaceront les faux prophètes au service non de l'Évangile, mais du pape :

Si les Evesques sont nonchalans, ou si les Evesques mesmes enseignent choses faulses, le reste de l'Eglise doit jetter de l'office les mauvais pasteurs & en une chacune assemblée les principaux membres doyvent estre preferez aux autres, & ayder les autres, afin que l'Eglise soit reformée. Les Princes et les autres Magistratz doyvent estre les principaux membres de l'Eglise. Il est donc necessaire qu'ilz commencent & aydent ceste correction³²².

L'Archer ne fait pas mystère de sa volonté de colporter largement ces propositions traduites en français. On peut alors penser que ses affirmations peuvent s'appliquer au royaume de France, aux jurats, capitouls, maires ou échevins des villes où le calvinisme progresse

³¹⁹ *Ibid.*, p. 16. La discipline externe désigne désormais les lois et ordonnances prises par plusieurs communautés afin de les doter de lois, de maintenir une unité doctrinale et de punir les écarts des fidèles qui ne méneraient pas une vie conforme aux lois de Dieu. Cf. R. M. Kingdon, « Calvin et la discipline ecclésiastique », art. cit., p. 117-126 ; Christian Grosse et Nicolas Fornerod, « Une troisième voie entre le « modèle » genevois de discipline ecclésiastique et celui de Jean Morély ? Guillaume Houbraque et son traité sur la correction des vices et l'excommunication (1567) », *Revue de théologie et de philosophie*, 2017, n° 148, p. 713-731.

³²⁰ P. Melancthon, *De l'office des princes*, op. cit., p. 13.

³²¹ Dans son article sur les premières expressions des idées politiques de Théodore de Bèze, l'historien Robert M. Kingdon revient sur cette notion problématique de consentement et fait ce lien entre cité-États suisses et gouvernements municipaux des grandes villes de France. Il pose lui aussi l'hypothèse que des généralisations sont envisageables. Si nous n'irons pas jusqu'à postuler que ce terme de consentement évoque « a rudimentary expression of social contract », on peut souscrire au fait que l'implication indirecte des bourgeois dans la sélection des dirigeants est nécessaire à leur légitimité, que cette « description roughly corresponds to the method by which municipal government was re-constituted periodically in the Swiss city-states and in most of the large cities of France ». R.M. Kingdon, « The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas », art. cit., p. 89. *sqq.* Voir également, sur le rôle déterminant des autorités locales, O. Christin, « Sortir des guerres de Religion », art. cit., p. 31. Sur l'exercice du pouvoir dans la ville, défini par les chartes, statuts et privilèges des consulats et échevinages, B. Chevalier, *Les bonnes villes de France*, op. cit., p. 200 *sqq.*

³²² *Ibid.*, p. 12.

timidement dès les années 1545³²³. Soumis à des seigneurs supérieurs et au roi, les officiers municipaux pourraient, en s'appuyant sur les juridictions inférieures et leur devoir de magistrats chrétiens, intervenir localement. Ils entreraient potentiellement en conflit avec les gouverneurs, évêques ou officiers royaux, mais obéiraient alors à Dieu plutôt qu'aux hommes.

Le traité *De l'office des princes* le précise ; de quelque seigneurie qu'il s'agisse, un vassal ne dispose que des droits qu'un seigneur supérieur consent à lui octroyer : « il ne faut faire mutations sans son vouloir [...] L'inférieur a les revenuz et profitz, que le Seigneur supérieur luy concède »³²⁴. Or, en écho à la théorie des deux justices, seuls les droits temporels sont concernés. Pour la « confession de l'Évangile », de telles restrictions s'effacent : « La confession est dessus et hors tous ces ordres d'hommes ». Dieu commandant aux hommes de confesser la foi véritable, ils se trouvent sur un pied d'égalité. C'est cette conviction qui pourrait conduire un vassal à promouvoir activement la vraie doctrine et la discipline dans sa zone d'exercice du pouvoir. L'acceptation de l'Évangile à la Neuveville malgré l'interdiction de l'évêque de Bâle, la décision unanime du Conseil général de Genève, d'où l'évêque s'est exilé, ces événements perdent leur caractère contestataire et frondeur.

C'est du moins ainsi qu'Antoine Froment présente les circonstances du passage à la Réforme de Genève. Dans sa chronique, il retrace l'adoption de la loi évangélique comme une manifestation providentielle offrant aux habitants d'être « deslivrés et mitz en liberté, et du corps et de l'esperit ». Mais cette obtention de liberté, les Genevois ne la doivent pas à leurs propres forces, ce qui les rapprocherait de rebelles et séditeux. Seule la justice d'un Dieu omnipotent rétribue les Genevois pour leur piété, après qu'ils aient soutenu l'annonce de la Parole dans les rues de la cité. Froment ne peut néanmoins s'empêcher de faire référence à la dette de Genève envers Berne. Le prédicateur rappelle que leurs Excellences se montrèrent obéissantes au Seigneur en offrant à des combourgeois les conditions de la révélation des Écritures qui délivra les Genevois de « leurs Prebstres [qui] les detenoyent par leurs doctrines

³²³ La collaboration des bonnes villes de France – disposant de privilèges – avec le pouvoir royal est un sujet négligé par l'historiographie, alors même que Bernard Chevallier, dans une étude fondatrice, en a prouvé l'importance pour le royaume, au moins jusqu'au XVI^e siècle et la centralisation progressive de la monarchie. Voir en particulier B. Chevallier, *Les bonnes villes de France*, op. cit. ; S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 184.

³²⁴ P. Melancthon, *De l'office des princes*, op. cit., p. 42.

et inventions humayne »³²⁵. À la « lumiere evangelique » de la Parole, Froment ajoute le soutien de Berne, en tant qu'instrument de la Providence qui permît les prédications publiques³²⁶.

Le récit d'Antoine Froment participe du même prosélytisme que la traduction de Jean L'Archer. Il trahit l'espoir d'une espèce d'effet d'entraînement auprès des titulaires d'un office dans la chrétienté de langue française. Partout, ces « évêques nonchalants » qu'évoque le pasteur de Cortaillod devraient être amendés par l'autorité. Froment le suggère lorsque, dans sa chronique, il relie la situation de Genève avec celle du Dauphiné voisin, où des évêques seraient parvenus à se faire « par succession de temps, Princes spirituelz et temporels, et des aultres conseigneurs avec ung Roy de France, comme celluy de Grenoble au Daulphiné »³²⁷. Pour ces prédicateurs, la dialectique des deux justices les autorise à légitimer une désobéissance de façade au seigneur, fondée dans le droit d'entendre la pure Parole : toute ville et communauté est légitimée à prendre en main ses destinées spirituelles.

Comme Zwingli, ils ne taisent pas que l'opposition des tenants de la vérité et de l'erreur causera des résistances. La prédication suscite assurément des troubles et des calomnies amalgamant obéissance à Dieu et insubordination des magistrats inférieurs envers les seigneurs auront cours. Dans la certitude que l'unanimité y succédera, cette discorde est néanmoins acceptée et même revendiquée. Elle s'enracine dans l'obstination des prédicateurs à mettre publiquement au jour les erreurs. Cette posture, dont on a pu mesurer les conséquences en Suisse alémanique, peut sembler belliqueuse. Elle découle en tout cas d'un combat spirituel à mener au grand jour, ainsi que l'évoquent les *Conseils et advis de plusieurs excellens et savans personnages, sur le faict des Temporiseurs*. Des extraits d'auteurs réformés doivent y prouver la nécessité d'une profession de foi publique et communautaire, dans un « espace social et politique qu'ils ne rejettent pas et qu'ils n'entendent pas briser »³²⁸. La binarité de l'Évangile s'y révèle, puisqu'on affirme que c'est de lui que proviennent les troubles, mais aussi le remède et la base d'une union sincère : on ne devrait jamais « delaisser la verité de l'Evangile, pour conserver la paix publique. Perisse plutost la paix publique, & demeure la paix Evangelique.

³²⁵ Antoine Froment, *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève, nouvellement convertie à l'Evangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue redigez par escript en fourme de Chroniques Annales ou Hystoyres*, Genève, Jules-Guillaume Fick, 1854, p. 211. Titre original : *Les actes et gestes chrestiens et civilz de Genève et comment ils ont receu l'evangille, rédigé par escript en manière de chroniques annuelles ou histoyres par Anthoine Froment*. AEG Ms hist. 5.

³²⁶ Sur l'importance d'une prédication publique pour inscrire « la nouvelle communauté dans un espace urbain ordinaire », Y. Krumenacker et J. Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones », art. cit., p. 17-32 ; Voir également Sarah Pflug, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le pays de Vaud », *Chrétiens et sociétés. XVI^e-XXI^e siècles*, 2015, n° 22, p. 7-30 ; Irena Backus, « Antoine Froment », *DHS*.

³²⁷ *Ibid.*, 167-168.

³²⁸ O. Christin, « La question du vote majoritaire à l'époque de l'Édit de Nantes », art. cit., p. 51.

Perisse le monde, & demeure la predication de l'Évangile. Passent le ciel & la terre, & que la parole du Seigneur demeure éternellement »³²⁹.

À la paix évangélique et sincère s'oppose la paix hypocrite de ceux qui subsistent dans l'erreur. Souvent, ces prédicateurs l'évoquent dans des épîtres qu'ils adressent à des corps urbains, leur rappelant les paroles du Christ proclamant être venu mettre le glaive dans le monde plutôt que la paix³³⁰. Ces ministres recherchent ainsi l'audience des magistrats locaux pour dresser une Église, mais aussi leur soutien lors des heurts suscités par l'Évangile dont Dieu exige qu'il « soit presché par l'universel monde ». En leur dédiant les épîtres de leurs traités, ces théologiens espèrent des officiers locaux, principaux membres des communautés de fidèles, qu'ils acceptent les troubles qui déchireront la communauté séculière dont ils ont charge.

Cette division temporaire de la *Gemeinschaft* à laquelle succède une union sincère, Zwingli a échoué à la porter à l'ensemble du pacte liant les Confédérés, leur *Genossenschaft*. Face à son interventionnisme légitimé par les deux justices, Zurich s'est heurtée à la résistance des cantons centraux. L'évangélisation du royaume de France, envisagée par les prédicateurs mandatés par Berne, participe de points de vues similaires. Ces pasteurs ont fait l'expérience de l'introduction de la Réforme en Suisse et ont conscience des ressorts à leur disposition pour promouvoir localement la Parole de Dieu, non seulement auprès des autorités municipales, mais aussi auprès des fidèles, du *gemeiner Mann*.

À cet égard, des théologiens réformés proche de la pensée de Calvin, dont Pierre Viret, considèrent l'implantation de la Réforme en France et son affermissement en Suisse comme un tout. Les épîtres de Viret illustrent ainsi sa volonté de s'adresser à chaque ville, communauté et seigneurie en particulier, dans l'espoir qu'elles adhèrent toutes à un projet global et universel. Un consentement public et commun au pur Évangile pourrait ainsi se manifester localement pour servir la justice de Dieu, *gmeinlich* et *sunderlich*. Ce consentement ne s'exprime pas forcément par le biais d'un vote, par trop inscrit dans les pratiques des Confédérés et moins institutionnalisé ailleurs. Toutefois, des rituels accordés aux coutumes locales peuvent exprimer cette adhésion à l'Évangile. Les épîtres de plusieurs des œuvres de Viret le laissent entendre et reflètent sa recherche d'une union communautaire fondant son engagement indifférencié auprès

³²⁹ Anonyme, *Les conseils et advis de plusieurs excellens et savans personages, sur le faict des Temporiseurs. Et comment le fidele se doit maintenir entre les Papistes*, [Genève], Jean Crespin, 1556, p. 28.

³³⁰ *Ibid.*, p. 30. Wolfgang Musculus et al., *Conseils et advis de plusieurs excellens personages, sur le proces des Temporiseurs. Et comment les fideles se doivent maintenir demourans en terre de servitude. Seconde édition augmentée et diligemment reveue. Les noms de ceux qui ont donné advis sur ce faict, sont mis incontinent après l'Epistres aux lecteurs*, 2^e éd., Genève, Jean Crespin, 1558.

de Conseils urbains et de communautés, dans les Ligues des Suisses ou dans le royaume de France.

Pierre Viret, une vocation entre Suisse et France

Pierre Viret est né vers 1510 à Orbe, ville soumise aux seigneurs de Berne et Fribourg, chef-lieu de leur bailliage éponyme. Fils d'un membre du Conseil local, il étudie à Paris dès 1528 et, à partir des années 1530, accompagne Guillaume Farel lors de ses prédications en Suisse occidentale³³¹. Un temps prêchant à Orbe, Payerne, Neuchâtel et Genève, il devient l'un des principaux pasteurs de Lausanne, de 1536 à 1559. Dans la lignée de Zwingli et de Farel, sa pensée déborde le cadre régional. Son premier ouvrage, en 1541, s'adresse ainsi aux fidèles de France, appelés à endurer patiemment les persécutions subies depuis l'affaire des Placards³³². En tant que « l'assemblée & compagnie des fideles », de la « communion des saints », chaque communauté de croyants a un devoir de solidarité avec les autres et les limites entre nations s'effacent devant leur bien commun qu'est la foi en Jésus-Christ³³³.

Viret sait que le processus de révélation de la Parole suscite des luttes internes aux communautés. Or, à la lumière de son expérience et convaincu qu'une édification au niveau local réunira universellement la chrétienté, il se tourne résolument vers les magistrats des villes de Suisse ou de France. En ne faisant pas de distinction entre les autorités de ces deux pays, Viret jette un pont entre ces contextes, dans l'espoir que des corps urbains s'ouvriront à des prédicateurs tels que lui. C'est le sens de la vocation qu'il détaille à propos des officiers publics, qui « sont aussi membres du corps de l'Eglise », ainsi que l'écrit le théologien de Berne Wolfgang Musculus³³⁴. Les *Remonstrances aux fideles qui conversent entre les papistes*, que

³³¹ Sur Viret, cf. Jean Barnaud, *Pierre Viret : sa vie et son oeuvre (1511-1571)*, Saint-Amans, Carayol, 1911 ; Robert Dean Linder, *The Political Ideas of Pierre Viret*, Genève, Droz, 1964 ; Karine Crousaz, « Pierre Viret (1511-1571) » dans André Holenstein (éd.), *Berns mächtige Zeit : das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern, Stämpfli, 2006, p. 189 ; Karine Crousaz et Daniela Solfaroli Camillocci (éd.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme. Pensée, action, contextes religieux*, Lausanne, Antipodes, 2014 ; Michael W. Bruening, « Pierre Viret and Geneva », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 2008, vol. 99, p. 175-197.

³³² [Pierre Viret], *Epistre consolatoire envoyée aux fideles qui souffrent persecution pour le Nom de Jesus et Verité evangelique*, [Genève], [Jean Rivéry], 1541.

³³³ Anonyme, *Les conseils et advis de plusieurs excellens & savans personnages, sur le fait des Temporiseurs*, op. cit., p. 165. Dans son traité *Sur la papauté de Rome*, en juin 1520, Martin Luther avait d'ores et déjà défini la chrétienté comme communion des croyants unis par l'attachement au Christ, ainsi que le fait remarquer Y. Krumenacker, « L'Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande, traité religieux ou politique ? », art. cit., p. 34. Il y souligne que le théologien refuse de lier cette assemblée de ceux qui vivent dans la foi en Christ à un État, à une paroisse ou à un territoire particulier, et donc que le pape n'a pas prétention à se placer à sa tête. Martin Luther, *De la papauté de Rome*, Genève, Labor et Fides, 1966.

³³⁴ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 244.

Viret fait publier à Genève en 1547³³⁵, donnent un éclairage de cette vocation liée à l'exercice d'une charge séculière :

il nous faut adviser quel est nostre office & nostre vocation, à celle fin que nous n'entreprenions rien temerairement ; & que nous ne confondions pas l'ordre, que Dieu a mis entre les hommes, tant au regime spirituel, & en la police qui doit estre en son Eglise, qu'au regime temporel & en la police civile³³⁶.

Chaque vocation découle d'un ordre temporel régi par les commandements divins. Dans la société d'ordres, celle des dirigeants et des dirigés, Viret identifie un troisième état qui s'en distingue. Les « pasteurs et les ministres de l'Eglise » ont une fonction précise, qui touche prioritairement à Dieu : « quant à leur vocation particuliere, outre la generale, qui est commune à tous, ont quelque charge autre que les magistratz civilz, & que les autres, qui sont entre le peuple ». Porter l'Écriture, l'exposer à chaque fidèle, s'adresser à ceux qui conduisent la société temporelle pour le permettre, telle est l'attribution de ceux que Viret et Musculus décrivent comme instruments dont Dieu « a voulu se servir pour annoncer & dispenser sa parole entre les hommes [...] nécessité inevitable, comme s'il n'avoit esté possible de pourvoir au salut du genre humain par un autre moyen [que] par le ministere & predication externe de la parole »³³⁷. S'ils ne sont plus les intermédiaires sacrés entre Dieu et les croyants qu'étaient les prêtres, les pasteurs rendent le salut individuel possible. Ils l'opèrent en servant la communauté par leur commentaire de la Parole, ne faisant « autre chose en l'Eglise de Christ, sinon prescher & instruire le peuple »³³⁸.

Outre la vocation générale qu'ils partagent avec les autres fidèles, magistrats et ministres de l'Évangile reçoivent une vocation spécifique : celle d'un homme public qui doit « faire beaucoup de choses [...] selon l'office & la vocation que je puis avoir, oultre celle qui est commune & generale à tous ». Viret reprend à son compte la théorie des deux justices et la rend adaptable à tout contexte. Rappelons que ces *Remonstrances* s'adressent prioritairement aux Français et à ceux qui exercent un office public dans le royaume :

Autant en pourrions nous dire des Princes, & des Magistratz civilz, & de tous leurs officiers, & des autres estatz et degrez divers, qui sont entre les hommes, pour entretenir la paix publique. Il faut donc que j'advise premierement, à ma vocation generale, que j'ay commune avec tous les autres fideles. En apres, que je vienne à ma vocation particuliere [...] en tant que je suis, ou pasteur

³³⁵ Pierre Viret, *Remonstrances aux fideles qui conversent entre les papistes : & principalement à ceux qui sont en court, & qui ont offices publiques, touchant les moyens qu'ilz doivent tenir en leur vocation, à l'exemple des anciens serviteurs de Dieu, sans contrevenir à leur devoir, ny envers Dieu, ny envers leur prochain : & sans se mettre temerairement en dangier, & donner par leur temerité et par leur coulpe, juste occasion à leurs adversaires de les mal traicter*, Genève, Jean Girard, 1547, p. 304 sqq.

³³⁶ *Ibid.*, p. 26 sq.

³³⁷ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 231.

³³⁸ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 235.

& ministre de l'Eglise, ou magistrat & officier, en la Republique : ou en tant que j'ay quelque autre charge, comme homme public³³⁹.

Vivre selon l'Évangile est la vocation commune aux chrétiens. Tirés d'entre eux, ces hommes publics ont une fonction supplémentaire qui favorise la gloire de Dieu. Il est clair que Viret est sensible à l'espèce d'alliance entre les deux glaives qu'avait développée Zwingli. Isoler la vocation particulière de l'officier d'un État permet au prédicateur Viret de bénéficier du soutien de celui-ci pour la libre annonce de la Parole à des communautés locales³⁴⁰. C'est pour rassurer l'État séculier qu'il ajoute : « si nous desirons que l'idolatrie soit abolie, & que Dieu soit honoré ainsi qu'il appartient, selon sa parole: nous ne voulons pas pourtant troubler l'ordre public. Nous ne touchons rien à la civilité, & aux polices des Republiques, ny aux Magistratz »³⁴¹. Le parcours de Viret témoigne ainsi de cette collaboration privilégiée mais souvent conflictuelle avec le magistrat confronté au dilemme entre la gestion du prédicateur, sa mission pastorale dont il s'estime chargé par Dieu, et la paix sociale. Dans des *Lieux communs* d'abord publiés en latin en 1560³⁴², Wolfgang Musculus, théologien lorrain réfugié à Berne, insiste longuement sur ce qu'il considère comme l'absurdité d'un officier qui se refuserait à l'accueil d'un messager de Dieu, gênant le salut de ses propres administrés³⁴³.

Lui-même prédicateur itinérant, Musculus fait référence au rejet que pourrait susciter l'arrivée d'un ministre de l'Évangile étranger à la communauté. Il appelle certes les pasteurs à desservir les « Eglises, auxquelles par election & ordonnance legitime ils ont esté deputez ». Néanmoins, et bien que seuls les apôtres puissent « annoncer l'Evangile par toute les contrees de la terre », Musculus exhorte les communautés locales à ne pas chasser les messagers extrinsèques qui se présenteraient à elles³⁴⁴. On le retrouve chez Viret, qui évoque ces prédicants mobiles, notamment les Français qui évangélisent la Suisse occidentale, dépêchés dans la chrétienté perçue comme sainte et franche communauté. Nonobstant les frontières et les préjugés, ils doivent, en tout lieu,

³³⁹ P. Viret, *Remonstrances aux fideles*, op. cit., p. 27-28

³⁴⁰ Dans un article 1949, John T. McNeill explique qu'une coopération harmonieuse des deux glaives implique forcément leur dissociation, mais pas leur absence d'interférences. John T. McNeill, « The Democratic Element in Calvin's Thought », *Church History*, 1949, vol. 18, n° 3, p. 158.

³⁴¹ P. Viret, *Remonstrances aux fideles*, op. cit., p. 243.

³⁴² Wolfgang Musculus, *Loci communes in usus sacrae Theologiae Candidatorum parati*, Basileae, Ex officina Hervagiana, 1560.

³⁴³ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 231.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 234. Sur cette recherche des lieux théologiques, plutôt propre aux luthériens, et l'étude de topiques dans des ouvrages présentant la théologie fondamentale du dogme réformé, Quirinus Breen, « The Terms « Loci Communes » and « Loci » in Melanchthon », *Church History*, 1947, vol. 16, n° 4, p. 197-209 ; Wilhelm Schmidt-Biggemann, « Topik und Loci Communes : Melanchthons Traditionen » dans Günther Frank et Felix Mundt (éd.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 77-94.

montrer le chemin aux autres, & pour leur donner bon exemple: il n'est pas tenu, ny obligé d'empoigner les armes & le glaive, & d'usurper à soy, l'office du Prince & du magistrat, & de se mesler de faire ce qui est proprement & specialement commis au magistrat, pour garder ordre entre les hommes. Il ne lui appartient donc pas, d'aller de son autorité abbatre & ruiner les idoles, & de punir au corps, ceux qui contreviennent à la parolle de Dieu. Car cela n'est pas de l'office du ministre ecclesiastique & encore moins, d'un homme particulier. Il suffit donc au ministre, d'avoir faict ce qui est de son office, & d'avoir remonstré à tous estatz ce qu'ilz doyvent faire: & chascun, autant que son office & la discipline de l'Eglise le requiert, & permet³⁴⁵.

Les administrateurs temporels sont placés, comme l'avait fait L'Archer, devant leurs responsabilités : c'est à eux qu'incombe « d'oster les scandales publiques », de supprimer les images ou d'abolir la messe, écrit Musculus. Le ministre doit le leur rappeler : il « remontre journellement, tant de parolles que de faict, à un chascun, ce qu'il doit faire ». En cela, parce qu'il n'a pas « affection de commander & seigneurier en l'Eglise », le pasteur diffère du prêtre romain par sa vocation qui

ne consiste point en force & violence à la façon de celui du monde, mais en une sage & fidele dispensation des mysteres de Dieu, & en un soing & diligence ferme d'admonester, corriger, enseigner, consoler, & redresser, à fin que les fideles estant instruits en la cognoissance de Dieu, & vraye pieté, soyent bien edifiez³⁴⁶.

Le clergé sacrificiel est puni pour « regner en l'Eglise, [ou] ils regnent plutost à leur profit particulier, que non pas au salut de l'Eglise »³⁴⁷. Le salut général et le profit particulier sont les deux pôles auxquels se confrontent ces théologiens francophones influencés par le zwinglianisme, y compris Antoine du Pinet, le traducteur de Musculus³⁴⁸. Or, lorsque le conflit de Pierre Viret avec les autorités bernoises s'aggrave en 1559, c'est au bien commun que le prédicateur accuse Berne de porter préjudice. Pierre Viret désigne un magistrat réformé malhonnête, par exemple par une conversion hypocrite ou l'empiètement sur le domaine des ministres, en tant que diable blanc. Sa réprobation la plus sévère se dirige néanmoins contre le magistrat qui, en interdisant les prêches, empêche le salut des âmes : un diable noir. Comme Zwingli, Viret combine vertu de l'autorité et annonce de la bonne nouvelle. Ces engagements se retrouvent par exemple dans un libelle publié anonymement en France, au début des guerres de Religion. À cet égard, cette *maniere d'appaiser les troubles qui sont maintenant en France*

³⁴⁵ P. Viret, *Remonstrances aux fideles*, op. cit., p. 29-30.

³⁴⁶ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 274.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 367.

³⁴⁸ Peter Hibst, *Utilitas publica - gemeiner Nutz - Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1991 ; Herfried Münkler et Harald Bluhm (éd.), *Gemeinwohl und Gemeininn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin, De Gruyter, 2001.

fait aussi référence à la justice divine³⁴⁹, source du pouvoir d'un magistrat local qui, en autorisant les prêches, ne donne pas la loi à son seigneur supérieur :

mais est-ce donner Loy à son Prince, quand les subjects remonstrent simplement ce que Dieu ordonne et commande? Ce seroit donner Loy à son Prince, quand on feroit des articles à plaisir, & qu'on le voudroit contraindre à les accorder. Mais quand les subjets produisent de mot à mot ce qui a esté prononcé par la bouche de Dieu, duquel les Rois tiennent tout, & auquel ils doyvent rendre conte aussi-bien que les plus petit: qui sera si pervers de dire que ce soit imposer Loy à son Prince³⁵⁰?

Le bon gouvernement d'un prince se mesure ici à la conformité de son administration séculière avec les Écritures. Comme preuve, le libelle cite les seigneuries d'Europe ayant fait le pas de l'obéissance à Dieu, dont Genève, saluée pour « le bon ordre qui y est, tant au fait de la Religion, qu'ès choses politiques »³⁵¹. Le discours réformé reprend la portée large des propos de Zwingli, valables autant dans une monarchie que dans un canton de Suisse³⁵².

Cette porosité se repère dans les *Dialogues du désordre qui est à présent dans le monde*, que Viret publie en 1545. La description qu'il y fait de l'autorité a une forte tonalité justicière. Dans un style parfois satirique et familier, privilégiant les dialogues³⁵³, il affirme que le désordre de la société n'est remédiable que par une réformation fondée sur l'Évangile, assurance du salut de l'humanité corrompue. La version augmentée du texte, qu'il publie à Genève en 1561 sous le titre de *Monde à l'Empire et le monde demoniacle*, s'adresse directement au magistrat pour présenter les causes de la corruption de Rome et de la papauté. Viret donne des gouvernements un jugement positif, à la condition qu'ils accordent leur justice à la volonté de Dieu³⁵⁴. S'il insiste sur le Décalogue et les Tables de la loi mosaïque, c'est que Viret voit ces dernières comme la fontaine de justice de ceux qui tiennent le glaive³⁵⁵.

Le *Monde à l'Empire* comporte ainsi d'importants développements sur la loi. En citant indifféremment l'Épître aux Romains et les auteurs antiques, Viret soumet le magistrat à la loi divine, source de toute législation humaine et des coutumes locales³⁵⁶. Un dialogue entre Tobie

³⁴⁹ *La maniere d'appaiser les troubles qui sont maintenant en France, & pourront estre ci-après. A la Roine Mere du Roy*, dans Denis-François Secousse (éd.), *Memoires de Condé, servant d'éclaircissement et de Preuves à l'Histoire de M. de Thou*, vol. 1, Londres, Paris, Chez Rollin fils, 1743, p. 584.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 607.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 604.

³⁵² R.M. Kingdon, « The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries », art. cit., p. 226.

³⁵³ Sur le langage parfois violent et davantage ponctué de références à l'actualité chez Farel et Viret, cf. Y. Krumenacker et J. Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones », art. cit., p. 28.

³⁵⁴ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 750.

³⁵⁵ I. Bouvignies, « Le droit de résistance et le fondement moral de la politique », art. cit., p. 217.

³⁵⁶ Rappelons que Pierre Viret se rend à Paris dans sa jeunesse pour y étudier les arts libéraux, revenant de France converti à la Réforme. On trouve une importante contribution à l'idée de soumission du magistrat à la loi dans l'*Institution du Prince* de Guillaume Budé, rédigé vers 1516 mais seulement publié au milieu du siècle. On peut

et Jérôme y rappelle le commandement d'amour du prochain émis par Jésus. Mis en scène par Viret, les deux personnages affirment que, si les hommes se comportaient fraternellement, il n'y aurait besoin ni de lois, ni de « Magistrats pour les faire garder ». Vu la nature faillible du genre humain, les lois assurent un minimum de paix et ceux qui les font appliquer leur sont aussi soumis. Zwingli mentionne les auteurs grecs dans le cadre d'une réflexion sur l'adéquation des trois régimes à la loi évangélique ; chez Viret, la connaissance d'Aristote s'intègre à un raisonnement sur la prééminence des lois, qui « sont par dessus les Magistrats » :

Aristote a dit à bon droit, que ceux-la donnent à Dieu le gouvernement des hommes, qui constituent la loy pour regner sur eux. Mais par le contraire, ceux la le baillent à une beste sauvage, qui le mettent entre les mains de l'homme. Car les Princes & les Magistrats doyvent estre sujets aux loix, & moderer leur gouvernement selon icelles. Car ils sont, non pas maistres des loix, mais Ministres d'icelles, comme ils sont ministres de Dieu, duquel toutes bonnes loix procedent. Et pourtant les Magistrats sont à bon droit tenus pour loix vives & parlantes, quand ils sont tels qu'ils doivent estre : comme aussi les loix sont comme Magistrats muets, lesquels parlent par les vrais Magistrats. A ceste cause Plato a très bien dit : Je voy la ruine preparee en la cité, en laquelle les loix ne president pas sur les Magistrats, mais les Magistrats sur les loix. Par le contraire, je voy qu'il y a salut en la cité, en laquelle les loix ont la domination & la seigneurie³⁵⁷.

Face à la justice divine, le magistrat qui s'y soumet est un *minores*³⁵⁸. C'est dans un sens analogue que Musculus affirme que, du roi de France à l'Empereur, toute puissance séculière s'intègre dans ce rapport à Dieu : « ministrer à quelqu'un, ce n'est point entierement luy faire quelque service certain à sa fantaisie, mais s'accomoder à sa volonté, & estre vraiment plus à luy qu'à soy-mesme »³⁵⁹. Et c'est aussi cette conviction qui peut légitimer, par le biais d'une juridiction inférieure et malgré sa désobéissance au seigneur naturel, la réduction des erreurs de l'Église manifestée localement :

Or qui est-ce qui ignore qu'il y ait aucun Magistrat sur la terre, non pas celuy mesmes qu'on appelle Empereur & Monarque souverain, qui ne soit infiniment sujet & inferieur à Dieu? Parquoy ce n'est point chose qui contrevienne à l'ordre qui est establi au monde des superieurs & inferieurs, mais plutost qui luy est fort propre & conforme, que celuy qui exerce Magistrat, & est le maistre entre les hommes, soit le ministre de Dieu comme de son superieur³⁶⁰.

toutefois postuler qu'à Paris, Viret a pu parfaire sa connaissance humaniste des lois et de leur analyse par les auteurs antiques et autres jurisconsultes contemporains. John T. McNeill, « The Democratic Element in Calvin's Thought », art. cit., p. 154. L'historien Thomas Maissen souligne que l'étude des arts libéraux est alors marquée par la méthode humaniste. Thomas Maissen, « Humanisme », *DHS* ; Josef Bohatec, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, Boehlaus Nachf., 1950 ; Guillaume Budé, *Le Livre de l'Institution du Prince, au Roy de France tres chrestien Francoys premier de ce nom, faict & composé par M. Guillaume Budé son secretaire & maistre de sa librairie*, A Paris, Chez Jehan Foucher, 1547.

³⁵⁷ Pierre Viret, *Le Monde a l'empire et le monde demoniacle, fait par Dialoges. Reveu et augmenté par Pierre Viret*, Genève, Jaques Bres, 1561, p. 91-92.

³⁵⁸ W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 181 sq.

³⁵⁹ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 754.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 750. Baron, en s'intéressant au théologien Martin Bucer, note un cheminement sensiblement similaire dans la réflexion du Strasbourgeois : « It was the consequence of his religious thought which drove him further along the path of constitutional and even republican ideas ». H. Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical

En stigmatisant les diables blancs dans le *Monde à l'Empire*, Pierre Viret rend attentif à la soumission de tous à la loi divine. Il rappelle la nécessité de suivre le Décalogue comme modèle moral d'un gouvernement, ainsi qu'il l'écrit dans une épître aux « fideles qui font profession de la vraye doctrine chrestienne en l'Eglise de Nismes »³⁶¹. Les épîtres que Viret adresse aux communautés où il a officié donnent ainsi les raisons pour lesquelles la lecture de ses œuvres serait bénéfique. Elles laissent aussi transparaître les espoirs du théologien que les fidèles qu'il a côtoyés lors de son itinéraire de prédicateur persévèrent à observer cette loi évangélique.

Aux Nîmois, Viret dédie la réédition du premier volume de son ouvrage le plus important, une *Instruction chrestienne* initialement parue en 1551 et 1556. Dans la version de 1564, Viret salue leur choix d'avoir reconnu « la Loy que Dieu a donnée à son peuple ». Au fait que Nîmes est un présidial du parlement de Toulouse et que la ville héberge un collège, son retour dans le giron de l'Église primitive est loué par Viret, qui joue sur les rapports entre justice de Dieu et conversion des hommes qui font « profession des loix, & de la science de icelles : laquelle est fort noble, & fort utile & necessaire à la Republique ». Leur adhésion à la Réforme serait la preuve que l'usage des lois doit s'accorder « principalement selon la regle de la Loy de Dieu, sur laquelle toutes les autres doyvent estre fondées ». Centrale et impérative, la loi divine est reconnue par les Nîmois qui, comme les Genevois en 1536, ont témoigné que la loi évangélique est

la fontaine de laquelle il faut que toutes les autres decoulent, comme ruisseaux qui prennent leur source d'icelle. Car Dieu qui l'a donnée, est la Loy mesme, duquel la volonté est la seule regle de toute justice [...] elle est par dessus tous, & commande à tous, que pource aussi qu'elle ne commande rien que bon & juste, & qu'elle contient un chacun en office. [...] ceste sainte Loy a esté restituée & remise en son honneur & en son estat au milieu de vous, avec le saint Evangile de nostre Seigneur Jesus Christ, qui est la perfection d'icelle³⁶².

Or, que se passe-t-il si ces hommes de loi refusent de boire à cette fontaine ? Viret, Mathurin Cordier, son ancien collègue à l'Académie de Lausanne, plusieurs traités anonymes, tous dénoncent les magistrats urbains qui, au prétexte de la paix publique ou du respect d'édits

Roots », art. cit., p. 37. Voir également Gabriel Audisio, « Le luthéranisme et le débat de la résistance 1529-1530 à 1546-1547 », *Rives nord-méditerranéennes*, 2004, n° 19, p. 27-40.

³⁶¹ Épître aux Nîmois, dans Pierre Viret, *Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Evangile : & en la vraye philosophie et theologie tant naturelle que supernaturelle des Chrestiens : & en la contemplation du temple & des images & des oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers : & en l'histoire la creation et cheute et reparation du genre humain*, vol. 1, Genève, Jean Rivery, 1564, non paginé, intégré entre une préface générale et les *Briefs sommaires et catechismes*.

³⁶² Épître aux Nîmois dans *Ibid.* Le roi Henri II, au milieu du siècle, a établi une soixantaine de présidiaux chargés de soulager les parlements des appels juridiques qu'ils reçoivent aux niveau des bailliages et sénéchaussées composant le royaume. O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 32. Sur l'importance de ce maillage judiciaire B. Chevalier, *Les bonnes villes de France*, op. cit., p. 61.

royaux, iraient à l'encontre de leurs responsabilités en fermant leurs portes à un ministre de la Parole, souvent extérieur à leur communauté. En tant que « tuteurs de la chose publique, et de tels protecteurs du bien commun »³⁶³, ou encore « ordonnez les Tuteurs du peuple », les officiers ne pourraient contrer « l'avancement du regne du fils de Dieu » sans faillir à leur charge³⁶⁴. L'acceptation impérative de la loi éternelle et le respect de la justice divine s'intègrent à la représentation d'une Église universelle, sans limites, rendant possible une circulation et adaptation large de ces exigences. Selon Viret, cette soumission universelle à Dieu s'accorde sans peine aux régimes politiques établis dans les diverses nations. Il insiste sur le fait que l'accueil d'un prédicant étranger ne provoque en aucun cas un renversement du gouvernement de la localité ou du pays en question.

Ce qui précède, il l'explique dans une autre de ses épîtres à une communauté. En 1551, pasteur à Lausanne, c'est vers sa commune d'origine qu'il se tourne. La cité connaît encore une fragile coexistence, établie par les ordonnances de 1532. Or, l'épître du *Devoir et du besoing qu'ont les hommes à s'enquerir de la volonté de Dieu par sa Parolle* multiplie les allusions à une fin, prochaine et souhaitable, de la division confessionnelle à Orbe.

Selon toute vraisemblance, sans citer le terme, c'est un *Plus* que Viret y espère, un marqueur d'une réunion fraternelle autour d'un consensus religieux³⁶⁵. Depuis Lausanne, il commence par saluer l'hospitalité que certains de ses combourgeois ont offerte aux ministres et leur conversion consécutive. Tout en témoignant de la nécessité de se modérer envers ceux de ses « chers freres & bons amiz » qui n'auraient pas encore accueilli la vérité, Viret leur reproche de se fermer à « ceste sainte doctrine souz le tiltre des prescheurs estrangers ». Aux « nobles et bourgeois » d'Orbe, il affirme que ces réflexes de fermeture à un prédicateur étranger sont certes naturels, mais doivent être dépassés considérant que le message apporté est universel. Un premier pas avait pourtant été fait lorsque Viret, des années auparavant, avait été accueilli « non pas tant pour la conjunction naturelle de chair & de sang que nous avons ensemble [mais] pour la conjunction & amitié Chrestienne, par laquelle Dieu nous a conjointz

³⁶³ P. Viret, *Le Monde a l'empire*, op. cit., p. 119. Voir également Mathurin Cordier, *Remonstrances et exhortations au Roy de France treschrestien, & aux Estats de son Royaume, sur le faict de la religion*, [Genève], Jean Rivery, 1561, p. 20 sqq. [Guy de Brès], *Le baston de la foy chrestienne propre, pour rembarrer les ennemis de l'Evangile : par lequel on peut aussi cognoistre l'ancienneté de nostre foy, & de la vraye Eglise*, [Genève], Thomas Courteau, 1562, p. 219 sqq.

³⁶⁴ Anne Du Bourg, *Oraison au senat de Paris pour la cause de Crestiens à la consolation*, s.l., 1560, p. 52-53 ; Sylvie Daubresse, « L'obéissance du Parlement de Paris : entre raison et nécessité », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 89-110. David El Kenz, « Le « service du Roy » contre le « service de Dieu » ? » dans Michel Grandjean et Bernard Roussel (éd.), *Coexister dans l'intolérance. L'Édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 415-428.

³⁶⁵ O. Christin, « À quoi sert de voter », art. cit., p. 22.

& alliez les uns avec les autres par sa sainte Parolle, d'un lien trop plus fort & plus estroit, que tout lien de nature »³⁶⁶.

Ce lien supérieur à la nature, il s'agit de la vraie doctrine, garante d'une communauté de foi³⁶⁷. Viret évoque son expérience pastorale où, malgré la diversité des us et coutumes locaux, Dieu l'a appelé « pour annoncer Jesus Christ son Fils, & la doctrine de salut aux autres peuples, vos circonvoisins ». À Orbe, où l'Évangile est partiellement révélé, Dieu aurait fait « une grace singuliere, qu'il ne fait pas a tous peuples, & a toutes nations ». Ses combourgeois écoutant les prédicateurs sont donc invités à persister et à continuer de s'ouvrir à ces messagers « a vous incognus auparavant, & de pays estrange, lesquels il vous a envoyez pour Ministres ». L'hospitalité des fidèles et des représentants politiques de la communauté est soulignée et prend valeur d'exemple pour toute autre localité passant outre une opinion préconçue envers des réfugiés, en l'occurrence bannis du royaume de France :

S'il ne vous avoit envoyé que des estrangers, vous pourriez vous excuser en la maniere de plusieurs (combien que telle excuse n'ait point de raison) & dire, Nous ne cognoissons point ces gens : nous ne scavons qu'ils sont. Ce sont estrangers & bannis, qui paraventure ne s'oseroient trouver en leurs pays pour leurs forfaits. Voyci les reproches que plusieurs mal-heureux personnages, rebelles à la parolle de Dieu, font pour couvrir leur rebellion contre la verité de Jesus Christ [...] Car quand il est question de ces thresors de l'Evangile de Jesus Christ, il ne faut pas tant seulement arrester à la personne, par laquelle ils sont apportez, mais faut regarder au thresor qui est apporté, & a celui qui l'envoie : & ne faut mespriser ni l'un ni l'autre pour raison de la personne, de laquelle Dieu veut se servir, comme de son instrument & messenger³⁶⁸.

Peu importe « l'identité » du berger : en tant que membre de la communion des croyants, une Église s'ouvre au ministre de la Parole. Les propos de Viret sont valables à Nîmes autant qu'à Orbe. Cela, Viret l'accentue en indiquant que tous les fidèles participent à la communauté ecclésiastique, sur un pied d'égalité. Un passage de la version rééditée de l'*Instruction* de 1564, lui-même repris d'une œuvre précédente pourvue d'une seconde épître à Orbe, l'illustre³⁶⁹. Le chapitre traite des censures disciplinaires exercées par le consistoire local, peu importe la nation et la coutume du pays dans lequel l'Église est dressée. Pour évoquer le gouvernement de cet organe dirigeant de la communauté locale et pour éviter toute analogie entre Réforme et établissement de la démocratie, Viret insiste sur le caractère spirituel du consistoire, sur

³⁶⁶ Première épître aux Urbigènes, dans Pierre Viret, *Du devoir et du besoin qu'ont les hommes à s'enquerir de la volonté de Dieu par sa Parolle, & de l'attente & finale resolution du vray concile*, Genève, Jean Girard, 1551, fol. A 5[b]^{ro}.

³⁶⁷ T. Maissen, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz », art. cit., p. 16.

³⁶⁸ Première épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 102.

³⁶⁹ Pierre Viret, *Exposition familiere sur les dix Commandemens de la Loy, faite en forme de Dialogues*, Genève, Jean Girard, 1554.

l'admonestation et l'enseignement comme seuls moyens d'influencer le fidèle. Il n'empêche que

l'Eglise, au regard de la police & discipline que Jesus Christ y a mise, & du gouvernement qu'il en a donné aux hommes, n'est pas comme une monarchie, ou quelque autre seigneurie temporelle, en laquelle certains Princes ont toute pleine puissance: mais que c'est une sainte & franche communauté, qui pour ceste cause est appelée la communion des saints, à laquelle Jesus Christ a donné en general, & non pas à aucun en particulier, toute la puissance & autorité, qui y est pour en user en edification, & non pas en destruction³⁷⁰.

Jésus-Christ a donné aux hommes un gouvernement spirituel de l'Église qui se rapproche de la démocratie, où chacun participe aux biens, à plus ou moins grande échelle. En plus d'une critique directe de l'autorité papale, cette représentation de l'Église, « la Communion, ou communauté des Saints », rend l'annonce de la Parole par le ministre aussi nécessaire à Orbe qu'à Nîmes³⁷¹. Théodore de Bèze, qui a quitté Lausanne et son Académie en même temps que Viret, insiste sur la soumission de tous au seul Jésus comme Roi des rois, ce qui octroie à l'Église ce caractère de démocratie spirituelle : « puisque l'Eglise n'a qu'un seul Seigneur & Prince souverain [...] unis & conjoints comme les bourgeois d'une communauté, estans tous participans des privileges d'icelle : c'est assavoir de Jesus Christ & de tous ses biens & thresors »³⁷². C'est cette perception qui pousse Viret à considérer indistinctement son action à Orbe ou à Nîmes, où il a prêché entre 1561 et 1562.

L'Église étant éparse dans le monde, elle n'est jamais limitée « à certain lieu, temps, ne nation »³⁷³ : les murailles, les bornes entre États, les directives des magistrats suprêmes, rien ne peut se surimposer³⁷⁴. Les épîtres des œuvres de Viret attestent ainsi de cette porosité et dévoilent un itinéraire discursif qui se conçoit par cette conviction que l'Église de Dieu est une démocratie en tant que ses fidèles partagent leur croyance en Jésus-Christ comme bien commun. L'enjeu est de prouver que cette affirmation ne conduit pas à remettre en cause l'office public de ceux qui administrent en conformité avec la loi divine. C'est bien là tout l'objectif de ces textes que Viret adresse à des corps urbains entre 1547 et 1565. À l'exception

³⁷⁰ P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 86

³⁷¹ Théodore de Bèze, *Confession de la foy chrestienne, contenant la confirmation d'icelle, & la refutation des superstitions contraires*, [Genève], Conrad Badius, 1559, p. 150 ; Dans la réédition, Théodore de Bèze, *Confession de la foy chrestienne, faite par Theodore de Besze, contenant la confirmation d'icelle, & la refutation des superstitions contraires. Reveuë sur la latine, & augmentée, avec un Abrégé d'icelle*, Genève, Jaques du Pan, 1563, p. 139.

³⁷² T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 149.

³⁷³ *Ibid.*, p. 149.

³⁷⁴ Sur les fortifications des villes et leur symbolique très claire aux yeux des contemporains, qui s'y identifient, conscients que la muraille est un « bouclier protecteur et une démonstration d'orgueil civique », cf. B. Chevalier, *Les bonnes villes de France*, op. cit., p. 55 et p. 115 sqq. Voir également Thierry Wanegffelen, « Le plat-pays de la croyance. Frontière confessionnelle et sensibilité religieuse en France au XVI^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1995, vol. 81, n° 207, p. 391-411.

notable de Genève, Viret évoque les localités dans lesquelles il a officié jusqu'à sa mort en 1571. Il identifie très spécifiquement ses destinataires prioritaires : le bourgmestre et Conseil à Lausanne ; à Berne, l'avoyer et Conseil ; à Orbe, les nobles et bourgeois, gouverneurs, conseils et communauté ; à Neuchâtel, le gouverneur du comté, les Quatre-Ministres et Conseil de ville ; à Payerne, l'avoyer, Conseil et peuple. Dans le cas de la France, c'est directement aux fidèles qu'il s'adresse. Une preuve de la difficulté d'y obtenir un soutien résolu de la part des magistrats municipaux ? Il vise en effet les fidèles de l'Église de Nîmes, ceux de l'Église de Montpellier et, finalement, les citoyens et habitants des deux religions à Lyon³⁷⁵. On peut ajouter deux épîtres à des « seigneurs particuliers » dont Viret loue la vertu chrétienne : Renée de France et Gaspard de Coligny.

Ces textes sont illustratifs du parcours original de Viret, de sa position à part dans l'histoire de la Réforme francophone : théoricien, prédicateur et passeur entre Suisse et France³⁷⁶. Auteur prolixe et très lu à l'époque, il est un théologien de talent, comparable à Théodore de Bèze ou Jean Calvin, avec qui il formerait un « triumvirat », « trepiéd d'eslite »³⁷⁷. Viret y ajoute son activité de prédicateur itinérant, qui le rapproche de Guillaume Farel et de ceux ayant promu la Réforme par le vote en Suisse occidentale et s'étant adressés aux magistrats inférieurs pour le rendre possible³⁷⁸.

Si ces textes participent de l'attention de Viret pour la révélation de la Parole à tous pouvant susciter une comparaison à la démocratie, il s'en faut de beaucoup pour qu'il fasse une apologie de la pluralité des opinions et de la diversité des points de vue. La soumission commune et le consentement mutuel à une seule vérité excluent la tolérance de l'erreur et d'avis contraires. Certes, Viret refuse la contrainte et en appelle à la modération, voire à l'acceptation temporaire de ceux qui errent toujours. Mais la coexistence ne saurait durer, et la résistance à la Parole qu'il porte en tant que pasteur encore moins. Si l'Église est une démocratie, c'est parce

³⁷⁵ Voir tableau en annexe. Sur l'importance des pouvoirs municipaux dans l'accueil des prédicateurs, on notera après Thierry Wanegffelen et Janine Garrisson que Pierre Viret est « accueilli pour son premier prêche par le premier consul en robe rouge de cérémonie ». Thierry Wanegffelen, « Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI^e et XVII^e siècles. Y a-t-il eu création d'une « civilisation protestante » dans le royaume des derniers Valois et des premiers Bourbons ? », *Regards croisés. Recherche en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, 2003, p. 5 ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 33.

³⁷⁶ Cité par P.-O. Lécho, *Une histoire de la Réforme protestante en Suisse (1520-1565)*, op. cit., p. 68.

³⁷⁷ Théodore de Bèze, *Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraie Religion en divers pays de la Chrestienté. Avec la description de leur vie & de leurs faits plus memorables. Plus, quarante quatre Emblemes Chrestiens*, Genève, Jean de Laon, 1581, p. 127.

³⁷⁸ On suit ici les remarques d'Hugues Daussy quant au caractère fluctuant de la notion de magistrat inférieur, difficile à cerner car fonction des dates auxquelles les auteurs rédigent leurs ouvrages. L'historien précise que le terme, d'abord restreint aux États-Généraux, tend à s'élargir pour englober « tous ceux qui, à divers titres, possèdent une parcelle de puissance publique ». H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 52.

que tous participent d'une unité en Jésus-Christ, pas parce que chacun pourrait formuler sa propre opinion sur la religion. Il le prouve dans son épître à Orbe, où l'acceptation unanime doit succéder à la coexistence, où les réformés doivent impérativement gagner leurs frères au véritable Évangile : « nous devons bien craindre que nul de nos freres ne perisse par nostre negligence »³⁷⁹.

L'œuvre qui suit cette épître prend là tout son sens : les hommes ont le besoin et le devoir de s'enquérir de la volonté de Dieu par la Parole de ce dernier. Faute de quoi, ils encourent le « dangier de la mort eternelle »³⁸⁰. En ayant reçu plus « de talentz, de dons & de graces de Dieu » pour présenter la doctrine et indiquer aux fidèles un chemin vers la « voye de la verité », Viret fait des prédicateurs, bien qu'étrangers aux communautés, leur seul espoir d'union autour d'une foi partagée et, surtout, conforme à l'Église primitive. Il répète cette nécessité d'ouverture et de persévérance, dans l'espoir final du salut personnel et collectif, dans son épître aux Lyonnais³⁸¹. Alors dans une situation de coexistence similaire à celle d'Orbe en 1551³⁸², il affirme que la participation commune aux biens de Jésus-Christ explique son activité à Lyon et rend souhaitable sa prolongation, bien qu'il ne soit ni Lyonnais, ni Français : « nous desirons nostre salut, ainsi nous desirons celuy des autres, & craignons leur perdition comme la nostre »³⁸³.

C'est pourquoi Viret explique aux Nîmois que, s'il y a été accueilli en 1561, il ne s'y était pas rendu de sa propre autorité, mais suivant la Providence de Dieu : ce « n'est pas aux ministres de choisir les lieux, ne d'aller ou courir là où bon leur semblera, mais là où il [Dieu] luy plaira [...] les envoyer »³⁸⁴. Il témoigne de sa reconnaissance pour l'audience dont il bénéficia et fait probablement référence au passage de la totalité de la ville à la Réforme, après l'établissement d'une communauté réformée en 1559 et d'un consistoire en mars 1561³⁸⁵. La mention indirecte

³⁷⁹ Première épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Du devoir et du besoing*, op. cit., fol. A 3^{ro}.

³⁸⁰ *Ibid.* ; P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 100.

³⁸¹ Épître aux Lyonnais, dans Pierre Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine des saintes Escritures, & du Ministère d'icelle : & des vrais et faux pasteurs, & de leurs disciples : & des marques pour cognoistre et discerner tant les uns que les autres*, Lyon, Claude Senneton, 1564, fol. * ii^{ro}.

³⁸² Yves Krumenacker (éd.), *Lyon 1562, capitale protestante. Une histoire religieuse de Lyon à la Renaissance*, Lyon, Olivétan, 2009.

³⁸³ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * ii^{vo}.

³⁸⁴ Épître aux Nîmois, dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., fol. V^{vo}.

³⁸⁵ S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 185 ; Les histoires de l'établissement de la Réforme à Nîmes sont très nombreuses, notamment au XIX^e siècle, avec les travaux de Abraham Borrel et Charles Dardier. Pour une analyse plus contemporaine, on consultera le thèse d'État de Philippe Chareyre, *Le consistoire de Nîmes, 1561-1685*, Université Paul-Valéry Montpellier III, 1987. Voir également Philippe Chareyre, « L'installation de la discipline calviniste d'après le premier registre du Consistoire de Nîmes 1561-1563 » dans Daniel Bolliger et al. (éd.), *Jean Calvin : les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 129-154. ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 33.

d'une situation où l'entier de la communauté vit sous l'Évangile se repère dans l'intitulé des épîtres. Aux villes de Neuchâtel, Payerne, Nîmes et Montpellier, Viret souhaite « perpetuelle perseverance en la cognoissance du saint Evangile »³⁸⁶. Cette tournure n'apparaît pas dans les épîtres à des communautés en situation de coexistence : absente de la version de 1551 de l'épître à Orbe, le théologien l'ajoute à la réédition contenue dans l'*Instruction* de 1564. Depuis dix ans, le 30 juillet 1554, la cité a en effet acté son passage au seul Évangile, mettant fin au *simultaneum* par un *Plus*.

Si Viret exerce son « ministere en presence corporelle » dans une ville comme Nîmes, c'est pour y poursuivre cette finalité de consentement commun et unanime à l'Évangile. En l'occurrence, en l'accueillant, les Nîmois auraient bel et bien considéré cette démocratie spirituelle qu'est l'Église, manifestant l'« amitié fraternelle & Chrestienne par laquelle Dieu nous a conjoins ensemble, à cause de mon ministere ». Loin d'être un intrus dans le royaume de France, malgré l'interdiction d'y officier auprès d'Églises réformées publiée en 1563, Viret se décrit tel un compagnon et se distancie, ce faisant, de tout rapprochement entre ses prédications et d'éventuelles rébellions politiques.

Si son épître aux Nîmois fait référence à leur obéissance au roi et au respect de chacun des types de gouvernement par les réformés, c'est bien pour cela³⁸⁷. La chrétienté est une sainte et franche communauté, les « habitans, & les citoyens, & membres » y sont en « unité, alliance, bourgeoisie & confrairie ». Or, cela ne revient pas à espérer la chute de la monarchie, comprend-on en filigrane de plusieurs passages, qui intègrent cette évocation de la démocratie à la justice de Dieu plutôt qu'à celle des hommes et des régimes séculiers³⁸⁸. Viret reconforte ainsi les fidèles dans leur choix, assurant que Dieu « fera cognoistre qui aura eu meilleure cause, & qui aura esté plus loyal & plus obeissant, tant envers luy, qu'envers le Roy & les magistrats qu'il a constituez sur nous. Car ce sont choses tellement conjointes, que l'une ne peut estre séparée de l'autre »³⁸⁹. L'allusion fait écho aux calomnies subies par les réformés, soit les accusations de séditions et de rébellion dont les évangéliques de France font également l'objet, voire même plus qu'ailleurs. Loin de faire des prédicants les porteurs d'un modèle de démocratie séculière qui pousserait les villes à désobéir et à revendiquer leur liberté après l'accession des réformés à l'échevinage, au consulat ou à la mairie des bonnes villes, Viret martèle l'obéissance des

³⁸⁶ Par exemple dans son épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit.

³⁸⁷ Voir à cet égard le chapitre de l'*Instruction* dans sa version de 1556, sur « la difference qui est mise entre la police civile & l'Ecclesiastique », Pierre Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale de la doctrine comprinse es Saintes Escritures, où les principaux points de la vraye religion sont familierement traittez par Dialogues*, Genève, Conrad Badius, 1556, fol. 218^{vo}.

³⁸⁸ *Ibid.*, fol. 216^{ro}.

³⁸⁹ Épître aux Nîmois, dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit.

Nîmois au roi³⁹⁰ : « marchons tousjours par la voye royale, & faisons ce que nous devons faire, comme Dieu le nous commande, sans avoir regard ailleurs qu'à luy »³⁹¹.

Pour Viret, il n'est pas question de laisser entendre qu'un changement de liturgie entraîne la « subversion » du régime politique de la localité où se présenterait un ministre de l'Évangile. C'est même l'un des principaux objectifs de ses épîtres que de souligner le contraire, ou encore d'un passage de l'*Instruction* de 1556, citant Christ « point venu pour abolir [...] les seigneuries temporelles, & l'ordre civil qu'il a trouvé au monde, ordonné de Dieu, & nécessaire a la vie humaine, & a la conservation du genre humain »³⁹². En accentuant l'union communautaire de Nîmes, sa piété retrouvée combinée à l'obéissance à Charles IX, Viret fait de la ville un exemple destiné à inspirer les indécis, à engager les convaincus à persévérer :

vous avez porté si grand honneur & reverence à Dieu & à sa parole, & luy avez rendu si prompt obéissance, que depuis le plus grand jusques au plus petit tant hommes que femmes, & tant en general qu'en particulier, vous-vous estes tresvolontiers soumis à la discipline laquelle nostre Seigneur Jesus Christ a donnée à son Eglise, & à tout ce qu'on vous a monstre estre bien fondé es saintes Escritures, & conforme à icelles. Et comme vous-vous estes humiliez pour porter volontairement le joug de Jesus Christ le Fils de Dieu, Roy des rois, Princes des princes, & Seigneur des seigneurs, ainsi vous-vous estes tousjours tresvolontiers rendus sujets & obeissans à vostre Roy & Prince naturel, & à ses edits & commandemens, entant que vous l'avez peu faire en bonne conscience, & n'avez point mesprisé son jeune aage, ne prins occasion d'iceluy de vous mutiner & rebeller contre luy, ains l'avez tousjours eu en honneur & reverence, comme vous devez, & comme Dieu le vous commande expressement en sa parole : & comme suyvant icelle, nous vous y avons tousjours exhortez, ainsi que vous nous en pouvez estre tesmoins³⁹³.

Plusieurs enseignements se dégagent de cet extrait, qui dit comment Viret conçoit l'aboutissement des prédications. Il évoque d'abord, comme priorité absolue, l'obéissance à la Parole qu'hommes et femmes, riches et pauvres doivent manifester. Ils en témoignent en général et en particulier, *gmeinlich* et *sunderlich*. C'est-à-dire que toute la communauté, en tant que corps organique, mais aussi chaque individu qui la constitue, se soumet à la discipline que Jésus-Christ a transmise par les Écritures directement présentées aux fidèles par les ministres. Finalement, cette pleine soumission aux commandements divins favorise la servitude volontaire au seigneur naturel des Nîmois et fortifie le règne de celui qui leur octroie leur charte de privilèges, le roi de France Charles IX³⁹⁴. Viret ne fait donc pas l'éloge de la démocratie

³⁹⁰ S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 180 ; O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 127. O. Christin, « La coexistence confessionnelle », art. cit.

³⁹¹ Épître aux Nîmois, dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit.

³⁹² P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 288^{vo}.

³⁹³ Épître aux Nîmois, dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit.

³⁹⁴ Sur la figure du prédicant, image construite comme « principal vecteur des idées hérétiques et des scandales, un responsable d'actes de séditions et un individu sous les ordres des pasteurs de Genève », cf. Éric Durot, « Le prédicant, hérétique et séditieux. De l'édit de Compiègne (1557) à l'édit de janvier (1562) », *Revue historique*, 2009, n° 649, p. 39-64.

dans le monde d'ici-bas ou de la rébellion contre les rois et les princes. Toutefois, ses épîtres ne cachent pas qu'une situation telle que celle de Nîmes n'est que l'aboutissement d'un processus au long cours, pouvant momentanément susciter confusions et divisions. Les épîtres doivent alors faire exemple des communautés parvenues à leur union évangélique, mais aussi montrer comment ce chemin vers la révélation des Écritures peut être semé d'obstacles.

Lutter pour s'éclairer

Comment parvenir à l'union véritable autour de la foi en Christ ? Plusieurs épîtres font référence à cette progression vers la révélation, à la lumière de la propre expérience du pasteur. On remarque rapidement que Viret, dans le cas d'Orbe avant le *Plus* de 1554, repousse catégoriquement toute tolérance des deux religions dans la longue durée. La version de l'épître de 1551 est donc aussi un réquisitoire contre ceux qui comptent « maintenir leur doctrine, contre celle de verité »³⁹⁵. Il ne saurait y avoir de salut hors d'une profession sincère et consensuelle de la foi, par essence unique³⁹⁶. Le dernier paragraphe de l'épître publiée trois ans avant la votation est révélateur de cet espoir : Viret annonce certes prier pour ses combourgeois, même ceux de l'autre religion, mais évoque clairement l'ambition qu'ils manifesteront, à l'avenir, « à l'Evangile de Jesus Christ, l'obeyssance qu'ils luy doyvent ». En cours de révélation, le prolongement en sera le témoignage rituel d'une unité en Jésus-Christ :

Mais puis qu'il vous est presenté les premiers, je vous supplie que vous ne l'ayez pas en desdain, mais que vous en retiriez plus grand fruit que tous : afin que comme il n'y a qu'un Dieu, un Sauveur & un Mediateur, une Loy, un Evangile, & un Baptisme, nous puissions aussi estre uniz en une mesme Foy, en Jesus Christ nostre Seigneur, à la grace duquel je vous recommande³⁹⁷.

L'aboutissement qu'il envisage résulte d'un combat que Viret imagine spirituel. Pour le prédicateur, le sang des « papistes » ne doit pas couler, il ne faut pas faire usage d'« armes corporelles & terriennes : mais spirituelles & celestes »³⁹⁸. Ses textes emploient un double registre, qui fait écho à la dissociation du spirituel et du temporel : s'il évoque la modération envers ceux qui se refusent encore à l'Évangile, chaque fidèle est incité à entreprendre une lutte personnelle pour éclairer sa conscience, puis celle de ses frères et voisins. Par conséquent, les magistrats sont la clé de la réussite. Seuls ces derniers peuvent enlever les images, supprimer la messe et, auparavant, canaliser la mobilisation des consciences à propos de la doctrine.

³⁹⁵ Première épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Du devoir et du besoing*, op. cit., fol. B 5[a]^{vo}.

³⁹⁶ F. Lessay, « Éthique protestante et éthos démocratique », art. cit.

³⁹⁷ Première épître aux Urbigènes, dans *Ibid.*, fol. C^{ro}.

³⁹⁸ Épître à Coligny, dans Pierre Viret, *L'Interim, fait par dialogues*, Lyon, [Claude Senneton], 1565, fol. 2 V[b]^{vo}.

Le consentement à l'Évangile devient certes nouvelle épiphanie, mais Viret ne cache pas que l'abandon des erreurs demande du courage à chacun. En effet, rompre avec des usages que chaque fidèle percevait comme allant de soi, qui rythmaient son quotidien, conduit assurément à sa condamnation par le clergé romain. Ce dernier lui reprochera d'innover, accusation grave dans des sociétés anciennes prônant la conservation des traditions et où l'invention est réprouvée³⁹⁹. Viret doit dès lors prouver qu'une rupture apparente est en réalité la réhabilitation d'un rite perverti avec le temps. Face aux prêtres romains qui les exhortent à préserver une prétendue foi des pères ou foi traditionnelle, le théologien engage les fidèles à faire le pas, à leur préférer « les vrais prestres de l'Evangile des vrais anciens », à embrasser la vraie foi, ce bien placé « au-dessus de toutes les autres contingences, et bien au-dessus de l'État, notion laïque, et donc relative, sujette à modifications »⁴⁰⁰. Accueillir un prédicateur étranger et promouvoir une liturgie réformée n'a ainsi que l'aspect de la nouveauté :

Ne vous arrestez point ni a la multitude, ni a la coustume, sinon entant qu'elle est fondee en verité : mais vous arrestez plus en un seul Jesus Christ, qui est la voye, la verité & la vie, qu'a tous les hommes & a toutes les coustumes du monde. Ne mesprisez pas les ministres du Seigneur pour suivre les prophetes & les prestres de Baal. Vous avez des ministres de l'Evangile en petit nombre : vous avez des prestres, des cordeliers, des nonnains en grand nombre. Esprouvez les esprits des uns & des autres, a l'espreuve de la parole de Dieu, pour apprendre a cognoistre par icelle lesquels sont de Dieu, ou non. Ne vous arrestez ni a ceux du pays, ni aux estrangers : mais a Dieu tant seulement, & a sa parole⁴⁰¹.

Éprouver les esprits par la Parole ; ne s'arrêter ni au nombre, ni à la puissance, ni aux coutumes. C'est d'un affrontement spirituel vital qu'il s'agit, porté dans chaque paroisse à qui Viret souhaite grâce, paix et miséricorde de Dieu. Or, pour en bénéficier, sans y être contraint par la force physique, chacun devrait s'employer contre les *empeschemens que les hommes donnent à leur propre salut*. Les principales cibles sont alors les *apostats de l'Église papale*. Wolfgang Musculus rappelle que les Écritures n'octroient pas de statut spécifique aux clercs : « [Dieu] a bien mis sur nous Jesus Christ, & les Ministres de sa parole, les Rois & magistrats, les peres & meres, & les maistres : mais nous ne lisons rien touchant les abbez, messieurs nos maistres, prieurs, provinciaux, gardiens »⁴⁰². Ces derniers auraient alors tout intérêt à empêcher la dissipation des ténèbres dont ils sont le produit, dans l'espoir de conserver leur particularisme. Pour Pierre Viret, c'est donc en contestant leurs bénéfices que l'on détruit une tradition inventée, procédé qui suscite naturellement des tensions : « ce n'est pas chose facile à

³⁹⁹ Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 9.

⁴⁰⁰ B. Nicollier, « Édit de Nantes et traité de Vervins : une simultanéité fortuite ? », art. cit., p. 136.

⁴⁰¹ Première épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 3^{vo}. Dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 105. Dans P. Viret, *Du devoir et du besoing*, op. cit., fol. B 4^{vo}.

⁴⁰² W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 661-662.

arracher, qu'une coustume inveterée, & principalement quand elle est mauvaise [...] Car il nous faut arracher ce que nous trouvons mauvais plant en la vigne du Seigneur : & puis il nous y faut planter le bon plant, au lieu du mauvais qu'il nous en faut arracher »⁴⁰³.

Évoquer les communautés ayant déjà consenti à l'Évangile permet au pasteur d'en engager d'autres à faire ce pas. Il tente ainsi de réduire les craintes des indécis, mais aussi d'engager les adhérents à la confrontation d'idées avec leurs prêtres, leurs voisins, leurs amis, toujours avec les Écritures comme seul guide et seul moyen de trancher :

Et comme vous avez fait profession de sa parole, monstrez aussi par effet & par œuvres que ce n'est pas en vain que vous-vous en glorifiez. Et par ce gouvernez-vous tellement que vous ne bailliez aucune occasion de mesdire de vous, non seulement à vos magistrats & superieurs, & à tous ceux lesquels Dieu a constituez en dignité, soyent-ils de nostre religion, ou contraires : mais aussi à tous ceux entre lesquels il vous faut converser, de quelque religion qu'ils soyent. Car il faut que les plus savans & les plus sages, & les plus forts & les mieux edifiez, supportent les plus simples & les plus ignorans, & les plus debiles & les plus mal instruits. Car ce n'est pas l'office des aveugles, de conduire & adresser les voyans, mais c'est aux voyans auxquels il appartient de conduire & adresser les aveugles⁴⁰⁴.

Qui voit déjà ? À qui Dieu a-t-il distribué ses dons et grâces pour conduire les aveugles vers la lumière évangélique ? On en revient toujours aux magistrats, ceux que Musculus énumère dans ses *Lieux communs*. Les prédicateurs en donnent une définition souple, qui désigne « tous les ordres des superieurs qui sont constituez en dignité, ausquels la puissance du glaive est commise, comme sont les Empereurs, Rois, Princes, Ducs, Contes, & Maistres des citoyens, &c. »⁴⁰⁵. Le capital qui leur est accordé est le même, qu'il s'agisse du roi de France ou des Excellences de Berne, du bourgmestre de Lausanne ou des échevins à Lyon, autant de « Pere[s] de famille, ayant puissance Souveraine sur les enfans »⁴⁰⁶. Musculus estime alors qu'il n'existe aucun lieu, sur terre, dans lequel de tels chefs seraient absents. En monarchie ou en république, les magistrats tiennent leur nom pour une raison bien précise : « [ce] nom [est] tiré de celui de Maistre : & qui signifie la puissance & l'office de ceux-la qui dominent & commandent ou aux sujets, ou aux peuples, ou aux citoyens par droict hereditaire, ou bien qui sont constituez par election superieurs & gouverneurs sur eux »⁴⁰⁷. Or, les meilleurs de ces maîtres régissant de manière paternelle auraient conscience que leur soutien à la vraie Église renforce leur gouvernement, de par l'union qu'octroie l'obéissance à la Parole :

⁴⁰³ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * iii^{vo}.

⁴⁰⁴ Épître aux Nimois, dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit.

⁴⁰⁵ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 750.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 659.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 749.

on cognoist par experience, là où la parole de Dieu est purement preschée, & la discipline de l'Eglise ordonnée par icelle, bien observée, quelle vertu elle a, à contenir les hommes en leur office, & en l'obeissance des Rois & des Princes, & de tous Magistrats, & à les rengier à leur devoir, & à empescher les diverses sectes & divisions qui pourroyent survenir de jour à jour, & qu'on voit advenir ordinairement, là où il n'y a point de pur ministere de la parole de Dieu⁴⁰⁸.

Cette disparité entre division religieuse et prédication permet à Viret de détourner le magistrat de considérer un Intérim, un *simultaneum* ou une coexistence de longue durée⁴⁰⁹. La tâche des seigneurs est alors d'accompagner ces luttes entre le clergé et les fidèles, avec pour perspective l'union qui suivra. Dans l'intervalle, ils ne doivent « pas jouer avec le Seigneur, & mespriser ses ordonnances, & les dons & graces qu'il nous presente par sa parole », écrit-il aux seigneurs de Berne en 1548⁴¹⁰. Cela revient à dire qu'ils sont tenus de permettre aux ministres et aux prêtres de « conférer amiablement », réduisant ainsi les erreurs de chacun et, en définitive, favorisant un consentement public et commun à l'Évangile.

Ce faisant, ces gouverneurs rendent l'édification des consciences possible et attestent qu'ils sont « peres, tuteurs, seigneurs, & protecteurs [...] conservateurs de ceste sainte doctrine, laquelle [Dieu] a voulu proposer à son Eglise par nous, souz vostre sainte protection »⁴¹¹. Maîtres sur les hommes mais ministres de Dieu, ils sont moins serviteurs du peuple que du Créateur qui, selon Musculus, leur donne mission d'assurer trois biens à leurs gouvernés : la justice, les mœurs, le vrai service de Dieu, afin que « sous son gouvernement nous vivions en ce monde commodément, honnestement & avec piété »⁴¹².

Les épîtres que Viret dédie à Renée de France et Gaspard de Coligny participent de cette perspective. Toutes deux rédigées en avril 1565, elles insistent sur ce service et évoquent la discipline que ces grands seigneurs respectent à titre personnel, entraînant leurs sujets dans leur sillage. Dans l'épître à Renée de France, l'idéal chrétien égalitaire se traduit ainsi par l'accueil volontaire d'une Parole illuminant toute la cour de la duchesse de Ferrare. Elle permet alors l'accès de ses administrés à leur salut, « veu qu'il n'y a point d'autre moyen, pour avoir communication avec luy, que par la seule foy en luy, & que nous ne pouvons avoir ceste foy

⁴⁰⁸ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * iiii[d]^{ro}.

⁴⁰⁹ Sur ces solutions intermédiaires, cf. Francisca Loetz, « Bridging the Gap : Confessionalisation in Switzerland » dans André Holenstein, Thomas Maissen et Maarten Prak (éd.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, University Press, 2008, p. 75-98.

⁴¹⁰ Épître aux seigneurs de Berne, dans Pierre Viret, *De la vertu et usage du ministere de la parole de Dieu, & des Sacremens, dependans d'icelle : & des differens qui sont en la chrestienté, à cause d'iceux*, Genève, Jean Girard, 1548, fol. b 2^{vo}.

⁴¹¹ Épître aux seigneurs de Berne, dans *Ibid.*, fol. d^{vo}.

⁴¹² W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 755.

sinon par le moyen de sa parole »⁴¹³. La duchesse devient un modèle de vertu pour tout seigneur dont le théologien escompte qu'il confesse « manifestement & publiquement » sa foi⁴¹⁴. Reconnaisant sa condition pécheresse face à la justice divine, cette fille de roi n'hésite pas à se « demettre de [sa] grandeur, [n'a] point de honte de s'abaisser & se soumettre sous le sceptre royal de Jesus Christ ». Elle accède ainsi à la sagesse et sa conversion publique lui vaut ces éloges, pour reconnaître sa modestie et son humble participation à la franche communauté qu'est l'Église de Dieu :

Voilà l'honneur qu'ils font à Dieu, & la recompense qu'ils luy rendent, pour tous les honneurs & les grans benefices qu'ils ont receus de luy, lesquels neantmoins ils n'avoyent pas plus meritez que les autres. Car ils sont créez de la mesme terre & poudre & de la mesme bouë qu'eux, & y sont venus & entrez tout nuds, comme tous les autres, & y retourneront comme eux. Parquoy combien que Dieu leur communique son nom, & qu'ils soyent appelez dieux és saintes Escritures, à cause qu'ils representent la personne & la majesté de Dieu, & qu'ils sont entre les autres hommes comme dieux terriens : toutesfois l'Esprit de Dieu leur annonce quant & quant, qu'ils mourront comme les autres hommes [...] il faudra qu'une fois ils luy en rendent conte⁴¹⁵.

Les deux textes formulent la nécessité qu'un grand seigneur fasse abstraction de ses intérêts immédiats pour considérer le bien commun de la chrétienté qu'est la croyance en Jésus-Christ. En se refusant à donner « gloire à vous-mesmes, & vous en eslever en orgueil »⁴¹⁶, Renée de France et Gaspard de Coligny sont rapprochés des figures d'Abraham, de David, de Salomon et Josias, nourriciers et protecteurs du peuple de Dieu laissant libre cours à « la pure predication de son saint Evangile »⁴¹⁷. Après leur conversion personnelle, c'est l'effet d'entraînement suscité qui intéresse Viret, qui compare la maison de la duchesse à « une belle torche & lampe continuellement ardente, pour porter la lumiere devant les autres »⁴¹⁸.

Or, l'épître à Gaspard de Coligny évoque longuement le fait que l'illumination des consciences prend du temps, qu'un Intérim peut permettre ces disputes amicales, mais ne saurait perdurer : « Parquoy si on ne peut du premier coup estre uni en la vraye [religion], il est encore plus tolerable d'en avoir deux, que d'en n'avoir du tout point, ou que d'en avoir un nombre infini : comme il faut qu'il advienne necessairement, là où Dieu ne regne point par sa parole »⁴¹⁹. Viret loue par conséquent la modération et la patience du seigneur de Châtillon face

⁴¹³ Épître à Renée, dans Pierre Viret, *De l'estat, de la conference, de l'autorité, puissance, prescription & succession tant de la vraye que de la fausse Eglise, depuis le commencement du monde, & des Ministres d'icelles & de leurs vocations et degrez*, Lyon, Claude Senneton, 1565, fol. * iii^{ro}.

⁴¹⁴ Épître à Renée, dans *Ibid.*, fol. * iiiii[b]^{vo}.

⁴¹⁵ Épître à Renée, dans *Ibid.*, fol. * iiiii[c]^{ro}.

⁴¹⁶ Épître à Coligny, dans P. Viret, *L'Interim*, op. cit., fol. 2 V[d]^{vo}.

⁴¹⁷ Épître à Renée, dans P. Viret, *De l'estat*, op. cit., fol. **^{ro}.

⁴¹⁸ Épître à Renée, dans *Ibid.*, fol. ** iiiii[b]^{vo}.

⁴¹⁹ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * iiiii[d]^{ro}.

à ce qu'il décrit comme des discordes transitoires, que celui-ci « endure », sa tolérance étant un pis-aller :

Car different ne peut estre entre les hommes, qu'il n'y ait du tort ou d'une part ou d'autre, & souventesfois de toutes les deux. Et puis il y a encore un autre plus grand mal, en ce qu'ils ne peuvent pour la plus part prendre ne recevoir le moyen qui seul est propre et suffisant pour les mettre & entretenir en paix, ains au contraire, quand il leur est proposé, ils prennent d'iceluy plus grande occasion de dissension & de guerre. Ce seul moyen est la parole de Dieu : & il n'y a rien de plus importable au monde, ne dequoy il prenne plus grande matiere de division. Parquoy Jesus Christ qui a apporté l'Evangile de paix, n'a pas neantmoins dit sans bonne raison, Ne pensez point que je soye venu mettre la paix en la terre : je ne suis pas venu mettre la paix, mais le glaive. Et toutesfois son propre office est de tousjours apporter la paix avec soy, voire la vraye paix [...] qui ne peut estre entretenue entre les hommes que par son moyen. Mais leur malice & perversité est si grande, qu'ils ne veulent recevoir ceste paix, ains la rejettent furieusement⁴²⁰.

Comme son homologue Zwingli, Viret pointe le paradoxe de la paix évangélique, l'idée que la Parole suscite les troubles et les réduit simultanément⁴²¹. C'est de persévérance qu'un tel gentilhomme doit faire preuve, mais aussi de modération envers ses adversaires. Si la seigneurie de Châtillon est désormais « une vraye maison de Dieu, réformée comme il appartient à la reigle de sa sainte parole », c'est après s'être laissée enseigner. Après un certain temps, c'est un geste public de l'autorité qui permet la profession de foi homogène qui clôt une coexistence bancale. Cette situation découle de la constatation finale que la maison de Coligny ne peut plus accepter d'être

souillée par blasphemes & paillardises, & autres vices totalement contraires à la profession des hommes Chrestiens, ains voulez que la discipline de Jesus Christ y soit observée & pratiquée en tous les pointcs : qui est le vray moyen pour tenir pures & nettes, non seulement les maisons des particuliers, mais aussi les cours des grans seigneurs & toute l'Eglise de Dieu. Et à fin qu'un chacun s'y soumette plus volontiers, vous leur monstrez le premier l'exemple qu'ils doyvent suyvre. Car vous n'imposez point de loix aux autres touchant le service de Dieu, de laquelle vous vueilliez estre exempt, ains vous y soumettez plus volontiers que nul autre : sçachant tresbien que devant Dieu il n'y a point de respect des personnes, & que tous, tant grans soyent-ils, tiennent lieu de serviteur au regard de la majesté d'iceluy : & qu'il faudra que tous, de quelque qualité qu'ils soyent, comparoissent une fois devant son siege judicial, pour luy rendre conte de toutes leurs œuvres⁴²².

Par sa discipline personnelle et celle qu'il exige sur ses terres, Coligny justifie « la charge en laquelle Dieu vous a appelé, & qu'ils considerent que ceux ne peuvent jamais estre que bons

⁴²⁰ Épître à Coligny, dans P. Viret, *L'Interim*, op. cit., fol. 2 i^{ro}. Helmut Koenigsberger, dans une étude comparée des partis huguenots en France et aux Provinces-Unies, évoque également la nécessité pour ces communautés de se placer sous la protection d'un seigneur local. À ce titre, les Magnifiques Seigneurs de Berne, Gaspard de Coligny ou Guillaume d'Orange bénéficient de la même onction. H.G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 337. Une bonne analyse à un niveau local chez Philippe Chareyre, « Le souverain, l'Eglise et l'État : les ordonnances ecclésiastiques de Béarn », *Zwingliana*, 2008, vol. 35, p. 161-185.

⁴²¹ T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 96.

⁴²² Épître à Coligny, dans P. Viret, *L'Interim*, op. cit., fol. 2 V[d]^{ro}.

& loyaux serviteurs de leurs Rois & seigneurs, qui sont bons & loyaux serviteurs de Dieu »⁴²³. En outre, Viret assortit à cette obéissance à Dieu le service exemplaire de l'amiral au Conseil royal, où il induit « les peuples à toute obeissance envers les edicts de sa majesté, & a toute modestie & patience »⁴²⁴.

Cette « voye de modestie & de moderation Chrestienne [plutôt] que celle de violence & rigueur extreme »⁴²⁵, Viret la recommande aux communautés et seigneuries qui n'auraient pas encore mis un point final aux vices et aux blasphèmes grâce à l'adhésion de tous à la discipline. Il s'agit toujours, ainsi que le préconisait la *Confession de la foy* de Genève, de fonder le respect des lois humaines sur l'ouverture à la justice divine, de prouver que l'on est « obeissans premierement à Dieu, & puis au Roy, & à ses loix & edicts : & generalement à tous les Magistrats, & de vivre & se contenir en bonne paix concorde & union, & en toute honnesté & modestie, & benignité & patience envers tous »⁴²⁶. Or, si l'obéissance à Dieu prévaut sur le reste, Viret cherche constamment à détourner de la violence physique, insistant sur un lexique traitant d'amitié et de discussion. Dans une cité telle que Lyon, où les deux confessions cohabitent lorsqu'il rédige son épître, il signale par exemple le besoin d'y tenir « conference familiere & amiable, les uns avec les autres [...] convenir ensemble en la vérité [...] pour en oster les divisions qui y sont, en la matiere de la religion »⁴²⁷. Une séparation n'est absolument pas envisagée. Toute la question réside par conséquent dans les modalités de ces échanges, de cette lutte spirituelle découlant de la conviction que l'on ne peut être neutre et indifférent, que les Écritures commandent de choisir son camp : « [Jésus] ne veut pas que nous soyons sots & indiscrets & inconsideres & temeraires, & que nous meprisions les moyens legitimes que Dieu nous donne pour nous garder des meschans & de nos ennemis »⁴²⁸.

Pour parer à toute inertie, le théologien évoque des moyens tels que la remontrance, le conseil, l'exhortation, l'admonestation ou la prédication publique⁴²⁹. À une autorité qui professerait une totale neutralité en matière confessionnelle, ou qui se fermerait à ces modalités

⁴²³ Épître à Coligny, dans *Ibid.*, fol. 2 V[d]^{vo}. On retrouve donc un argument très proche de celui de Luther dans son *Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*. Y. Krumenacker, « L'Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande, traité religieux ou politique ? », art. cit., p. 38-39.

⁴²⁴ Épître à Coligny, dans P. Viret, *L'Interim*, op. cit., fol. 2 V[c]^{ro}. Sur ces impératifs d'honorabilité et de services personnels, Nicolas Le Roux, « Honneur et fidélité. Les dilemmes de l'obéissance nobiliaire au temps des troubles de Religion », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 127-146.

⁴²⁵ Épître à Coligny, dans P. Viret, *L'Interim*, op. cit., fol. 2 V[b]^{ro}.

⁴²⁶ Épître à Coligny, dans *Ibid.*, fol. 2 V[b]^{vo}.

⁴²⁷ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * ii^{ro}.

⁴²⁸ Épître à Coligny, dans P. Viret, *L'Interim*, op. cit., fol. 2 ii^{ro}.

⁴²⁹ Sur ces remontrances et leur « fonction de pédagogie politique », cf. A. Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance », art. cit., p. 12 ; S. Daubresse, « L'obéissance du Parlement de Paris », art. cit.

d'édification, le pasteur réproche la substitution du profit personnel au bien commun⁴³⁰. Certes, cette situation pourrait permettre le calme, mais il serait illusoire et d'une brève durée. Le magistrat frileux subit alors le reproche de l'orgueil et une espèce de vue à court terme :

ne la gloire de Dieu, ne l'honneur & profit de leurs Roys & Princes, ne la vraye administration de justice, ne le repos, ne le bien public, mais seulement leur grandeur, & leur propre gloire & profit particulier, & leurs plaisirs mondains, comme s'ils n'estoyent nés en ce monde fors que pour eux-mesmes⁴³¹.

Dans l'épître à Coligny, Viret oppose bien commun et intérêt particulier de manière très proche. Cette opposition s'inscrit dans la dialectique du service des princes à la société chrétienne et leurs obéissance à Dieu. Les justiciers qui ne favoriseraient pas la croyance unique compliqueraient alors d'eux-mêmes les conditions de leur règne, ne voyant que

leurs affaires particuliers, ne regardans qu'à leur propre honneur & profit selon le monde : comme s'ils n'estoyent nez & creéz hommes sinon pour eux-mesmes, & non pas pour servir à la gloire de Dieu leur createur, & à leurs prochains qui sont creéz à l'image de Dieu comme eux, & à la société humaine du corps de laquelle ils sont membres⁴³².

À cet égard, l'épître aux « Advoyé, Conseil & peuple de Payerne, mes chers freres & anciens & bons amis » joue sur un registre similaire. À Payerne, l'union aurait été longue à se dessiner. Elle aurait suscité cette lutte spirituelle néanmoins acceptée par l'avoyer et le Conseil de la ville franche du pays de Vaud savoyard, l'une des premières à se soumettre à Berne en 1536. Auparavant, c'est la prédication, patiente et inlassable, qui aurait éloigné les « profondes tenebres d'erreur & d'ignorance » de la cité, combourgeoise de Berne et Fribourg malgré son allégeance à la Savoie.

Lorsque Jésus-Christ « a voulu dresser son règne au milieu de vous, par la predication de son saint Evangile, & le ministere d'iceluy », les Payernois ont connu la division⁴³³. Viret rappelle qu'il en a été le témoin direct, « envoyé du Seigneur à ceus de mon pays, pour leur annoncer leur salut »⁴³⁴. Il s'en prend aux prêtres, pas encore « illuminez » par l'Évangile, qui ne se contentent « pas de la rejeter comme pources aveugles, mais qui pis est, ils veulent encore empescher les autres qui la veulent suyvre »⁴³⁵. Ces attaques figurent également dans son texte

⁴³⁰ Z VI.5, n° 182, p. 243 : « das die einigheyt nit mit eignem nutz oder hochmuot zerrütet werde ».

⁴³¹ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * iiiii[c]¹⁰. Une utilisation quasiment synonyme chez Z VI.5, n° 182, p. 243.

⁴³² Épître à Coligny, dans P. Viret, *L'Interim*, op. cit., fol. 2 iii¹⁰.

⁴³³ Épître aux Payernois, dans Pierre Viret, *Du vray ministere de la vraye Eglise de Iesus Christ, & des vrais Sacremens d'icelle : & des faus sacremens de l'eglise de l'Antechrist, & des additions adjoustées par les hommes, au sacrement du Baptesme*, [Genève], Jean Rivery, 1560, fol. * iiiii¹⁰.

⁴³⁴ Épître aux Payernois, dans *Ibid.*, fol. * v[b]¹⁰.

⁴³⁵ Épître aux Payernois, dans *Ibid.*, fol. * iiiii¹⁰.

à l'Église de Montpellier, dressée par le ministre de Nîmes⁴³⁶. Puisque les prédications ont pu y subsister malgré les troubles, les fidèles auraient pu escompter que les ténèbres se dissipent, que le joug du clergé sur chaque conscience se lève. Un passage suggestif de l'épître à Payerne montre ce progrès et les bénéfices qui pourraient en être tirés :

Or quand il plaist à Dieu de s'approcher des hommes de si pres, comme s'ils leur tendoient la main du ciel, par le moyen du ministere & de la predication de l'Evangile, pour se manifester à eus en son Fils Jesus Christ, qui est la vraye lumiere du monde, il ne se fait pas à cognoistre du premier coup, & en pareille mesure, à tous ceus ausquels il luy plaist se faire cognoistre, ains distribue ses dons & graces à ceux qu'il luy plaist, & en tel temps & telle mesure qu'il luy semble estre le plus expedient, tant pour la gloire de son saint nom, que pour l'edification de son Eglise, & le salut de tous les eleus. Et pourtant l'Evangile ne peut jamais estre purement presché au monde, que Satan ne trouve tousjours beaucoup de moyens, pour mettre les hommes en trouble & en dissension les uns contre les autres, comme Jesus Christ mesme le tesmoigne : voire jusques à diviser les peres & les meres contre leurs propres enfans, & les maris & les femmes, les freres & les seurs les uns contre les autres, & pareillement tous ceux qui sembloient auparavant estre les plus grans amis ensemble, & qui le devroyent estre par le commun lien de consanguinité & de nature qu'ils ont entre eus⁴³⁷.

Dieu distribue ses dons et grâces aux ministres et laisse ainsi sa lumière se révéler progressivement. Satan cherche pour sa part à obscurcir cette évolution, par les résistances du clergé romain. Ce déchirement est certes regretté, mais incontournable. Il s'efface assurément lors de la manifestation d'union qui lui fait suite, pose Viret⁴³⁸. Chaque croyant doit alors « conferer amiablement », les fidèles sont engagés à « parler en particulier les uns avec les autres [...] Laquelle chose est permise à un chacun, pourveu que cela se face par si bon moyen, & avec telle moderation & modestie, qu'il n'en puisse survenir aucune esmotion ne sedition [...] en douceur & benignité, & en patience »⁴³⁹.

Naturellement, les seigneurs séculiers encadrent ces échanges intenses entre leurs sujets. Or, sur quoi portent-ils ? Quel est le matériau de ces conférences ? Seule compte la Parole de Dieu : « [il faut] que nous ne nous estrangions pas les uns des autres [...] ains que nous

⁴³⁶ S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 202 sq. Le pasteur Guillaume Mauget y désigne des ministres avant l'arrivée de Jean Chassinon, dit La Chasse, depuis Genève. Comme l'indique Brunet, la désignation du seigneur de Poussan comme premier consul favorise la tenue d'assemblées, perpétuée sous son successeur. Le Conseil des Vingt-quatre de la cité cesse alors de se réunir, selon l'histoire des troubles du Languedoc du conseiller Jean Philippi. Louise Guiraud, *La Réforme à Montpellier*, Montpellier, Impr. générale du Midi, 1918 ; Jean Philippi, « Histoire des troubles de Languedoc » dans Louise Guiraud (éd.), *La Réforme à Montpellier. Preuves, Chroniques, Documents*, vol. 7, Montpellier, Mémoires de la Société archéologique, 1918, p. 3-658. Sur les consulats « alors contrôlés par les églises », Brunet utilisant la notion de « consistoires civiques » : Serge Brunet, « Consistaires protestants et consulats méridionaux. Une clé pour la compréhension du « croissant huguenot » (vers 1559-1562) » dans Gilbert Larguier (éd.), *L'Église, le clergé et les fidèles en Languedoc et en pays catalan (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Perpignan, Presses universitaires, 2017, p. 171-180.

⁴³⁷ Épître aux Payernois, dans P. Viret, *Du vray ministere*, op. cit., fol. * iii^{vo}.

⁴³⁸ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * ii^{vo}.

⁴³⁹ Épître aux Lyonnais, dans *Ibid.*, fol. * iiiia^{vo}.

conferions les uns avec les autres, en toute crainte de Dieu & reverence de sa parole, des pointcs desquels nous sommes en different »⁴⁴⁰. Tout en s'attachant à se « comporter benignement les uns avec les autres, & à vivre paisiblement, laissant un chacun en la liberté de sa conscience, comme aussi le Roy le veut & le commande par ses edicts », l'autorité locale doit absolument laisser libre cours à l'annonce de la Parole. Certes, le pasteur rejette que l'on puisse convaincre son voisin par « feux & fagots [ou] par glaive materiel, mais par le glaive de la parole de Dieu »⁴⁴¹. Or, si celle-ci ne peut être entendue, la base des discussions disparaît, Dieu ne peut toucher « les cœurs de tous, selon sa bonne volonté »⁴⁴² :

il faudra tousjours revenir à ceste parole, si on veut trouver remede bien convenable contre tous ces inconveniens. Car si Dieu, qui est le Dieu de paix & de concorde & d'union, ne regne entre les hommes, il faut necessairement que le diable y regne, qui est l'auteur de tout desordre, & de toute confusion & dissension. A cause de quoy, il est aussi appelé en l'Ecriture le prince de ce monde, & le dieu de ce siecle⁴⁴³.

Lorsqu'il affirme qu'en approuvant les prêches, le roi de France verra « tous les peuples de son Royaume, bien unis & de bon accord ensemble, en la vraye religion : laquelle chose ne se peut faire, sans amiables conferences des uns avec les autres », Viret peut se targuer de son expérience en matière de cohabitation qui précède l'union⁴⁴⁴. Dans le cas d'Orbe en 1551, Viret espère que cet accord unanime sera proche. Il rappelle le besoin d'y maintenir l'annonce de la Parole, autorisée par les ordonnances de janvier 1532, qui décrètent que « la parole de Dieu [sera] par le prédicant tous les jours annoncee sans contradiction [et] que un chascung [aura] son libre arbitre daller au sermon ou à la messe [de] conferir et parler amiablement et fraternellement de la foi »⁴⁴⁵. La proximité avec le lexique de Pierre Viret est flagrante. La garantie des prédications alimente son espoir d'une réunion future. En tant que pasteur, il ne peut tolérer le *simultaneum* qui y dure depuis vingt ans, précisément parce que l'obtention du salut serait ainsi entravée.

S'il s'implique dans les affaires spirituelles de sa ville d'origine tout en étant ministre de Lausanne, c'est donc par vocation pour la justice divine, pas par son « étroite obligation de nature, qui oblige par droit naturel un chacun a son propre pays, plus qu'a soy-mesme ». Certes, le pasteur affirme garder son amitié pour ceux de sa ville qui suivent encore l'Église papale, exhortant ses coreligionnaires à la modération. Mais les prêches que Berne garantit dans le

⁴⁴⁰ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * iii^{vo}.

⁴⁴¹ Épître aux Lyonnais, dans *Ibid.*, fol. * iii^{ro}.

⁴⁴² Épître aux Lyonnais, dans *Ibid.*, fol. * iii^{vo}.

⁴⁴³ Épître aux Lyonnais, dans *Ibid.*, fol. * iiiii[d]^{ro}.

⁴⁴⁴ Épître aux Lyonnais, dans *Ibid.*, fol. * iiiii[a]^{vo}.

⁴⁴⁵ EA IV 1b, n° 680, p. 1278-1279 ; Henri Meylan, « Le village de Provence et la Réformation », *Revue de théologie et de philosophie*, 1933, vol. 21, n° 88, p. 222-244.

bailliage doivent bel et bien conduire à un consensus unanime, du même type que celui que visaient les délégués de Zurich entre 1529 et 1531. Un passage de l'épître est à ce titre éloquent :

vous estes un bon nombre qui avez fait & faite journellement profession de la mesme doctrine, & de la mesme foy & religion, laquelle j'ensuy & propose a l'Eglise de Dieu par le ministere de l'Evangile de nostre Seigneur Jesus Christ qui m'est commis. Quant aux autres, qui n'ont pas passé encore si avant [...] combien qu'il n'y ait pas telle conjunction entre nous tous en la matiere de la religion, qu'elle est entre aucuns de nous : si est-ce touteffois, que sang ne peut mentir, & que la haine, contre la doctrine que nous suyons, n'est pas venue si avant, qu'elle ait rompu tout le lien d'amitié naturelle, qui doit estre entre nous, & qu'elle ait poussé le frere a trahir & livrer son frere a la mort. Parquoy il y a encore bonne esperance, que Dieu amenera tous une fois, a une bonne & vraye union de doctrine & de religion⁴⁴⁶.

Ce rituel refferme les luttes spirituelles qui, dans le cas d'Orbe, ont commencé en 1531 et, selon Viret, s'achèvent définitivement le 30 juillet 1554. La manifestation doit s'accorder avec la coutume : pas question d'exporter la pratique du *Plus* en France. Néanmoins, il est clair que Viret considère que le consentement commun à la Parole devra aussi s'y exprimer publiquement, dans chaque localité de la chrétienté. En espérant des Lyonnais la même « vraye union & concorde en la vraye religion » qu'à Orbe, il trahit ces visées⁴⁴⁷. Les épîtres à des communautés entièrement réformées permettent de détailler cette union véritable, définie en tant que consentement public et commun. La notion désigne alors un acte de soumission à la justice divine, une prestation de serment à Dieu qui marque le passage à la croyance uniforme, sacralisant ainsi le pouvoir et sanctifiant la communauté temporelle⁴⁴⁸.

Dans la communauté temporelle et la communion des saints : un consentement public et commun

À Lyon, la coexistence s'affaiblit à mesure que se réduit l'influence des réformés, définitivement évincés en 1572⁴⁴⁹. À Orbe, c'est l'inverse qui se produit après s'être « advisez aux causes qui vous empeschent de vous unir les uns avec les autres »⁴⁵⁰. Plusieurs événements

⁴⁴⁶ Première épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Du devoir et du besoing*, op. cit., fol. A 5^{vo}.

⁴⁴⁷ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. * ii^{ro}.

⁴⁴⁸ P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit., p. 111 sqq. L'historien Michele Luminato souligne le « contenu sacré et quasiment magique du serment », qui permet de « favoriser l'homogénéité des sujets ». L'iconographie suisse en atteste, et c'est bien cette représentation qui berce ici les propositions de Pierre Viret. Michele Luminati, « Serment », *DHS*. Voir à cet égard l'étude essentielle d'André Holenstein, *Die Huldigung der Untertanen*, op. cit. ; Peter Blickle et André Holenstein (éd.), *Der Fluch und der Eid : die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, Berlin, Duncker Humblot, 1993 ; J.-P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 15. Une bonne illustration de cette sanctification persistante de la communauté au moyen de serments et rituels sécularisés après la Réforme chez Thomas Maissen, « La persistance des patrons : la représentation de Zurich avant et après la Réforme » dans Gérald Chaix (éd.), *La ville à la Renaissance. Espaces, représentations, pouvoirs*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 57-80.

⁴⁴⁹ Y. Krumenacker (éd.), *Lyon 1562, capitale protestante*, op. cit. Sur l'échec de la coexistence confessionnelle à Lyon, cf. O. Christin, « La coexistence confessionnelle », art. cit., p. 492 sqq.

⁴⁵⁰ Première épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Du devoir et du besoing*, op. cit., fol. B 4^{ro}.

ont conduit Fribourg et Berne à multiplier les arbitrages pour deux de leurs bailliages, entre les ordonnances de 1532 et celles de mai 1538⁴⁵¹, à la suite d'un *Plus* en faveur de la Réforme à Concise, dans le bailliage de Grandson⁴⁵². Pour Fribourg, la menace d'une votation ne disparaît donc jamais, une enquête étant par exemple menée dans le village de Provence en 1546. Alors repoussé, un *Plus* est finalement organisé le 15 février 1552 : 49 paroissiens se prononcent pour l'Évangile et 33 pour la messe⁴⁵³. Le choix de Provence fait boule de neige, ce que redoutait Fribourg : dans le bailliage d'Orbe voisin, le village d'Oulens requiert l'autorisation de voter en janvier 1553. En mars, la messe y est abolie et Fribourg cherche à contester le résultat⁴⁵⁴. Ses délégués mentionnent notamment les efforts de Pierre Viret qui, depuis Lausanne, tenterait de favoriser le passage du chef-lieu du bailliage à l'Évangile. Ainsi, dès janvier 1554, les magistrats des deux cantons s'affrontent sur l'éventualité de tenir un *Plus* à Orbe, puis sur la date, la désignation du corps électoral et la nécessité de faire prêter une espèce de promesse d'honnêteté à chaque paroissien, pour que son suffrage ne soit pas acheté⁴⁵⁵.

Dès avril 1554, l'organisation d'un *Plus* ne fait plus de doute : un arbitre bâlois se prononce en faveur de Berne, qui obtient en outre qu'en cas d'adoption de la Réforme, la coexistence cesse et la messe ne puisse être réintroduite. Le 30 juillet 1554, une liste répertorie les 123 noms de « ceulx de la réformation de Berne », face aux 104 de « ceux de la réformation de Fribourg »⁴⁵⁶. Leur exemple engage la ville de Grandson à faire de même, la votation de décembre attestant du passage à l'Évangile, à 54 voix contre 44⁴⁵⁷. Cette évolution de la situation se repère ainsi dans deux éléments que Viret ajoute à la réédition de sa première épître aux Urbigènes. Reproduite dans l'*Instruction chrestienne* de 1556 et de 1564, Viret en a modifié le titre. Il intègre son vœu de « pleine cognoissance de verité & vraye union & perseverance en icelle », comme il le faisait pour Nîmes, Montpellier, Payerne et Neuchâtel⁴⁵⁸.

⁴⁵¹ Pour le détail, voir l'étude certes biaisée mais bien documentée du chanoine Emmanuel Dupraz, « Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Echallens », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, vol. 9 et 10, 1915-1916. Voir également Karine Crousaz, « Un témoignage sur la régulation politique de la division confessionnelle : Guillaume de Pierrefleur » dans Bertrand Forclaz (éd.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Neuchâtel, Alphil, 2013, p. 47-66.

⁴⁵² Cité par O. Christin, « Communauté, conscience, confession », art. cit., p. 26.

⁴⁵³ EA IV 1e, n° 201, p. 601 *sqq.* ; H. Meylan, « Le village de Provence et la Réformation », art. cit.

⁴⁵⁴ E. Dupraz, « Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Echallens », art. cit. Dupraz estime la proportion des votants à 15 tenants de la messe contre 24 partisans de l'Évangile. O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 146-147.

⁴⁵⁵ O. Christin, « Communauté, conscience, confession », art. cit., p. 30.

⁴⁵⁶ EA IV 1e, n° 320, p. 979-980 ; E. Dupraz, « Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Echallens », art. cit.

⁴⁵⁷ EA IV 1e, n° 342, p. 1080 ; O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 146.

⁴⁵⁸ Première épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 1 ; dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 99.

Pour formuler qu'ils sont « regenerez par son saint Esprit » après la prédication de l'Évangile de Dieu⁴⁵⁹, Viret ajoute un ultime paragraphe où il se tourne vers les seigneurs et gouverneurs de la communauté, à qui il souhaite une étroite union, solidifiée par le service à Dieu exprimé par consentement commun :

Sur quoy, je vous recommande a sa grace, priant de tout mon cœur qu'il vous remplisse tous de vraye foy, & de toute vraye sagesse spirituelle, par laquelle vous qui avez le gouvernement du poure peuple, le puissiez tellement conduire & gouverner, comme vous en avez la charge, que vous & luy puissiez tous estre unis ensemble, pour servir tous d'un cœur, & d'un commun consentement a l'honneur & a la gloire d'iceluy⁴⁶⁰.

Le terme de consentement figure également dans l'épître à Payerne et celle à Neuchâtel, cette dernière étant rédigée le 1^{er} juillet 1554, soit en pleine lutte d'influences dans les bailliages de Grandson et d'Orbe, où le vote survient à la fin du mois⁴⁶¹. L'épître qui ouvre cet ouvrage, où Viret fait état des différences entre la Cène et la messe, fait par conséquent autant écho à la situation de Neuchâtel en 1530 qu'à celle d'Orbe⁴⁶². S'il loue ainsi le choix qui fut celui des Neuchâtelois plus de vingt ans auparavant, c'est aussi pour engager les Urbigènes à suivre l'exemple d'une cité ayant le courage de revenir à Dieu :

il y avoit encore bien peu d'Eglises de nostre langue qui eussent fait profession de la pure doctrine de Jesus, quand le Seigneur vous a fait ceste grace, de vous retirer de la subjection de l'Antéchrist, sous laquelle vous estiez, pour vous faire Eglise de son fils Jesus Christ, & vous mettre en la liberté spirituelle de son saint Evangile, en laquelle vous estes à présent. Laquelle chose vous doit grandement inciter à recognoistre la grande grace laquelle ce bon Dieu vous a faite [...] le Seigneur n'a pas fait ainsi à toutes nations : & si n'a si tost fait sentir ceste grace à toutes celles lesquelles il en a voulu faire participantes, comme vous⁴⁶³.

Par l'évocation de la libération d'un joug et de la mise en liberté évangélique, Viret rappelle que l'émancipation spirituelle ne revient pas à lâcher la bride à toutes les passions. Au contraire, c'est à une loi supérieure et éternelle que les Neuchâtelois se soumettent, ne recevant pas « l'Évangile par simulation & feinctise, cerchans seulement leur liberté charnelle sous le tiltre de la liberté de l'Évangile, mais cerchans la vraye liberté spirituelle, d'un cœur droit &

⁴⁵⁹ Pierre Viret au Lecteur fidele, dans P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. * ii^{ro}.

⁴⁶⁰ Première épître aux Urbigènes, dans *Ibid.*, fol. 5^{ro}. Dans P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 109.

⁴⁶¹ Malgré la proximité des titres mentionnant la persévérance, la mention des corps urbains de Montpellier et Nîmes est manquante. Cela pourrait hypothétiquement prouver la fragilité de la situation dans le royaume de France, où les communautés sont souvent dressées en l'absence d'un pouvoir unanimement réformé.

⁴⁶² À partir du *Plus* de la paroisse de Bonvillars en 1564, tout le bailliage de Grandson est réformé, alors que dans celui d'Orbe-Echallens, quelques villages parviennent à conserver la messe jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. E. Dupraz, « Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Echallens », art. cit.

⁴⁶³ Épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit., fol. B iii^{ro} sq.

d'une entiere & pure affection »⁴⁶⁴. La liberté véritable consiste à dresser une Église « bien reiglée & bien policée par sa Parole »⁴⁶⁵.

Le cas de Neuchâtel est un gage livré aux communautés de la région encore hésitantes et sous un régime de coexistence. Viret rappelle aux Neuchâtelois « les exemples de noz voisins, qui ont reçu l'Evangile devant nous », mais aussi « comment le Seigneur les a visitez, & comment il a puny en eux l'abus & le mepris de la sainte Parole : en sorte que peu s'en est fallu, qu'elle ne leur a esté du tout ostée »⁴⁶⁶. L'allusion porte non seulement sur le rétablissement de la messe après la paix de 1531, mais peut aussi être reliée au contexte immédiat de rédaction. Elle fait écho à un passage de l'épître à Orbe, où Berne est louée pour donner la possibilité à ses sujets d'entendre la Parole, « ottroyée par vos bons Princes & Seigneurs, qui n'ont point voulu efforcer vos consciences, ni vous contraindre comme tyrans, a choses illicites, & vous empescher de suyvre la verité de l'Evangile »⁴⁶⁷. Cet acte des autorités est pareillement salué dans le cas de Neuchâtel, où le pas fut franchi alors même que le pur Évangile était encore largement inconnu en Suisse occidentale :

Vous avez esté des premiers : j'ay bonne confiance au Seigneur, que vous ne serez des derniers : mais comme vous avez esté en bon exemple aux pources ignorans, qui au commencement faisoient difficulté de recevoir l'Evangile du Seigneur par la promptitude & le bon courage qu'ils ont veu en vous, à la recevoir & maintenir⁴⁶⁸.

C'est incontournable, la lutte spirituelle contre la « vermine Papale qui vous empoisonnoit » est évoquée⁴⁶⁹. Mais au moment du dénouement de cette évolution qui n'alla pas « sans grande difficulté & contradiction », Viret mentionne l'accord consensuel qui substitue à la messe, « principale piece & le principal fondement de tout le regne Papal », la « sainte Cene de nostre Seigneur »⁴⁷⁰. Le mot que Viret choisit est le même que pour Orbe. Il semble bien désigner l'expression d'une adhésion unanime à l'Évangile, par un *Plus* qui ne dit pas son nom. À la langue grise des délégués qui parlent de « faire le plus » en triant « papistes » et « évangéliques », Pierre Viret préfère un lexique plus proche de celui d'Alexandre le Bel à Mervelier :

⁴⁶⁴ Épître aux Neuchâtelois, dans *Ibid.*, fol. B v[b]^{vo} sq.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, fol. B v[b]^{vo} ; Y. Krumenacker et J. Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones », art. cit., p. 30.

⁴⁶⁶ Épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit., fol. B v^{ro}.

⁴⁶⁷ Première épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit. fol. 3^{ro}.

⁴⁶⁸ Épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit., fol. B v^{ro}. Cette conscience que Neuchâtel est une « tête de pont importante pour l'avancée des idées évangéliques » semble également prégnante chez Guillaume Farel, comme l'indiquent Y. Krumenacker et J. Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones », art. cit., p. 18.

⁴⁶⁹ Épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit., fol. B iii^{ro}.

⁴⁷⁰ Épître aux Neuchâtelois, dans *Ibid.*, fol. B^{ro}.

nous avons eu juste occasion de crier contre la Messe & contre toute la religion Papale, & de vous induire à y renoncer, & à travailler à vous retenir en ce bon propos & bonne volonté, & en la doctrine & religion, de laquelle vous faite à present profession tous d'un mesme accord & publique consentement⁴⁷¹.

Le concept de consentement public et commun apparaît dans l'épître à Payerne, autre ville où il aurait « pleu à Dieu nostre bon Pere, de faire par sa grace luire la lumiere de sa sainte parole és pays de deça, [faisant] cest honneur de vous choisir des premiers »⁴⁷². En recevant cette lumière divine apportée par les prédicateurs, ceux de Payerne expriment aussi un consentement lors d'un rituel adapté aux coutumes temporelles⁴⁷³, destiné à manifester la communion spirituelle et la fin d'un régime de tolérance, la « vraye union de foy, pour le louer & glorifier tous d'un mesme cœur & d'une mesme bouche »⁴⁷⁴. Le consentement s'inscrit alors dans un ensemble de « stratégies émotionnelles » qui marquent l'unanimité du corps vivant qu'est une communauté d'Ancien Régime⁴⁷⁵. Pierre Viret rappelle synthétiquement cette binarité entre luttes temporaires et, au terme de celles-ci, opérateur de la réunion :

Puis qu'ainsi est, nous ne devons pas trouver trop estrange, si de première entrée, tous les hommes ne sont pas d'accord, pour recevoir ceste lumiere divine par ensemble, d'un commun & publique consentement⁴⁷⁶.

On trouve des précisions sur le sens donné au consentement dans deux des premières œuvres du théologien, ouvertes par l'épître à Berne et la première épître à Orbe : *De la vertu et usage du ministere de la parolle de Dieu* et *Du devoir et besoing qu'ont les hommes a s'enquerir de la volonté de Dieu par sa Parolle, & de l'attente & finale resolution du vray concile*. Il souligne, au sein de l'Église invisible perçue comme communion des saints, un consentement qui crée un sentiment de cohésion de nature religieuse⁴⁷⁷. Le premier traité le détaille en opposant l'Évangile à l'erreur. Pour symboliser la prééminence de la Parole sur les fautes passées, Viret affirme qu'un « commun tesmoignage & consentement que nous avons de toutes nations & de tout temps » doit s'exprimer. D'une manière ou d'une autre, il faut donc marquer, dans chaque manifestation terrestre de l'Église de Dieu, l'abandon des traditions humaines et le retour à la pureté. Par la rupture ostentatoire avec les tenants de l'Antéchrist tentant de « contrevenir au commun & publique consentement de tous peuples & de toutes nations », on

⁴⁷¹ Épître aux Neuchâtelais, dans *Ibid.*, fol. B v[a]^{vo}.

⁴⁷² Épître aux Payernois, dans P. Viret, *Du vray ministere*, op. cit., fol. * ii^{ro}.

⁴⁷³ Sur ces fonctions stabilisatrices des procédures, W. Reinhard, « Qu'est-ce que la culture politique européenne ? », art. cit., ; B. Stollberg-Rilinger (éd.), *Herstellung und Darstellung von Entscheidungen*, op. cit.

⁴⁷⁴ Épître aux Lyonnais, dans P. Viret, *De l'autorité et perfection de la doctrine*, op. cit., fol. ** iii[e]^{vo}.

⁴⁷⁵ O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 66.

⁴⁷⁶ Épître aux Payernois, dans P. Viret, *Du vray ministere*, op. cit., fol. * iii^{ro}.

⁴⁷⁷ G. Signori, « Religion civique – Patriotisme urbain. Concepts au bain d'essai », art. cit., p. 10.

réhabilite la « vertu de religion [...] imprimée tellement au cœur des hommes ». Cette profession de foi publique succède en outre à la profession personnelle du croyant converti à la vraie loi, reçu en l'Église restaurée par les prédicateurs et les princes qui les soutiennent :

Car pour ce qu'ilz sont de celle communion des saints, & de celle communauté de l'Eglise, ilz participent aux biens qui y sont, selon leur capacité, ce que ceux des estrangers ne peuvent, à cause qu'ilz en sont hors, comme un estranger ne communique point au bien commun, qui est en une ville & commune, de laquelle il n'est point, ny habitant, ny bourgeois, ny citoyen d'icelle⁴⁷⁸.

L'« argument d'un publique consentement de tous peuples & nations touchant l'immortalité des âmes » place la profession de foi personnelle et la communion communautaire en adéquation⁴⁷⁹. En Suisse, les us et coutumes ont conduit à ce que ce témoignage s'opère au travers des *Plus*. Les seigneurs des cantons ont exploité des usages traditionnels pour les appliquer à un sujet inédit et « stabiliser la confiance en la pérennité des normes » portées par chacune des confessions entre lesquelles il faut choisir⁴⁸⁰. Cette conformité n'a lieu qu'avec le concours des officiers locaux, on l'a vu. Les éloges que Pierre Viret réserve à Berne participent ainsi de ce consentement que ses seigneurs auraient rendu possible dans les Liges, ce d'autant plus que les épîtres sont datées d'avant la rupture de 1559.

La fin de l'épître à Neuchâtel est dédiée au gouverneur du comté de 1552 à 1574, Jean-Jacques de Bonstetten, seigneur d'Urtenen et membre du Grand Conseil bernois. Bonstetten personnifie les « magnifiques Seigneurs & vrais Princes Chrestiens de Berne » qui ont reçu, en 1530, les dons et grâces pour « purger l'Eglise de nostre Seigneur, de toute fausse doctrine, & de toute superstition & idolatrie Papale, pour la remettre en sa vraye forme, & en la pureté qui est requise en l'Eglise Chrestienne »⁴⁸¹. Ce sont eux qui, en supervisant les assemblées témoignant du consentement, ont rétabli l'alliance entre Dieu et les hommes : « non pas toutefois par tyrannie, mais d'un bon accord & consentement avec les bons Evesques & les vrais Pasteurs de l'Eglise »⁴⁸². On retrouve l'évocation de la charge que suppose un office, en monarchie ou en république :

entendans tresbien quelle est la principale charge de leur office, non seulement en ce que ils ont ainsi besoigné en une œuvre si sainte, entre les peuples desquels Dieu le souverain Seigneur & Prince de tous, leur a donné charge speciale, comme des sujets à leurs vrais seigneurs & princes legitimes : mais aussi en ce qu'il ne se sont jamais espargnez à bailler toute aide, faveur &

⁴⁷⁸ P. Viret, *De la vertu et usage du ministere*, op. cit., p. 400.

⁴⁷⁹ Pierre Viret, *Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Evangile : & en la vraye philosophie et theologie tant naturelle que supernaturelle des Chrestiens : & en la contemplation du temple & des images & des oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers : & en l'histoire la creation et cheute et reparation du genre humain*, vol. 2, Genève, Jean Rivery, 1564, p. 831.

⁴⁸⁰ B. Stollberg-Rilinger, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne », art. cit., p. 13.

⁴⁸¹ Épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit., fol. C^{ro}.

⁴⁸² P. Viret, *Du devoir et du besoing*, op. cit., p. 163.

assistance, à tous ceux qui pour telle œuvre les en ont requis, pour avancer l'honneur & la gloire de Dieu, & le Regne de Jesus Christ son Fils nostre Seigneur⁴⁸³.

Cette assistance est inévitable pour permettre le consentement qui remplacera une « unité particulière, fausse & bastarde, & divisee [...] de ceux-la lesquels pour estre veus & estimez catholiques mettent en avant l'unité, laquelle toutesfois ils n'ont point vraye, mais fausse & contrefaite, qui gist en faux services & traditions humaines »⁴⁸⁴. Or, en vertu de l'aide offerte, Berne a dû intervenir à Neuchâtel après le vote de 1530. Elle a dû y éclaircir une situation qu'elle juge fausse. Le 17 décembre 1530, sa lettre explique que l'adoption de sa réformation par le *Plus* offre une unité qui ne peut absolument pas souffrir la célébration de la messe, qui semble s'être maintenue quelque temps⁴⁸⁵. Selon Berne, une décision libre et unanime telle que celle de novembre rend bel et bien obsolète toute coexistence⁴⁸⁶. À Neuchâtel, tous doivent se conformer, malgré les 18 voix d'écart⁴⁸⁷. Par cette garantie du résultat, Berne donne donc au consentement les allures de l'unanimité⁴⁸⁸. La république fait ainsi écho à Zwingli, qui intime aux princes de toute la chrétienté de privilégier le bien commun plutôt que l'intérêt personnel, poison de toute société et amitié. En 1531, il incomberait aux seigneurs de remettre les deux justices en accord, par leurs bons offices spirituels :

Observons premièrement que le pouvoir et la puissance sont donnés de Dieu aux seigneurs pour la conservation du droit, de la paix et du bien-être de tous les hommes. Chaque état doit par conséquent considérer Dieu et le droit avant toutes autres choses, et ainsi si chacun respecte cela, l'unanimité trouvera partout sa voie⁴⁸⁹.

Zwingli évoquait l'unanimité et Viret le suit, à des années d'écart, dans cet espoir d'un dénouement par consentement public et commun. Le prince qui fait ainsi avancer le règne de Dieu échappe alors à l'accusation de diable blanc ou noir. En rendant possibles ces rituels du consentement, comme les Bernois pensent le faire en précisant aux Neuchâtelois la portée de leur décision, ils obéissent au

Roy des Rois, le Prince des princes, le Seigneur des seigneurs : tous Rois, princes, seigneurs, magistrats & officiers, doivent entendre qu'ils sont ses sujets & serviteurs : & qu'il ne leur a

⁴⁸³ Épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit., fol. C^{ro}.

⁴⁸⁴ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 371.

⁴⁸⁵ *Actensammlung* II, n° 1937, p. 776.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 777.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, n° 1938, p. 777 sq.

⁴⁸⁸ EA IV 1b, n° 450, p. 886.

⁴⁸⁹ Z VI.5, n° 182, p. 243 : « Also : erstlich betrachten, das aller gwalt und macht von gott dem herren ggeben wirt zuo enthaltung des rechten, fridens und wolfart aller menschen, und sol desshalb jetwedre statt gott und das recht vor allen dingen achten, und soman das glychlich tuot, wirt allweg einhälligheyt funden ». Sur le contexte du mémoire de Zwingli, cf. F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 259-260.

donné les estats & offices, auxquels ils sont constituez, sinon pour se servir d'eux à sa gloire, & à l'édification & conservation de son Eglise⁴⁹⁰.

En 1551, le second traité insiste sur l'inscription de ces rituels dans un tout universel. Viret pose en effet qu'il est proprement salutaire que la vraie union soit portée à toute la terre, que « nous consentons ensemble sur la terre : si nous sommes d'un accord, d'un consentement, d'un cœur & d'un Esprit ». L'assemblée des paroissiens de chaque manifestation terrestre de l'Église n'est alors pas un conventicule temporel ou une conjuration, mais l'expression d'un véritable concile chrétien. Elle prend la forme d'une réunion tenue dans la communion des saints, que les ecclésiastiques usurpateurs ne prendraient pas en otage en laissant présider des faux prophètes tels que le pape et ses évêques :

En apres, si nous sommes assemblez en son Nom, c'est à dire en sa vertu & sa force, non pas en la vertu & puissance humaine : pour son honneur & gloire, non pas pour la nostre & pour nostre ambition : pour l'edification de son Eglise & le salut des pures ames, non pas pour nostre profit & avarice : ne desirans que la victoire de verité, non pas la nostre⁴⁹¹.

Cette dissociation entre conventicules et conciles n'est pas fortuite. Elle résonne avec la seconde session du concile de Trente qui s'est ouverte, mais surtout avec les accusations subies par les communautés réformées qui tentent de s'organiser en France. Si Viret appelle toutes les Églises visibles à manifester solennellement leur retour à l'Église primitive par des consentements, il pense avant tout au royaume voisin, tout en s'assurant que ces rituels s'accorderont aux coutumes locales. Comparer ces consentements aux conciles de l'Église véritable va dans le même sens que les témoignages d'obéissance séculière des Confessions de foi ou de l'épître à Nîmes. Cela octroie à ces assemblées publiques un caractère purement ecclésiastique, qui les éloigne de l'accusation de conjuration politique proférée par les adversaires.

L'éclatement des premières guerres de Religion conduit en effet à une prolifération de ces accusations. On le lit par exemple dans les ouvrages d'un ancien chanoine-comte de Lyon chassé de la ville lors de son éphémère passage à la Réforme⁴⁹². Gabriel de Saconay s'en prend aux réformés en doublant ses attaques religieuses d'arguments politiques, puisque ses ennemis voudraient s'« allier, confédérer, liguier, cantonner, vendre & donner à tous ceux que vous avez

⁴⁹⁰ Épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit., fol. C^{vo}.

⁴⁹¹ P. Viret, *Du devoir et du besoin*, op. cit., p. 148.

⁴⁹² Bernard Chevalier estime la population à 60 000 habitants au milieu du siècle, alors que l'ouvrage collectif sur le passé protestant de Lyon mentionne un nombre de 50 000. Cf. B. Chevalier, *Les bonnes villes de France*, op. cit., p. 39 ; Y. Krumenacker (éd.), *Lyon 1562, capitale protestante*, op. cit.

pensé vous pouvoir maintenir contre le Roy »⁴⁹³. En outre, le catholique juge que les prédications corrosives de celui qu'il nomme *Vireloret* ou *Virulentus* incitent les citoyens les plus modestes à développer un orgueil les conduisant à désobéir. Saconay souligne que, depuis la prise de la ville le 30 avril 1562, le « Roy souverain » est perçu « plutost pour compaignon que pour superieur ; & pour ceste cause firent dresser les armoiries de sa Majesté, avec celles de la ville, les unes à costé des autres, & autant éminentes les une que les autres, & en semblable degré d'honneur »⁴⁹⁴.

La présence des prédicateurs étrangers et leurs connexions en Suisse, où des ambassades sont envoyées pour recevoir un appui militaire de villes réformées, favorisent la mutation de la cité en canton, écrit Saconay⁴⁹⁵. *La juste et sainte defense de la ville de Lyon*, un ouvrage paru anonymement en 1563, évoque les diffamations subies par les réformés du royaume et l'assimilation de leurs réunions à des conjurations qui auraient favorisé la conquête de Lyon en une nuit⁴⁹⁶ :

Nosdicts adversaires taschent à nous rendre suspects envers vostre Majesté de desobeissance, publians que nous tendons à nous reduire en Republique, parce que nous vous avons fortifié ceste ville, & l'avons renduë inexpugnable, tellement que voz ennemis & les nostres ne peuvent autre chose que d'abayer contre les murailles. Et aussi ils disent que nous procurons à nous faire comme un Canton enclavé en vostre Royaume, à cause que nous acceptasmes le secours des Sieurs des Liges vos confederez, & anciens amis, qui comme tels par bon zele & charité Chrestienne nous avoient offert de s'employer en nostre defense contre la cruelle rage de noz ennemis, & des vostres : Comme doivent faire tous Princes, Potentatz & Peuples qui ont la vraye cognoissance de Dieu, pour conserver ceux qu'il a constitué Roys souverains⁴⁹⁷.

En mentionnant les devoirs envers Dieu, les nombreux traités apologétiques publiés par les réformés lors des premières guerres s'inscrivent dans la lignée de la dissociation des deux justices. L'intention est de présenter d'apparentes prises d'armes moins comme rébellion que comme service à Dieu et au roi. À Lyon, l'une des villes à privilèges dont ils s'emparent⁴⁹⁸,

⁴⁹³ Gabriel de Saconay, *Discours des premiers troubles advenus à Lyon. Avec l'Apologie pour la ville de Lyon, contre le libelle fausement intitulé, La juste et sainte defence de la ville de Lyon*, Lyon, Michel Joue, 1569, p. 163-164.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 163 : « ayans fortifié ladicte ville et rendu inexpugnable. [...] Vos menées et pratiques, tant en l'Allemagne qu'ailleurs ».

⁴⁹⁶ Sur ce « travail de termites » lors de la première guerre de Religion et la prise subite de très nombreuses villes, cf. J. Garriçon-Estèbe, *Protestants du Midi*, *op. cit.*, p. 161 *sqq.*

⁴⁹⁷ Anonyme, *La juste et sainte défense de la ville de Lyon*, Lyon, s.n., 1563, fol. C^{ro}. Même s'il relève la brièveté de la situation, Bernard Chevalier note que près de la moitié des bonnes villes passent à la Réforme en 1562, dont les plus imposées, et quatre des plus grandes cités du royaume : Rouen, Lyon, Orléans et Troyes. B. Chevalier, *Les bonnes villes de France*, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁹⁸ Helmut Koenigsberger l'évoque, dans le cas de La Rochelle ou de Montauban, dans le but d'insister sur la collaboration entre ces corps municipaux nommant leurs propres officiers et la couronne. H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », *art. cit.*, p. 299.

Saconay dénonce l'augmentation du nombre d'échevins de 12 à 24, qu'il considère comme une extension des privilèges. Au contraire, le libelle réformé le présente en tant que mesure extraordinaire, transitoire, pour rétablir le service à Dieu, l'obéissance au roi et à la patrie urbaine. Dans les villes de Suisse ou de France, l'accueil impérieux de la Parole légitime le basculement et l'expulsion du clergé romain, accusé de ne pouvoir « souffrir la lumière de l'Evangile, sachans que regnant Jesus Christ dans la ville, leurs vices & abominations n'y seroyent soufferts : Ilz firent donc tant qu'ilz mirent Jesus Christ aux fauxbourgs »⁴⁹⁹.

Néanmoins, le libelle le souligne avec force : pour rétablir le un « vray et pur service de Dieu », les officiers sont seuls habilités, jamais les fidèles et leur autorité privée⁵⁰⁰. La « conquête pénible et précaire des conseils par les minorités locales » permet ainsi aux réformés de préserver une légalité de façade, inscrite dans la dialectique entre les deux justices⁵⁰¹. Dans le Lyonnais, qui justifie le soutien militaire « à plusieurs Eglises Françoises pour le soutenement de la gloire de Dieu, pour vostre liberté, Sire », où les « Images et Idoles de bois » sont détruites. Ces magistrats inférieurs, les consuls et échevins du nouveau Conseil, s'autorisent en outre à se réclamer de la loi de Dieu pour exiger du jeune roi qu'il respecte sa charge. Charles IX doit laisser la bonne nouvelle « semée et preschée publiquement par tout vos païs ». On remarque que le cas de Lyon recoupe celui de la Neuveville, où des seigneurs réglementent le service divin et s'en justifient après coup⁵⁰².

Lorsque les *Causes de la justice et innocence des citoyens, manans et habitans de la ville de Lyon* précisent au souverain « vivre soubz vostre subjection et Empire en liberté de nos consciences, soubz bonne pollice conservatrice de ceste ville & patrie, servans Dieu en vraye piété », elles font écho à la déférence teintée de sommation de la fin de l'épître à Neuchâtel. L'office pour lequel un individu est appelé par Dieu doit servir à augmenter la gloire de celui qui est son « souverain Prince & Seigneur ». S'il fait le contraire, Viret considère ces personnes « comme les officiers, qui sont traitres à leur prince souverain, usurpans à eux ce qui luy appartient »⁵⁰³. Tous ceux à qui « Dieu le souverain Seigneur & Prince de tous » a donné « charge spéciale » doivent alors redouter la tempête et la perte de leur charge : « Nous en avons les exemples en tous les Rois, les princes, les seigneurs, les royaumes, les seigneuries & les

⁴⁹⁹ Anonyme, *La juste et sainte défense*, op. cit., fol. A iii^{vo} ; Jérémie Foa, « « Ils mirent Jesus Christ aux fauxbourgs » », *Histoire urbaine*, 2007, vol. 19, n° 2, p. 129-143.

⁵⁰⁰ A. Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance », art. cit., p. 11-12 ; Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard, 1989.

⁵⁰¹ O. Christin, « Sortir des guerres de Religion », art. cit., p. 28.

⁵⁰² B. Chevalier, *Les bonnes villes de France*, op. cit., p. 89-90. Sur ce patriotisme urbain et religion civique, voir la mise au point de G. Signori, « Religion civique – Patriotisme urbain. Concepts au bain d'essai », art. cit., p. 10 sqq. ; L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*, op. cit.

⁵⁰³ Épître aux Neuchâtelois, dans P. Viret, *Des actes des vrais successeurs*, op. cit., fol. C^{vo}.

principautez, villes, pais & communautiez qui se sont eslevez contre le Seigneur, & qui ont persécuté son Eglise, au lieu de la conserver & defendre »⁵⁰⁴. La définition large et souple des titulaires d'un office autorise donc plusieurs protagonistes de l'administration du royaume à s'engager au service de Dieu, en se réclamant de la Providence. Ainsi, en portant la bonne nouvelle en France et en s'appuyant sur ses leviers communautaires, locaux et politiques pour rétablir le service divin, les prédicateurs suscitent une réception variable et, souvent, négative.

c. Recevoir la bonne nouvelle en France

La résolution à ce qu'un consentement dans l'Église invisible s'exprime dans chaque paroisse, l'aspiration à des manifestations publiques de la foi réunifiée avec le concours des magistrats provoquent inmanquablement des effets imprévus. Ceux-ci vont de l'adhésion au rejet, en passant par la déformation du message libérateur de l'Évangile. En outre, dès le milieu du siècle, la formation de cultures confessionnelles et cette exigence d'un assentiment universel à la pure Parole peuvent se heurter⁵⁰⁵. Il en résulte des tentatives d'amalgame d'une confession à une nation, laissant supposer que la religion réformée serait plus à un peuple libre tel que les Suisses, mais néfaste aux sujets d'un roi. L'espoir de rétablir le service divin, nourri par les uns, contraste avec l'impression d'une perte d'emprise ressentie par d'autres, disposant souvent d'un monopole « sur les compétences d'écriture, de lecture, sur la production d'images et la transmission rituelle du message du salut »⁵⁰⁶.

On a souligné que Pierre Viret donne à chaque titulaire d'une charge spéciale le devoir de trouver des moyens honnêtes et légitimes pour favoriser la publication de l'Évangile, à des fins d'instruction. Or, le Vaudois reste évasif et ambigu quant à l'identité des individus qui, en France, pourraient se risquer à une telle entreprise. Dans ses *Remonstrances aux fideles, qui conversent entre les Papistes*, il s'en prend à ceux que Jean Calvin traite de Nicodémites, accusés de dissimuler leur conversion en persistant à participer aux cérémonies catholiques. Viret estime qu'ils doivent afficher publiquement leur foi et distingue, à cet égard, les pays où des magistrats subalternes pourraient s'engager pour la piété de ceux où l'absence de privilèges

⁵⁰⁴ Épître aux Neuchâtelais, dans *Ibid.*, fol. C ii^{ro}.

⁵⁰⁵ L'historienne Luise Schorn-Schütte, dans la lignée de Quentin Skinner, note que la thèse de la démarcation et de la constitution des identités par le biais de la confessionnalisation de la seconde moitié du siècle peut être ainsi relativisée. L. Schorn-Schütte, « Kommunikation über Politik im Europa der Frühen Neuzeit », art. cit. On lui préfère ainsi le terme de cultures confessionnelles, permettant de mieux rendre compte de la flexibilité et de l'hétérogénéité des processus. T. Maissen, « Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft », art. cit.

⁵⁰⁶ T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 97.

ne permettrait pas cette implication. Explorant la « difference des estatx, & des seigneuries »⁵⁰⁷, le théologien considère la « diversité de subjections » en dissociant ceux qui « sont totalement subjectz » de ceux qui, bien qu'ils « soyent subjectz, ilz ont toutesfoys quelques libertez, les uns plus, les autres moins, lesquelles les Princes souverains leur ont promis & juré de garder ».

Certes, le passage ne désigne pas directement la France, mais l'ouvrage est rédigé dans le contexte résolument polémique de la dénonciation d'individus secrètement calvinistes qui n'oseraient pas dresser une Église dans le royaume, en tentant la conciliation. Il semble bien que Viret juge que les Français sont de ces « Peuples francz », où un seigneur supérieur confirme les franchises de villes administrées par les consuls, échevins et autres maires : un « peuple, qui ayt ses loix, ses libertez, & ses Magistratz, & qui face son devoir envers ceux qui peuvent pretendre quelque seigneurie sur luy »⁵⁰⁸. Ces magistrats sont légitimes et ordonnés « expres pour les maintenir en leurs libertez & franchises ». La définition est donc assez équivoque pour classer les officiers municipaux de France dans la catégorie des seigneurs inférieurs habilités à passer outre les interdictions d'un évêque et à légiférer sur l'Église visible dressée par un prédicateur, « une souplesse suffisante pour pouvoir être interprétée diversement en fonction des circonstances »⁵⁰⁹.

L'hypothèse peut être renforcée en considérant la citation biblique exploitée par Viret, similaire à celle que choisissait Zwingli pour justifier l'interventionnisme des Zurichois auprès de leurs alliés : « Si tu es serf, demeure en ta vocation, & en ton estat, & ne t'en tormente point. Car tu es franc du Seigneur. Mais si tu peux estre franc, & avoir liberté, use en plustost »⁵¹⁰. Les Français ont-ils la liberté de se soumettre à la justice divine ? Certains de leurs hommes de loi, dont les juridictions émanent de Dieu, ont-ils la capacité d'agir envers le roi et en faveur de l'Évangile, source d'équilibre et de sincère paix séculière ? En 1564, la *Sentence redoutable* semble le prétendre. Les rois y sont certes considérés comme « Autheurs de Justice [qui] escrivent les Loix qu'ils posent sur le peuple ». Or la renonciation à la loi divine les rendraient rebelles à Dieu, indignes de leur « Royale Majesté »⁵¹¹. Moins qu'un contrat social moderne et laïc qui lierait dirigeants et dirigés, le sermon des princes à Dieu dégage un contractualisme qui

⁵⁰⁷ P. Viret, *Remonstrances aux fideles*, op. cit., p. 335

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 336.

⁵⁰⁹ H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 57. Voir aussi S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 181

sq.

⁵¹⁰ P. Viret, *Remonstrances aux fideles*, op. cit., p. 336-337. Épître aux Corinthiens 7. Voir R.D. Linder, *The Political Ideas of Pierre Viret*, op. cit., p. 137.

⁵¹¹ Anonyme, *Sentence redoutable et arrest rigoureux du jugement de Dieu, à l'encontre de l'impiété des tyrans, recueillies tant des saintes escriptures, comme de toutes autres histoires*, s.l., s.n., 1564, dans D.-F. Secousse (éd.), *Memoires de Condé*, op. cit., vol. 5, p. 63. Sur cet opuscule exprimant l'idée d'une obéissance conditionnelle, H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 61.

suppose une promesse de la part du titulaire de la justice humaine. Il briserait son engagement par le refus de soutenir la vérité⁵¹². Avec leurs juridictions coutumières pour socle, leur « espace d'autonomie à l'abri de leurs privilèges, [ces] lois particulières qui font exception à la loi générale, léguées par l'histoire et parties constitutives de leur identité »⁵¹³, d'autres officiers pourraient agir pour remettre le magistrat suprême dans le droit chemin, conservant ainsi la liberté évangélique autant que celle du pays.

Soutenir la vérité

À Lyon, les nouveaux échevins requièrent l'aide d'autres potentats offrant leur appui par charité chrétienne, écrit l'auteur de la *Juste et sainte defense*. Quinze ans auparavant, dans les *Remonstrances aux fideles*, Viret avait estimé louable tout soutien d'une puissance ayant accédé à la connaissance de Dieu, s'il permet de briser la tyrannie spirituelle exercée par Rome. Il l'avait illustré en citant ceux qui « sont allez demander ayde, pour soustenir la cause de l'Evangile: les uns, aux Seigneurs de Berne, par le moyen desquelz le Seigneur a donné entrée à son Evangile, en plusieurs lieux [...] les autres ont eu adresse aux autres Quantons, ou aux Princes d'Allemagne, & aux Seigneurs Protestans »⁵¹⁴. Ces intercessions entre princes s'inscrivent dans l'amour du prochain et la fraternité chrétienne, sans faire « de tort aux Princes de ces pources peuples ». Elles sont en effet décrites moins comme des ingérences que comme des interventions nécessaires à l'équilibre de la chrétienté, de cette communion où les princes doivent tous regarder prioritairement vers la même loi divine :

Les pources affligez & desolez n'ont semblablement point esté traistres, à leurs Princes & Seigneurs, en demandant telle faveur. Car ilz n'ont pas tasché à esmouvoir les autres Princes & peuples, contre les leurs, pour les chasser de leurs royaumes & pays: mais d'obtenir seulement, que ceux cy, par leur autorité, & par le credit & la grace qu'ilz pouvoient avoir envers telz Princes, leur fussent intercesseurs, & comme procureurs & advocatz, envers eux: non pas pour maintenir une mauvaise querelle, mais pour leur donner acces, vers leurs Princes, qui leur estoit clos par les ennemiz de verité: afin que les Princes peussent, et qu'ilz voulussent unefois s'estre advertiz, de leur cause, et de leur bon droit, pour en juger en equité, & pour les delivrer de la main des tyrans, qui les affoulloyent et opprimoyent⁵¹⁵.

Viret affranchit ses adhérents de toute sollicitation des seigneurs étrangers pour autre chose que des luttes spirituelles. Seule « la cause de Dieu » légitime ces interventions

⁵¹² P. Viret, *Remonstrances aux fideles*, op. cit., p. 335.

⁵¹³ A. Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance », art. cit., p. 13. Hugues Daussy, « Un phénomène européen ? Peut-on parler de « républiques calvinistes » en France dans la seconde moitié du XVI^e siècle ? » dans Monique Weis (éd.), *Des villes en révolte. Les « Républiques urbaines » au Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 65-76.

⁵¹⁴ P. Viret, *Remonstrances aux fideles*, op. cit., p. 325.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 326 sq.

diplomatiques, ou encore l'envoi de troupes soldées. La médiation des seigneurs des Ligues auprès du roi, ou les échanges entre les cantons et des magistrats municipaux ne font pas de ces protagonistes des traîtres qui auraient pour projet le changement du régime de la France. Leurs démarches ne se justifient que par l'aide charitable à des fidèles opprimés pour leurs consciences, qui n'auraient d'autre choix que d'en appeler à « d'autres Princes & peuples Chrestiens & fideles »⁵¹⁶. Ces derniers épaulent, diplomatiquement et financièrement, ceux qui soutiennent la vérité sur le terrain, là où des Églises sont dressées sur les recommandations des pasteurs de Genève. Toute la question réside alors dans l'inclusion ou non de la France dans ces

pays, ausquelz les peuples ont grandes libertez & franchises, & qui sont comme Seigneurs d'euxmesmes, excepté quelque petite recognoissance, qu'ilz donnent à quelque Prince. Au reste, quand ilz ont satisfait à cela, ilz ne doyvent autre chose : mais ilz ont leurs Princes naturels, ou leurs communes, & leurs Magistratz, & Républiques, qui au surplus ont toute la charge d'eux⁵¹⁷.

Dans le cas de l'Empire et de l'Ancienne Confédération, aucun doute n'est permis : ces juridictions peuvent demander de l'aide ou s'engager pour leurs sujets. Wolfgang Musculus l'entend pour toute communauté intégrée dans le maillage impérial. Dans son long chapitre sur l'autorité civile, le théologien lorrain définit ainsi Berne comme magistrat inférieur. Souverain vis-à-vis des alliés et maître de ses propres seigneuries, le canton reste l'un des « Magistrats de l'empire Romain, qui ont le serment à l'Empereur ». Cette astuce lui permet de rendre tout pouvoir séculier susceptible d'agir pour l'Évangile, ainsi que l'a fait Berne. L'exemple renvoie de plus au célèbre modèle de Magdebourg, érigée en ville martyre pour son opposition à l'Intérim de 1548 et le siège que lui avait fait subir Charles Quint⁵¹⁸. Tout en étant assujetties au « Magistrat souverain, à sçavoir l'Empereur », ces villes d'Empire peuvent librement disposer de la religion et résister au cas où des édits contreviendraient à la foi incarnée dans les Écritures. Cette affirmation peut ainsi parfaitement ricocher, en portant sur un schéma tel que celui de la Neuveville, dont les seigneurs ont certes une allégeance politique au prince-évêque, lui-même sujet de l'Empereur. Or, comme magistrats chrétiens, peu importe l'étendue de leur puissance, ils légifèrent sur la piété des administrés :

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 323.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 337.

⁵¹⁸ Théodore de Bèze exprime un positionnement similaire dans son traité apologétique publié contre Sébastien Castellion, légitimant la position de Calvin et des Conseils dans la polémique engendrée par la condamnation et l'exécution de Michel Servet, pour hérésie. Publié en 1554, ce traité donne au magistrat le devoir de maintenir la pure religion dans sa sphère d'autorité, en citant l'exemple de la résistance de la ville de Magdebourg. R.M. Kingdon, « The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas », art. cit., p. 92 ; David El Kenz, « La mise en scène médiatique du massacre des huguenots au temps des guerres de Religion : théologie ou politique ? », *Sens Public*, 2006, p. 15 ; H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 55.

la puissance d'ordonner au faict de la Religion, appartient aux Magistrats qui ont un Empire souverain sur leurs sujets, & ont la puissance du glaive & le gouvernement de la vie humaine, & autorité de faire des loix, sans requerir pour cela le consentement de la puissance superieure. Or la majesté de l'Empereur est tenue de confermer & non pas de rompre, d'augmenter & non pas diminuer leur puissance & autorité⁵¹⁹.

Puisque « tout Magistrat est ministre de Dieu, de droict divin », pour un officier inférieur ou supérieur, la priorité va au service divin, source de son autorité. La résistance de Magdebourg à l'Intérim d'Augsbourg, jugé inique par Musculus, s'explique donc par ce régime d'équilibre entre choses des hommes et choses de Dieu. Même si certaines sont « ordonnees sous les autres », toutes ces puissances « s'entrefortifient & donnent aide mutuelle » pour préserver la piété irradiant la justice humaine qu'ils exercent au quotidien. Par conséquent, l'Empereur est tenu de l'observer et n'aurait aucun droit d'exiger quoi que ce soit des seigneurs urbains en matière de religion :

L'Empereur n'est point le souverain Magistrat, afin d'empescher que les Magistrats inferieurs n'usent legitiment de leur puissance pour le bien des sujets & la gloire de Dieu : mais plutost afin qu'il les aide & conferme : bref, s'ils sont trop nonchalans d'exercer leur estat, ou qu'ils facent chose qui contrevienne au devoir d'iceluy, que sa majesté les rengen à raison, & qu'il donne secours à la pieté & justice qui est en danger. C'est ici la vraye raison pour laquelle l'Empereur surmonte les autres Magistrats en autorité & majesté. Parquoy il n'y a personne à qui il convienne moins qu'à luy, de diminuer, encor moins oster aux puissances ordonnees de Dieu l'autorité de pourvoir & donner ordre au faict de la pieté & religion Chrestienne⁵²⁰.

Pour l'Empire, les choses sont claires. Et dans le cas de la France ? Le royaume ne connaît-il pas, lui aussi, un entrelacs de juridictions qui pourrait jouer en faveur des réformés ? Plusieurs théologiens calvinistes exploitent ces flous et cette zone grise, qui stimulent la réception diverse des préceptes portés par Zwingli, Viret ou Musculus⁵²¹. Si l'écrivain Antoine du Pinet, franc-comtois réfugié à Genève, y traduit les *Lieux communs* au début de la sixième guerre de Religion, ce n'est ainsi pas sans arrière-pensées.

Seigneurs de Vaud, installés dans le pays de Gex, les Bernois peuvent facilement porter secours à Lyon, assiégée par une armée catholique lors du premier conflit religieux. Finalement interrompue par une sommation du roi à Berne, l'expédition s'inscrit dans l'aide évoquée par

⁵¹⁹ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 767

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 767. Sur cette représentation à double tranchant d'un magistrat suprême comme garant et protecteur, H. Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus »? », art. cit., p. 138.

⁵²¹ Voir à cet égard la proximité des allégations de Musculus avec celles d'Andreas Osiander et Martin Bucer, qu'évoquent Quentin Skinner et Arlette Jouanna. Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 469-470 ; Arlette Jouanna, « Les « Provinces de l'Union », un État dans l'État ? » dans Daniel Bolliger et al. (éd.), *Jean Calvin : les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 158.

Pierre Viret⁵²². Si Vaud est pris sur la Savoie en 1536, il prouve que c'est parce que leurs Excellences sont les « instrumens singuliers » de la Providence punissant un duc ennemi de la Parole. Les ambassades, lettres, financements, l'envoi de prédicateurs ou l'enrôlement de soldat participent de cette inclusion de chaque seigneur au « nombre des puissances ordonnées de Dieu, lesquelles il a suscité de nostre temps, pour travailler à ceste sainte œuvre, & à la restauration de son peuple, & edification & reformation de son Eglise ». Certes, pour la France, une conquête bernoise ou une intervention directe n'est pas envisageable. Il n'empêche que Berne peut y agir indirectement pour que « le Regne de Jesus Christ, le Roy des roys, [soit] avancé & estendu par toute la terre, & celui de l'Antechrist détruit »⁵²³. Par conséquent, le théologien excuse une telle entraide, que certains perçoivent plutôt en tant qu'ingérence :

il n'en faut pas accuser l'Evangile, ne l'ambition & avarice des Princes Chrestiens, mais celle des tyrans, qui les ont contrains à faire ce qu'ilz ont fait, pour satisfaire à leur devoir et serment, & secourir, ou à leurs subjectz, ou à leurs alliez, ou à leurs voisins & amiz. Et quand les Princes, villes, communautez, & peuples, ausquels Dieu avoit fait la grace de venir à la cognoissance de verité, eussent mieux fait leur devoir, à secourir par bons moyens, à leurs pources freres [...] il peut estre [...] qui sont serfz, au lieu qu'ils estoient francz, qui ne le seroyent pas⁵²⁴.

Quoi qu'il en soit, Viret tient à garder l'équivoque quant aux destinataires de l'aide chrétienne⁵²⁵. Naturellement, un prince du sang tel que Louis de Condé permet d'éclaircir le flou à propos de qui pourra statuer sur le fait religieux en France, surtout après l'échec du colloque de Poissy et l'impatience grandissante à laquelle fait face un Conseil royal louvoyant. Or, Théodore de Bèze, le représentant principal des réformés à Poissy, doit préciser à qui s'adressent les directives évoquées dans des traités tels que ceux de Viret. C'est bien la preuve que la réception de leur message peut laisser les pasteurs de Genève dans l'embarras sur l'identité de ceux qui soutiennent localement l'Évangile, et surtout des conséquences qui en découlent.

La *Confession de foy* que de Bèze rédige en 1559 donne ainsi au magistrat, dans un sens large, « ordre que la religion soit pure, & toute l'Eglise dresse selon la parole de Dieu »⁵²⁶. Il insiste toutefois immédiatement sur l'importance de ne pas outrepasser la vocation que Dieu attribue au titulaire d'une charge, sans encore en dire plus. En 1561, la réédition de son texte cherche précisément à compenser l'incertitude qui pourrait subsister. Dans l'intervalle, entre

⁵²² Jean Barnaud, « Pierre Viret à Lyon », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1911, vol. 60, n° 1, p. 17.

⁵²³ Épître aux seigneurs de Berne, dans P. Viret, *De la vertu et usage du ministere*, op. cit., fol. C 5[b]^{vo}.

⁵²⁴ P. Viret, *Remonstrances aux fideles*, op. cit., p. 329 sq.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 331 sqq.

⁵²⁶ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 239.

1560 et 1561, avec l'exécution d'Anne du Bourg et la conjuration d'Amboise, plusieurs difficultés pratiques sont posées à celui qui conseille le prince de Condé. Elles portent aussi sur ceux qui mèneront la rénovation ecclésiastique, combinant ces intérêts à leurs ambitions politiques⁵²⁷. Les circonstances pourraient donc pousser de Bèze à limiter la portée de ces propositions et la conception large donnée au magistrat, en raison de la multiplication des prises d'armes dans les villes de France. En novembre 1561, l'assassinat du baron de Fumel donne par exemple à des représentants de la noblesse de Guyenne l'illusion « que le peuple ne tendoit qu'à s'affranchir ; afin que s'étant procuré, ou ayant obtenu du Roi la liberté, il pût sous prétexte de Religion faire périr toute la Noblesse, secouer le joug de ses Seigneurs, se soustraire à l'obéissance due au Magistrat, changer la forme du gouvernement, & abolir jusqu'au nom de Roi »⁵²⁸.

Nul doute que Théodore de Bèze est tenu de contrer ces dénonciations. Il le fait en ne donnant qu'à certains protagonistes de la vaste constellation des magistrats – ceux qui ont le plus de poids symbolique – le droit d'intervenir pour réduire les impiétés du prince souverain :

Je respon que ceux qui ont encore puissance par dessus, comme aujourd'hui en l'Empire Romain les sept Electeurs, qu'on appelle, & quasi en toutes Monarchies les Estats du Royaume, sont tenus de reprimer ces Tyrans qui se desbordent & veulent faire des enragez, & qu'à faute de ce faire ils rendront conte de leur desloyauté devant le Seigneur, comme traistres de leur propre pays. Mais quant aux particuliers, d'avec lesquels ne different rien, ou bien peu les Magistrats inferieurs, il faut qu'ils entendent qu'il y a grande difference entre souffrir violence, ou la faire nous-mesmes. Car c'est à nous d'endurer violence, puis que le Seigneur le commande ainsi, & nous monstre en celà exemple le premier, quand il ne nous est pas loisible de la repousser par autre violence selon la reigle de nostre vocation, sans laquelle nous ne devons pas mesme remuer le pié⁵²⁹.

La réduction du rôle des magistrats inférieurs, considérés comme de simples privés, participe des efforts des calvinistes pour qu'un membre de la haute-noblesse, Louis de Condé, après la renonciation d'Antoine de Navarre, soit désigné protecteur des Églises⁵³⁰. Les

⁵²⁷ H. Bost, « Théories et pratiques politiques des protestants », art. cit., p. 15.

⁵²⁸ Jacques-Auguste de Thou, *Histoire universelle, depuis 1543 jusqu'en 1607*, vol. 4, Londres, 1734, p. 371. Sur la crainte d'une dérive anabaptiste parmi les paysans et l'épisode du baron de Fumel détourné à des fins polémiques, S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 193-197 ; Serge Brunet, « « Haro sur le seigneur ! » Affrontements religieux et résistances anti-seigneuriales dans le sud-ouest de la France (vers 1560-1562) » dans Ghislain Brunel (éd.), *Les luttes anti-seigneuriales dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2009, p. 167-186. Voir également Philippe Chareyre, « Les assemblées politiques à Nîmes et l'idée républicaine (XVI^e-XVII^e siècles) » dans Michel Péronnet et Emmanuelle Rebarthy-Julia (éd.), *Protestantisme et politique. Actes du IX^e colloque Jean Boisset*, Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier III, 1995, p. 103-120.

⁵²⁹ Théodore de Bèze, *Confession de la foy chrestienne, faite par Theodore de Besze, contenant la confirmation d'icelle, & la refutation des superstitions contraires*, [Genève], 1561, p. 218-219.

⁵³⁰ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 238. L'historienne Olivia Carpi rappelle qu'il s'agit de se garder d'une représentation d'un État royal dont la centralisation serait achevée. Le roi a ainsi d'immenses prérogatives mais n'a pas encore réduit les nombreuses « coutumes, franchises et privilèges » des diverses communautés du royaume. O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 28-31. Alors que certains membres du Conseil royal y siègent de droit, d'autres individus sont expressément appelés pour intégrer cet organe central de l'État royal.

débordements constatés en certains lieux passés au pur Évangile, avec le déchaînement iconoclaste pouvant accompagner les refus de messe, renforcent la détermination à préciser qui s'affairera à la réformation. On le remarque dans la réfutation que Charles du Moulin publie après avoir été accusé d'être l'auteur d'un pamphlet si violent que tous ses exemplaires ont été détruits après sa condamnation par le gouverneur réformé de Lyon et par le consistoire présidé par Pierre Viret⁵³¹.

Contre cette *defense civile et militaire des innocens de l'Eglise de Christ*, du Moulin pose certes qu'il est du ressort du magistrat de supprimer les idoles, pas de celui de simples individus⁵³². On ne sait quelles sont les modalités préconisées par le rédacteur de l'opuscule, mais le célèbre professeur de droit dénonce leur radicalité et, surtout, le fait qu'elles ne sont pas spirituelles. Le seul procédé pour convaincre la royauté serait une « humble remontrance et supplication garnie de bonnes causes et de pieces justificatives à mettre par devers le Prince et conseil d'iceluy, et comme lon fait mesme à l'assemblée des Estats ». En outre, le jurisconsulte du Moulin n'autorise que les « gentishommes, barons ou seigneurs de ville » à revendiquer le « remede des estats » pour se prononcer sur les troubles religieux⁵³³.

Les habitants du royaume se répartissent donc « selon leur appartenance à une région, à une ville, à l'un des trois ordres qui subdivisent verticalement la société où à l'un des multiples corps et communautés qui la structurent horizontalement »⁵³⁴. Or, du Moulin n'octroie qu'à certaines de ces personnalités collectives la légitimité d'intervenir auprès du souverain, en l'occurrence par le biais des États-Généraux. Quelle était la proposition du rédacteur de la *Defense civile et militaire* ? On ne le sait pas, mais son contradicteur la croit proprement utopique : « la circonstance du temps, le lieu & ordre où nous sommes monstrent la difference trop notoire. Car nous avons en France les estats [...] et il faut y obéir ». Pire, elle aurait pu conduire à une innovation néfaste et parfaitement scandaleuse, pour introduire des usages inappropriés à la jurisprudence du royaume, de « changer l'estat public par voye de faict » : « il semble que l'auteur dudit livret veuille renverser ce Royaume en un estat populaire de Suyse »⁵³⁵.

⁵³¹ H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 60.

⁵³² Sur l'illégitimité d'une entreprise conduite par des personnes privées, *Ibid.*, p. 53-54.

⁵³³ Charles Du Moulin, *Apologie de M. Charles Du Moulin, Contre un livret, intitulé, La deffense civile & militaire des innocens & de l'Eglise de Christ. A laquelle est adjoustée l'ordonnance de Monseigneur de Soubize, Chevalier de l'ordre du Roy, sur ledit Livre : ensemble la Censure des Ministres de la parole de Dieu en ceste ville de Lyon*, Lyon, Jean de Tournes, 1563, p. 17-18. Sur l'opposition de Charles du Moulin aux théologiens genevois, Robert M. Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of religion in France, 1555-1563*, Genève, Droz, 2007, p. 138-148.

⁵³⁴ O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 35 ; J. Garriçon-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 56.

⁵³⁵ C. Du Moulin, *Apologie de M. Charles Du Moulin*, op. cit., p. 20. H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 299.

L'exemple de la *Confession* de Théodore de Bèze et celui de l'*Apologie* de Charles du Moulin montrent que les réformés évoluent sur une ligne de crête. Ils ont intérêt à ce que leurs revendications soient soutenues par des magistrats locaux, tout en s'assurant que, en fonction de leur office, cette protection ne s'apparente pas à une extension des privilèges d'une ville qui en profiterait pour s'émanciper de la tutelle royale. Davantage que l'appui des magistrats municipaux qui se doit de rester discret, la conversion de parlementaires ou de députés des États-Généraux est soulignée et magnifiée par les calvinistes. En effet, elle leur permet de favoriser la réussite de leur entreprise en s'appuyant sur la conversion exemplaire d'officiers conformes aux coutumes du royaume, qui ne souffrent pas la suspicion d'une rébellion urbaine qui défigurerait la structure de l'État royal.

Établir la justice de Dieu dans le royaume

ne vous arrestez point tant en vos loix, que vous oubliez la Loy du Seigneur vostre Dieu, le vray législateur qui vous a créés, afin que vous le cognoissiez, & pour luy rendre la gloire qui luy est due à quel soit tout Empire à jamais, le priant par sa sainte grace son regne advienne, afin que nous vivions en une vraye union, & qu'estans sortis d'un labirinth d'angoisse, nous envieillissions en sa Loy⁵³⁶.

Ces mots auraient été ceux d'Anne du Bourg. L'auteur anonyme d'une *Oraison au sénat de Paris* de 1562 les fait prononcer par ce parlementaire parisien, dans l'attente de son exécution en 1559. Après avoir réprouvé les persécutions lors d'une séance présidée par Henri II, du Bourg est fait « prisonnier pour la parole ». En décembre 1559, malgré la mort du roi en juillet, son fils François II applique la sentence envers l'avocat, brûlé en place publique. Cette *Oraison* est l'un des nombreux pamphlets qui dénoncent la tyrannie spirituelle des frères de Guise, les conseillers du jeune roi que les réformés croient sous l'emprise de cette famille lorraine. Mais le libelle prolonge aussi les épîtres de Viret, s'adressant aux hommes de loi pour les sensibiliser à la justice de Dieu. Anne du Bourg est ainsi décrit comme l'un d'eux, un officier conscient de la source de toute législation dans le royaume, qui obéit à Dieu en intimant à son monarque de délaisser l'« orgueil de ce monde » pour écouter la Parole et se détourner de l'influence du cardinal Charles de Lorraine⁵³⁷.

La vraye histoire contenant l'inique jugement et fausse procedure faite contre le fidele serviteur de Dieu Anne du Bourg décrit également ce dernier en tant que messager de Dieu, comme l'un de ces maîtres d'école qu'identifiait Zwingli. L'auteur du traité affirme que le parlementaire n'avertit pas son roi en qualité de particulier, mais d'officier de la couronne

⁵³⁶ Anonyme, *Oraison au sénat de Paris*, op. cit., p. 62.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 1 et 36.

chargé de la rendre attentive à l'iniquité des persécutions. À cet égard, l'avocat fait remarquer qu'il existe « en cest Eglise deux glaives, c'est à dire deux puissances »⁵³⁸. La première est spirituelle, elle n'a d'autre « cousteau que du glaive de l'Esprit, qui est la parole de Dieu ». Or, du Bourg est un représentant du glaive de justice humaine, octroyé comme « ordonnance de Dieu en son Eglise, pour defendre les bons & gens de bien, chastier & punir les meschans ». C'est au nom de cette vertu qu'il met en garde contre tout édit ou ordonnance « contrevenante à la parole de Dieu »⁵³⁹, conformément à sa charge de magistrat inférieur tenu de

ruiner toutes idolatries, & faux services de Dieu: pour destruire le royaume de l'Antechrist, & toute autre doctrine fausse: promouvoir la gloire de Dieu, & avancer le Royaume de Jesus-Christ: faire prescher la parole de l'Evangile par tout, & icelle maintenir jusques à la mort: chastier aussi & punir les faux prophetes qui menent le pour populaire apres les idoles & dieux estranges: & au lieu de l'Evangile, preschent & enseignent les fables & traditions des hommes, au deshonneur de Dieu, & de son Fils Jesus-Christ, au grand scandale des auditeurs, & a la ruine de toute l'Eglise⁵⁴⁰.

Si du Bourg est érigé en martyr comme l'avait été Kaiser en Suisse, c'est pour sensibiliser les dirigeants à « la personne du grand Seigneur, devant lequel tout genouil doit flechir ». En sacrifiant sa vie pour que son magistrat supérieur se mobilise pour la justice divine, du Bourg ferait avancer le règne du Christ en prouvant qu'un parlementaire ne peut légiférer en persistant à trahir son Dieu⁵⁴¹. On a vu que Viret traitait les officiers persécuteurs de la vraie Église de traîtres à leur prince souverain qu'est Dieu. En 1559 et en 1560, les Guise personnifient cette trahison et la mort d'Henri II est à ce titre décrite comme la punition providentielle d'un monarque désobéissant à la loi immanente, auteur « luy mesme crime de laese majesté, s'il determine quelque chose contre la volonté de son Roy, & le nostre »⁵⁴².

Les pamphlets qui retracent le martyr d'Anne du Bourg sont alors une première manifestation concrète de la progression de l'Évangile en France. Les réformés veulent inscrire son exemple dans les luttes spirituelles menées par les fidèles et leurs représentants séculiers. La *Juste complainte des fideles de France* affirme ainsi qu'ils obéiront à tout ce qui ne heurte pas la piété, qu'ils résisteront toutefois – notamment par leur sacrifice et en se gardant de toute

⁵³⁸ Anonyme, *La vraye histoire, contenant l'inique jugement & fausse procedure faite contre le fidele serviteur de Dieu Anne du Bourg, Conseillier pour le Roy, en la Cour du Parlement de Paris, & les diverses opinions des Presidens et Conseillers, touchant le fait de la religion Chrestienne*, Lyon, Jean Marceau, 1562, p. 93.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 94

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁴¹ Antoine de Chandieu, *Histoire des persecutions, et martyrs de l'Eglise de Paris, depuis l'An 1557, jusques au temps du Roy Charles neufviesme*, Lyon, Claude Senneton, 1563, p. 353-425 ; David El Kenz, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997.

⁵⁴² Anonyme, *Oraison au senat de Paris*, op. cit., p. 11. Sur cette question complexe de la sujétion à une juridiction supérieure, peu urgente en Suisse du fait de l'immédiateté impériale et de la quasi-indépendance des cantons mais explosive dans le cas de la France où des cités sont tenues par une allégeance directe au roi comme pouvoir suprême, cf. R.M. Kingdon, « The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas », art. cit., p. 91 *sqq.*

voie de fait – aux édits iniques des frères de Guise, qualifiés de tyrans. Les revendications des réformés à ce que les États-Généraux soient convoqués, l'aide qu'ils recherchent auprès des princes luthériens, la levée de mercenaires en Suisse, ces faits ne sont alors pas des trahisons à la couronne. Les véritables rebelles seraient en effet les mauvais conseillers qui « ne se veulent ranger à la parole de Dieu, laquelle nous annonçons, & à laquelle nous conformons nostre vie » :

Et n'est pas plustost conspiracion damnable, d'aller par communs suffrages de tous les Estats d'un Royaume extirper, par moyens legitimes, un Tyran pour la delivrance de tout le peuple: que ce seroit conspiration d'oster du milieu certains brigans & voleurs pour l'assurance des passans. Qui nous appelle sedicieux, parle improprement⁵⁴³.

Toutefois, si la mort du parlementaire participe des luttes pour l'établissement de la justice divine en France, une autre affaire témoigne de la ligne de crête sur laquelle se trouvent ces prédicateurs prônant un combat spirituel, sans coercition physique. Quelques mois après l'exécution d'Anne du Bourg, plusieurs petits nobles réformés planifient une entreprise militaire pour délivrer le roi de ses conseillers lorrains et soumettre une Confession de foi. La conspiration est démasquée quelques semaines avant la tentative et les capitaines réformés sont emprisonnés à leur arrivée désordonnée autour du château d'Amboise, où demeure alors la cour. Les Guise profitent en outre des accrochages qui surviennent pour présenter les réformés comme rebelles et exécuter les prisonniers. Au contraire de la mort du parlementaire parisien, la conjuration d'Amboise embarrasse les théologiens calvinistes, qui ont condamné l'entreprise lorsque son inspirateur a requis leur soutien à Genève. Ils sont en effet conscients de l'impatience de ces nobles réformés, prêts à franchir l'étroite frontière entre luttes spirituelles et violences religieuses : « l'Evangile ne se plante par autres outils que par la parole & la douceur [...] la religion ne veut estre preschee ny au fiffre ny au tabour »⁵⁴⁴.

Si ces capitaines réformés ont pu penser agir comme instruments de Dieu, le cardinal de Lorraine et le duc de Guise ne se lassent pas de signaler leur désobéissance politique. L'échec de la tentative sur Amboise permet aux Guise de formuler une attaque promise à un grand avenir discursif et diffamatoire, que consignent plusieurs de leurs contemporains :

Lesdicts Cardinal & Duc de Guise ne furent contens de ce que ledict Connestable n'avoit faict entendre, que ladicte entreprise eus testé faicte contre la personne du Roy, comme l'on publioit

⁵⁴³ Anonyme, *Juste complainte des fideles de France. Contre leurs adversaires Papistes, & autres. Sur l'affliction & faux crimes, dont on les charge à grand tort. Ensemble les inconveniens, qui en pourroyent finalement avenir à ceux, qui leur font la guerre*, En Avignon, chez Trophime Des Rives, 1560, p. 33.

⁵⁴⁴ Pierre Matthieu, *Histoire des derniers troubles de France*, s.l., s.n., 1599, livre 3, fol. 93^{vo} ; D. El Kenz, « La mise en scène médiatique du massacre des huguenots au temps des guerres de Religion : théologie ou politique ? », art. cit., p. 5 ; Sur l'importance de l'épisode de la conjuration d'Amboise dans les théories de résistance à la tyrannie et dans la polémique antihuguenote, cf. A. Jouanna, « Les « Provinces de l'Union » », art. cit., p. 158-162 ; Hugues Daussy, *Le parti huguenot. Histoire d'une désillusion (1557-1572)*, Genève, Droz, 2011, p. 128-151.

par tout : & que ceux qui s'estoyent eslevez, estoient gens mal sentans de la foy, qui avoyent conspiré de tuer le Roy, la Roine, & messieurs ses freres, pour mettre en avant leur Religion à coups d'espee, d'abbatre la Monarchie de France, & la reduire en forme de Republique & estat populaire, tout ainsi qu'est le país de Suisse⁵⁴⁵.

La crainte évoquée par du Moulin dans son *Apologie* de 1563 est précisément exploitée, trois ans auparavant, par les deux proches conseillers de François II. Ils profitent de l'événement pour discréditer leurs adversaires, traités de « Aygnos, cest à dire des conjurez à mal faire »⁵⁴⁶. Sur le ton de l'insulte, l'une des premières occurrences du terme de huguenot apparaît. Cette invective sous-entend qu'ils doivent être combattus pour éviter qu'ils ne déstabilisent un régime aussi excellent que celui de la monarchie, faisant tomber la France dans « les confusions d'une Democratie »⁵⁴⁷, entreprenant de secouer « le joug à la Monarchie, & se cantonner en autant de republiques qu'il y a de provinces »⁵⁴⁸. Deux modalités de ce bouleversement sont isolées par les partisans des Guise : usurper la « souveraineté de cest Estat ou la cantonner à la Suisse »⁵⁴⁹.

Eux-mêmes accusés de tenter de livrer la couronne à l'étranger et à un nouveau monarque, en tant que Lorrains naturalisés par François I^{er}, les deux frères ont intérêt à exploiter cette veine et à conserver leur accès à la cour au profit de leur maison. L'*Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, archive de la mémoire réformée que plusieurs pasteurs compilent sous la coordination de Théodore de Bèze, mentionne l'intérêt des Guise pour la circulation de ces rumeurs, pour « faire croire l'intention de ceux de la religion n'estre que de piller, saccager, & mettre les meilleures maisons & les Eglises du Royaume en proye ». Rival des princes du sang qui revendiquent une meilleure considération, voire la régence ou une lieutenance générale du royaume, c'est le cardinal qui se ferait

comme heraut pour publier & rejeter par tout la cause de ces troubles sur ceux de la religion, afin d'en rendre la doctrine odieuse, quand on croiroit les sectateurs d'icelle s'estre eslevés contre le Roy, la Roine sa mere, Messieurs ses freres & les Princes, & vouloir introduire leur religion à coup d'espee, abbatre la Monarchie de France, & la reduire en forme de Republique & Cantons⁵⁵⁰.

⁵⁴⁵ Pierre De La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les rois Henry & François seconds, & Charles neuvième*, s.l., s.n., 1565, fol. 51^{vo}. T. Maissen, « Devenir une république aux temps des monarchies », art. cit., p. 109.

⁵⁴⁶ Anonyme, *Response à la declaration que fait le Prince de Condé pour son excuse d'avoir prins les armes de son autorité privée contre le Roy, souz le pretexte de son service*, s.l., s.n., 1562, fol. 17^{ro}.

⁵⁴⁷ P. Matthieu, *Histoire des derniers troubles de France*, op. cit., livre 3, fol. 60^{ro}.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, livre 1, fol. 6^{vo}.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, livre 3, fol. 94^{ro}. T.A. Brady, *Turning Swiss*, op. cit. Voir également une accusation similaire formulée en 1544, dans le cas du valdéisme provençal à Mérindol et Cabrières. Marc Venard, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1993, p. 314-320.

⁵⁵⁰ Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, vol. 1, Anvers [Genève], Jean Remy [Jean de Laon pour Louis du Rozu], 1580, p. 264. Henri Lancelot Voisin de La Popelinière, *L'histoire de France*, vol. 1, s.n., s.l., 1582, fol. 163^{vo}, qui reprend le passage mot pour mot. Sur l'écriture de leur histoire par les huguenots, Philip Benedict, Hugues Daussey et Pierre-Olivier Léchoy (éd.), *L'identité huguenote : faire mémoire et écrire l'histoire (XVI^e-XXI^e siècle)*, Genève, Droz, 2014.

Les imputations des Guise ne relèvent-elles que de l'artifice discursif ? Peuvent-elles s'enraciner dans l'impression laissées par ces assemblées publiques des réformés, d'une réception négative du consentement commun suggéré par Viret ? Si des prêtres prêtent aux prédicants l'intention d'établir une liberté qui n'est que licence, c'est aussi parce que le caractère inédit des réunions et des institutions ecclésiastiques calvinistes les laisse interdits. Entre 1560 et 1562, plusieurs contemporains sont, en effet, stupéfaits de la puissance de ce parti, certes minoritaire, mais coordonné, dont la progression est imperceptible, souterraine. Cette appréciation peut ainsi favoriser l'illusion que l'implantation de la Réforme par le bas, par l'adhésion des fidèles, menacerait un édifice où tout viendrait de l'autorité, qu'elle soit royale ou papale⁵⁵¹.

Sans les qualifier de *Plus*, plusieurs mémoires et chroniques font mention de réunions à caractère communautaire, d'où se dégage l'intention de consentir unanimement à l'Évangile en passant par des moyens coutumiers que répertorient les chartes et franchises locales. C'est peut-être ces situations qui conduisent des chroniqueurs catholiques à craindre, par exemple lors de la tenue des « états des villes et diocèses protestans à Nismes, où n'assistèrent que les consuls et envoyés desdites villes », que tout s'y décide « à l'instar des républiques réduites en démocratie »⁵⁵². À Castres, les mémoires du réformé Jacques Gaches retracent le processus local de progression de la Réforme. Il évoque le séjour de deux citoyens de Castres à Genève et leur retour dans la ville languedocienne, où ils distribuent des Bibles et livres de dévotion. Cette pénétration d'imprimés encourage les réformés à demander un « ministre pour leur prescher »⁵⁵³. Parallèlement, la désignation des consuls favorise la minorité réformée et l'accueil d'un pasteur envoyé depuis Genève.

En 1560, les consuls sanctionnent un ministre ayant prêché publiquement, en infraction aux édits royaux⁵⁵⁴. Mais dès l'année suivante, les nouveaux consuls autorisent trois pasteurs à prêcher. C'est le signe de leur conversion, Gaches notant que le nombre des « convertis se

⁵⁵¹ L'historien Hugues Daussy a admirablement prouvé l'efficacité des consistoires et synodes lors des soulèvements des premières guerres de Religion, suscitant un certain ébahissement des opposants aux huguenots quant à la capacité de ces derniers à coordonner leurs prises d'armes. On pense naturellement aux célèbres lignes du poète et historien huguenot Agrippa d'Aubigné qui, dans son *Histoire universelle*, évoque « le conseil qui voulut tenir à la prise des villes, pour là faire amas et former le parti ». Cité par Hugues Daussy, *Le parti huguenot*, *op. cit.*, p. 290.

⁵⁵² Mémoires de Jean Philippi, dans *Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France*, Paris, Desrez, 1836, p. 360. Et ce bien que le comte de Crussol y soit élu « pour chef du pays, conducteur, protecteur et conservateur, jusques à la majorité du roy ».

⁵⁵³ Jacques Gaches, *Mémoires de Jacques Gaches sur les guerres de religion à Castres et dans le Languedoc, 1555-1610, publiés pour la première fois, d'après les meilleurs manuscrits avec notes et variantes*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1879, p. 3-4.

⁵⁵⁴ Notamment l'édit de Fontainebleau, pris en 1540. Sur la « conversion juridique » par le biais des manœuvres lors des élections consulaires, O. Christin, « La coexistence confessionnelle », *art. cit.*, p. 497.

multiplioit de jour en jour, jusques aux quatre consuls susnommés qui se firent recevoir en la religion ». Plus loin, il fait mention d'une assemblée tenue chez un notable, lors de laquelle une douzaine de personnes entendent le prêche et se jurent solennellement de vivre dans la loi de l'Évangile :

Premièrement, tous se mirent à genoux pour dire la *confession des péchés*, comme on fait encore, puis le ministre prit son texte de la Bible qui luy fut mise devant, sur une table, et fit ensuite toutes les autres cérémonies qui se pratiquent, hors de chanter des psaumes. Après la bénédiction, il présenta à tous les assistans la *confession de foy* et, la main levée, fit jurer de la croire et de l'observer⁵⁵⁵.

Malgré un ton qui rappelle celui d'Alexandre le Bel à Mervelier, qui prétendait organiser un rassemblement pour le salut du peuple, ces faits peuvent alimenter des craintes. Celles-ci sont attisées lorsque, après le massacre de Vassy, le prince de Condé appelle aux armes et que plusieurs individus professent ouvertement leur foi réformée et intègrent un Conseil extraordinaire, d'entente avec les consuls :

Ceux de la Religion, ayant donc échappé à ce grand danger, pensèrent mieux à leurs affaires et à se fortifier pour s'opposer à leurs ennemis; auquel effet, ayant assemblé leur conseil, ils délibérèrent de créer un chef et de faire un ordre pour leur subsistance. Ceu qui y assistèrent, des principaux, estoient : François Bouffard et ses enfants, MM. les lieutenant Mélou, le procureur du roy ; Jean de Rotolp, avocat ; Antoine Thomas, bourgeois, Jean Rollande, Antoine Ligonier, Adhémar Corbière, Bernard Guiraud et autres, assistés de la jeunesse de la ville, composée de gens courageux et de main, qui, d'un commun accord, eslurent le dt François Bouffard, pour chef, et pour conseil, les srs lieutenant Mélou, procureur du roy, et Thomas, pour penser aux affaires et y pourvoir, selon qu'il se présenteroit, et recevoir les avis des voisins pour leur conservation⁵⁵⁶.

Pour Gaches, il n'y a pas lieu de s'inquiéter de cette création transitoire, chargée de la défense d'une cité qui serait menacée par les catholiques. D'autant plus qu'un consul a intégré le Conseil extraordinaire et que le procureur royal est aussi réformé⁵⁵⁷. Au contraire, le prêtre Claude Haton perçoit ces mesures comme une extension de privilèges et semble sidéré par le basculement soudain de plusieurs villes, par le jeu de ces conversions jusqu'alors secrètes⁵⁵⁸. À Castres, les consuls n'auraient attendu que « l'ordre de M. le comte de Crussol, lieutenant de M. le Prince [pour] se saisir de la ville ». Le curé détaille, dans le cas de Sens, cette conquête insidieuse qui le laisse pantois. Pour Castres, Gaches fait de même pour s'en réjouir : « les consuls susnommés disposerent donc toutes choses et donnèrent advis aux amis et voisins si

⁵⁵⁵ J. Gaches, *Mémoires*, op. cit., p. 5.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 7-9.

⁵⁵⁸ Claude Haton, *Mémoires de Claude Haton: contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582, principalement dans la Champagne et la Brie. Publiés par Félix Bourquelot*, Paris, Imprimerie Impériale, 1857, p. 189-190.

secrètement, que les catholiques ne s'en prirent garde que lorsque l'exécution fut faite. Les voisins advertis se rendirent de nuit aux portes que les consuls ouvrirent sans bruit, et, estant venus à la place, on eslut pour chef le sr de Ferrière »⁵⁵⁹.

La municipalité définit alors le nouvel ordre ecclésiastique et des notables sont désignés pour compléter les places que des catholiques auraient quittées. La haine de Gabriel de Saconay pour les réformés découle donc aussi de son ressentiment contre « une opération programmée, entre complicité interne et apport extérieur », à l'échelle du royaume⁵⁶⁰. À Lyon, l'ancien chanoine est persuadé que l'augmentation du nombre d'échevins avait préalablement été conclue au sein du consistoire :

Ledict jour, Pierre Moreau & Antoine Regis Capitaines des reformez, vindrent avec cinquante arquebusiers au logis dudict Gouverneur, luy dire qu'il leur estoit commandé de la part du Seigneur de Blacon, & du conseil de l'Eglise réformée [...] empescher qu'il ne sortist de la ville [...] Donques la ville par eux surprinse, firent faire proclamations publiques de par leurs Ministres & Capitaines, sans faire aucune mention du Roy : vray-est que quelques temps après ils en firent conscience, & pour pallier leur rébellion, adjoustarent à leurs criees le nom de sa Majesté, mais avec icelle furent tousjours nommez leurs chefs, comme s'ils fussent d'egale autorité. Outre le nombre ordinaire des douze Conseillers & Eschevins de la ville, furent par eux creés (en temps non accoustumé) autres Eschevins en semblable nombre, tous de leur faction. Ils érigèrent un conseil d'état, & un consistoire, où se termineroient les affaires de la religion⁵⁶¹.

Pour Saconay, les consuls et échevins secrètement réformés ont outrepassé leurs droits et étendu les franchises de la ville. Pour ces nouveaux pouvoirs, c'est justement pour les préserver et conserver la justice divine qu'ils augmentent le nombre de conseillers tant que durera la captivité du roi et dans l'espoir que tous les Lyonnais consentiront à l'Évangile. À Millau, ce consentement s'exprime en outre par des pratiques de vote qui paraissent habituelles. Dans cette ville rouergate, mais aussi à Sainte-Foy ou Saint-Antonin en Rouergue, le vote semble constituer un moyen d'expression communautaire auquel les autorités recourent⁵⁶². Au milieu du XIX^e siècle, on trouve ainsi des documents relatifs à l'adoption de la Réforme dans la cité,

⁵⁵⁹ J. Gaches, *Mémoires*, op. cit., p. 13-14.

⁵⁶⁰ S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 205.

⁵⁶¹ G. de Saconay, *Discours des premiers troubles*, op. cit., p. 109-110.

⁵⁶² T. Wanegffelen, « Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle », art. cit., p. 5 ; Sur l'introduction de la Réforme dans le Rouergue, cf. Philippe Corbière, « Introduction de la Réforme en Rouergue (Extraits du manuscrit d'un calviniste). I. Villefranche », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1886, vol. 35, n° 11, p. 496-502 ; Philippe Corbière, « Introduction de la Réforme en Rouergue (Extraits du manuscrit d'un calviniste). II. Millau », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1886, vol. 35, n° 12, p. 544-554 ; Jean Donat, « Le mouvement protestant et l'édit de Révocation à Saint-Antonin (Tarn-et-Garonne) », *Annales du Midi*, 1931, vol. 43, n° 171, p. 249-305 ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 32.

que l'historien à les avoir exhumés intitule « procès-verbal et enquête constatant la conversion des habitants de Milhau au protestantisme par vote unanime »⁵⁶³.

Le document ne mentionne pas de vote à proprement parler. On trouve toutefois la volonté d'assembler la totalité des « consuls, manans et habitants » pour prouver à des commissaires royaux l'unanimité locale en faveur de l'Évangile. Le 27 juillet 1563, quelques mois après la paix d'Amboise, des députés chargés d'exécuter ses clauses font suivre la requête des « humbles et obéissans sujets » de Millau pour confirmer « qu'ils sont tous de la religion, l'exercice de laquelle a esté fait, et continué l'espace de deux ans, comme est encore de présent, et tous les habitants vécu en bonne paix, amitié, union et concorde »⁵⁶⁴.

La requête fait état d'une assemblée tenue le 3 juin 1563 dans la cour royale de cette ville disposant de franchises. Devant le juge-bailli, représentant de l'autorité suprême, une partie des habitants aurait « déclaré vouloir vivre et mourir sous vostre obéissance et suivant vostre permission, en l'exercice de la religion ». Les détails donnent à voir des mécanismes de mobilisation et de recherche d'unanimité semblables à ceux des communautés de Suisse, puisque trois consuls de la ville, un seigneur, des médecins, des marchands, des membres du Conseil ordinaire, « accompagnés aussi de plusieurs habitants de laditte ville, au nombre de huit cents ou environ », se présentent au juge-bailli Bonald. À Millau, les habitants profitent de la publication et acceptation de la paix « par tous les habitants de laditte ville » pour que l'autorité supérieure leur désigne « lieu ou lieux commodes, et capables dedans ladite ville pour continuer la publication de l'Évangile [car] depuis dix-huit mois en ladite ville n'y a eu autre religion que la religion de l'Évangille, et que les habitants de laditte ville, sans aucun trouble, schisme ni division, ont accepté ladite religion ». Une consigne semblable est attestée dans le registre du consistoire de Nîmes de 1561, cité par Nicolas Fornerod et Philip Benedict, qui évoquent cette « pratique courante à l'époque » de « faire syndicat »⁵⁶⁵. Dans la ville rouergate, des syndics sont semblablement constitués porte-paroles pour présenter les revendications⁵⁶⁵.

⁵⁶³ Anonyme, « Procès-verbal et enquête : constatant la conversion des habitants de Milhau au protestantisme par vote unanime. 1562-1563 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1860, vol. 9, n° 11/12, p. 382-392.

⁵⁶⁴ *Ibid.* Sur les commissaires royaux, qui reçoivent consigne de décriminaliser l'hérésie et de convoquer des assemblées, Jérémie Foa, « Justifier l'extraordinaire : les lettres de commission pour l'application de l'édit d'Amboise (1563) » dans Véronique Castagnet, Olivier Christin et Naima Ghermani (éd.), *Les Affrontements religieux en Europe : du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 205-216.

⁵⁶⁵ Nicolas Fornerod et Philip Benedict, « Les 2 150 « églises » réformées de France de 1561-1562 », *Revue historique*, 2009, vol. 3, n° 651, p. 539. Les deux historiens citent également un syndicat des manants et habitants de la ville de Marsillargue et de celle de Saint-Gilles, en mars 1561, pour demander l'octroi de temples lors des prochains États provinciaux du Languedoc.

Devant les représentants royaux, la réunion des habitants permet de prouver ostensiblement l'adhésion à la Réforme et la persévérance des habitants à suivre la discipline ecclésiastique. En signalant que la division n'a pas cours, qu'une union sincère lie les sujets millavois, les consuls présentent une longue liste de noms. Ils attestent ainsi

s'il y a aucuns habitants de ladite ville, prêtres ou moines, qui ayent demandé et demandent la messe estre dite en ladite ville, lesquels à leur serement prêté ont dit, affirmé et attesté l'un après l'autre, sur ce interrogés estre notoire, comment depuis dix-huit mois ou environ, l'Evangile a esté presché publiquement [...] dit et attesté ne seavoir que aucun personnage de ladite ville ait requis ne demander la messe estre ditte [...] Davantage ont dit et affirmé que les habitans de laditte ville ont demeuré depuis ledit temps en bonne paix, union et concorde, sans quereller les uns les autres sous l'obéissance du roy et de ses officiers en ladite ville établis, et que la justice y a esté tousjours administrée, et que tous les habitans ont dit et déclaré vouloir estre très obéissans au roy, donné savoir, secours et ayde auxdits magistrats⁵⁶⁶.

Le document évoque ensuite l'absence d'un quart des habitants à la réunion. Par conséquent, « quatre des principaux de la présente compagnie et assemblée » sont désignés pour « aller de maison en maison de tous les habitans, les sommer et requérir s'ils veulent, requièrent et entendent que la messe soit dite ». À leur retour, ils rapportent

avoir suivy toute la ville, de maison en maison, en nombre de huit cents maisons ou davantage, estant presque tout le nombre des maisons de ladite ville, les avoir sommé, requis et interrogé les habitans dicelles maisons [...] Mais n'avons trouvé aucun personnage qui ayt requis ny demandé ladite messe⁵⁶⁷.

Il est indubitable qu'un consentement public et commun est recherché à Millau, sans que l'on puisse décréter sans ambages, ainsi que le fait un observateur au XIX^e siècle, qu'à Die, Sainte-Foy ou Millau et en Suisse, la question de l'adoption de la Réforme était tranchée « par le vote universel »⁵⁶⁸. Ce n'est pas l'imitation d'un modèle spécifique aux Suisses qui se joue à Millau, et encore moins un *Plus* tel que ceux organisés dans les bailliages. Mais les coutumes locales peuvent être exploitées pour traduire la recherche du consensus, favorisant ainsi les représentations calomnieuses des partisans de la maison de Guise⁵⁶⁹.

Lorsque les mémorialistes réformés, notamment dans l'*Histoire ecclésiastique*, indiquent laconiquement que des villes « reçoivent la religion », voire que « la vérité prenoit vigueur »

⁵⁶⁶ Anonyme, « Procès-verbal et enquête », art. cit., p. 386-387.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 388.

⁵⁶⁸ Jean-Denis Long, *La réforme et les guerres de religion en Dauphiné de 1560 à l'édit de Nantes, 1598*, Genève, Slatkine reprints, 1970, p. 51-52 : « sur la fin d'avril, en 1562, la ville de Die [...] eut une assemblée générale, pour décider si l'on adopterait la réforme, protégée par l'évêque Montluc. C'était par le vote universel que se décidait cette question si difficile et si importante. Ce moyen extraordinaire avait été employé à Sainte-Foy, en Agenais, à Milhau et en Suisse ». Également mentionné par Arnaud, alors que Gautier s'intéresse à l'action de Farel à Gap. Eugène Arnaud, *Histoire des protestants du Dauphiné aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Grassart, 1875 ; Théodore Gautier, *Précis de l'histoire de la ville de Gap*, Gap, Alfred Allier, 1844.

⁵⁶⁹ O. Christin, « À quoi sert de voter », art. cit., p. 23.

dans une communauté, ce sont tous ces leviers locaux et coutumiers qui sont activés au sein d'une monarchie loin d'être centralisée⁵⁷⁰. Comme dans le reste de l'Europe, les réformés sont tributaires de la bienveillance des magistrats urbains et ils la jugent parfaitement compatible avec l'obéissance au prince naturel, avec qui ces corps municipaux coopèrent pour administrer l'État royal⁵⁷¹. Des ecclésiastiques tels que Gabriel de Saconay ou Claude Haton sont incapables de tabler sur la dissociation des deux justices qu'invoquent les réformés pour ôter à leurs prises d'armes l'impression qu'elles sont des rébellions séculières locales. Sincèrement ou non, ils se persuadent que les réunions secrètes de leurs ennemis, puis leurs assemblées publiques qui éclatent au grand jour, ne traitent « pas seulement de la religion, ains des affaires d'Estat, chose très-pernicieuse en toute republique et monarchie »⁵⁷². L'auteur de l'*Apologie, ou Defence des bons chrestiens* a beau marteler que « nous nous assemblons pour faire commemoration des saintes lettres, et les accomoder à nostre temps [que] nous prions pour ceux qui nous gouvernent soubz leur main », rien n'y fait⁵⁷³. Dès la conjuration d'Amboise, les catholiques les plus exaltés veulent convaincre que les huguenots sont ainsi nommés pour les rébellions qu'ils fomentent et non pour l'établissement du pur service de Dieu.

Ligués pour quelle liberté ? Mettre un mot sur le basculement

Y a-il homme qui ignore, que quand ceux de Genève firent l'Aignossen contre leur prince, chassantz les fideles & loyaux subjectz du duc de Savoye qu'ilz nommerent Mammelus, le firent soubz couleur de religion⁵⁷⁴?

Si les réformés considèrent que chacune de leurs assemblées mérite « d'estre appelée Senat, & non pas conventicule ou faction »⁵⁷⁵, l'auteur catholique des lignes qui précèdent amalgame les prises de villes par les calvinistes avec l'émancipation de Genève, refuge de leurs

⁵⁷⁰ P.D.L. Place, *Commentaires, op. cit.* P. Melancthon et al., *Histoire des vies et faits de trois excellens personnages, premiers restaurateurs de l'Evangile, en ces derniers temps: a scavoir De Martin Luther, de Jan Ecolampade, de Huldrich Zvingle. Le tout traduit nouvellement de Latin en François, et mis en lumiere, op. cit.* ; S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 183 sq.

⁵⁷¹ Hans Baron insiste sur une « historic co-operation of Protestant religion and the civic world of the city-state ». L'allégation peut tromper si l'on considère que cette coopération a été exclusive et due à la théologie spécifique du protestantisme. Mais Baron cherche davantage à indiquer qu'en raison du contexte, ce sont des canaux municipaux, et le substrat que constitue la relation entre les grandes villes du royaume et le pouvoir monarchique qui représentent des leviers importants de l'implantation de la Réforme en France. H. Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », art. cit., p. 40 ; A. Jouanna, « Les « Provinces de l'Union » », art. cit., p. 165.

⁵⁷² Mémoires de Castelnau, dans J.-A.-C. Buchon (éd.), *Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France*, Paris, A. Desrez, 1836, p. 95.

⁵⁷³ Anonyme, *Apologie, ou Defence des bons Chrestiens contre les ennemis de l'Eglise catholique*, s.l., s.n., 1557, fol. B ii^{ro}.

⁵⁷⁴ Anonyme, *Response à la declaration, op. cit.*, fol. 21^{ro}.

⁵⁷⁵ Anonyme, *Apologie, ou Defence, op. cit.*, fol. B ii^{vo} ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi, op. cit.*, p. 90.

ministres. Dans sa chronique, le curé de Provins Claude Haton dénonce la liberté évangélique des réformés, qu'il compare à la liberté licencieuse de Suisses désobéissants, ayant massacré leur noblesse. Haton réproouve ainsi l'altérité calviniste et la liturgie inédite qu'elle suppose, en assortissant ce rejet à une différenciation entre nations et régimes séculiers. Il teinte alors sa condamnation de la Réforme prônée depuis Genève de la crainte que les inférieurs renversent la société d'ordres, par le biais d'une rénovation ecclésiastique couvrant des projets politiques⁵⁷⁶.

Pour le curé de Provins, donner aux réformés la « liberté de conscience » aiguise l'orgueil de ce parti hybride, politico-religieux, qui recrute dans les couches les plus modestes et promptes à contester l'autorité⁵⁷⁷. Dans sa province de Champagne, il tente d'alerter la noblesse qui voudrait se convertir et signerait ainsi, sans s'en rendre compte, son anéantissement par les « simples gens mécaniques et artisans qui fussent de cette nouvelle opinion luthérienne »⁵⁷⁸. Par conséquent, le Conseil royal doit abandonner toute conciliation car les réformés professent une foi incompatible avec le respect des dignités :

Estans doncques deux Religion par raison & expérience incompatibles, quel repos publicq peult-on espérer de la permission portée par les dictes Lettres Patentes? Et n'est à omettre que l'Opinion nouvelle permise par icelles, est la pire de toutes, & plus esloignée de la nostre ; à sçavoir, celle des *Suysses*, rejectée par les Protestans⁵⁷⁹.

Une peur similaire ressort d'un passage des *Commentaires* de Pierre de la Place, en 1565. L'historien relate la remarque d'un ambassadeur danois à Antoine de Navarre, peu avant le début des troubles, lui intimant de « prendre garde, & pourveoir à ce que la doctrine de Calvin, & des *Suysses* ne fust receue, ains celle de Martin Luther & Protestans »⁵⁸⁰. Le calvinisme devient alors indissociable de la révolte des Suisses et apposerait sa marque sur les surprises des villes du royaume. L'auteur de la *Response à la declaration que faict le prince de Condé* appelle dans ce cas à rejeter toute coexistence sous la férule d'un pouvoir royal impartial, car une telle cohabitation ne pourrait durer et son épilogue devrait forcément être l'adoption de l'erreur calviniste ou de la vérité romaine : « il est certain, qu'en ceste division & discorde ou

⁵⁷⁶ Anonyme, *Response à la declaration*, op. cit., fol. 29^{vo}. Sur l'infiltration des offices publics et l'établissement discret d'une hiérarchie d'officiers convertis liés à l'administration royale, cf. H.G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 339 *sqq.* ; O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 127 ; S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 208.

⁵⁷⁷ C. Haton, *Mémoires*, op. cit., p. 120.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, 126-127. Sur l'importance de la conversion des nobles et de leur clientèle, S. Brunet, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France », art. cit., p. 187 *sqq.*

⁵⁷⁹ C. Haton, *Mémoires*, op. cit., p. 53.

⁵⁸⁰ P.D.L. Place, *Commentaires*, op. cit., fol. 170^{ro}.

nous sommes, que les deux parties ne s'y doivent ne peuvent maintenir estre les sages & les fideles : qu'il fault que l'une ayt commis rebellion »⁵⁸¹. Ce partisan des Guise veut ainsi convaincre Catherine de Médicis et le roi de ne pas se porter à la rencontre de Louis de Condé à Orléans, puisque les calvinistes qu'il protège n'auraient aucune intention de tolérer les catholiques en échange de la liberté de leurs consciences⁵⁸². De cette manière, il est l'un des pamphlétaires à populariser l'insulte de huguenots, en voulant prouver que ce nom provient de leur occupation des « villes & chasteaux du Roy [pour] usurper domination royale »⁵⁸³.

Face à la vague huguenote qui paraît saisir les principales villes du royaume dans les premiers mois de la guerre de 1562⁵⁸⁴, ce partisan des Lorrains tente de verbaliser un tel basculement en accompagnant son émoi d'une volonté de présenter la foi romaine comme la « religion patriote », propice à la conservation du royaume⁵⁸⁵. À rebours de la religion « laissée par noz sages & vertueux ancestres », l'« Eglise difformée » porterait en elle une liberté étrangère aux Français.

Les comparaisons calomnieuses entre la liberté de Suisses méprisés et la liberté évangélique remontent aux débuts de la Réforme, notamment dans les dénonciations de l'orgueil des paysans envers leurs seigneurs naturels⁵⁸⁶. Avec la progression de la Réforme en France, des auteurs francophones s'emparent de ce topique et l'actualisent dès 1550. Artus Désiré estime ainsi que les apostats retirés de France se réfugient dans les villes des Ligues pour y « vivre & mourir en la liberté charnelle, qu'ilz appellent loy Evangelique »⁵⁸⁷. Dans sa réfutation de l'*Apologie, ou Defence des bons chretiens*, le Sorbonniste Antoine de Mouchy s'en prend aux prédicants, car ils tenteraient d'« introduire une liberté et franchise indifferemment à tous de leur faction, de s'assembler de nuict en maisons estranges avec gens incogneus, et de toute nation, pour illec dogmatizer leurs erreurs faire banquets, chanter et vivre

⁵⁸¹ Anonyme, *Response à la declaration*, op. cit., fol. 25^{ro}.

⁵⁸² *Ibid.*, fol. 10^{vo}.

⁵⁸³ *Ibid.*, fol. 18^{vo}.

⁵⁸⁴ L'historien Patrick Cabanel estime qu'en 1562, « apogée historique, fruit d'une phase conquérante ouverte en 1555 », les huguenots représentent peu ou prou 11% de la population du royaume, soit environ un million et demi d'individus. Patrick Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 18. Sur les difficultés à quantifier le nombre d'adhérents à la foi réformée et à comptabiliser le nombre de communauté ou d'Églises véritablement dressées, cf. Nicolas Fornerod et Philip Benedict, « Les 2 150 « églises » », art. cit. L'historien Hugues Daussy estime ce nombre, cité dans l'*Histoire ecclésiastique* compilée par de Bèze, « parfaitement crédible [...] étant entendu qu'il réunit dans une même catégorie les Eglises pleinement dressées et les simples communautés qui ne sont pas encore réellement organisées selon les principes énoncés par Calvin, le but étant naturellement de faire masse ». Hugues Daussy, *Le parti huguenot*, op. cit., p. 275.

⁵⁸⁵ Anonyme, *Response à la declaration*, op. cit., fol. 3^{ro}.

⁵⁸⁶ François de Capitani, « Liberté », *DHS*.

⁵⁸⁷ Artus Désiré?, *Passevent parisien respondant à Pasquin romain. De la vie de ceux qui sont allez demourer à Geneve, ou au pais jadis de Savoye : & maintenant soubz les Princes de Berne, & se disent vivre selon la reformation de l'Evangile, faict en forme de dialogue*, Paris, Pierre Gaultier, 1556, fol. 19^{vo}.

à leur plaisir »⁵⁸⁸. Ces catholiques radicaux estiment, notamment après l'affaire des Placards imprimés à Neuchâtel et affichés en France en 1534, que les ennemis de l'intérieur du royaume en sont sortis pour mieux y revenir, après avoir recruté des partisans dans d'« autres quartiers de Suisse, comme tant de milliers de François, à Geneve, Losane, Berne, Surich et tels endroits Protestans »⁵⁸⁹. Effrayé et fasciné par les Suisses, Simon Fontaine reprend la cosmographie de Sebastian Münster pour en sortir l'exemple des villes de Genève et Lausanne, qu'il exploite en chargeant négativement leur obtention de liberté sur la Savoie, avec le concours des Bernois :

lesquels pour mieux (à leur fol advis) evangeliquement vivre, se sont contre le commandement de la loy de nature & de l'Evangile, soustraicts de la jurisdiction de leur Seigneur naturel, soit le Duc de Savoie, ou de Nemours : & donnez aux Berniens, contendans de les devancer & passer en toute impieté d'heresie, & faisant de leur ville un retraict d'apostats de toutes nations, & principalement de François : par lesquels ils commencent à estre gouvernez, non seulement quant à la faulse doctrine, ains aussi quant au gouvernement civil⁵⁹⁰.

Ne sachant pas si les assemblées réformées dans le royaume y traitent de religion ou préparent les rapides prises de ville, ces chroniqueurs contribuent à répandre la représentation du réformé conspirateur, désobéissant au prince naturel, tout comme les Suisses ligués pour leur liberté aux XIV^e et XV^e siècles⁵⁹¹. Les conventicules réformés ne pourraient s'apparenter qu'à des conjurations puisqu'il ne s'y trouverait personne « qui les empeschent, punissent, corrigent, quelque chose qu'ils facent, ains vivent (comme ils disent) en toute liberté & amitié »⁵⁹².

Par conséquent, la *Responce a la declaration que faict le prince de Condé* envisage de prouver lequel des deux camps, des huguenots ou des seigneurs lorrains au Conseil royal, conserve la couronne et « preposent le bien public à leur interest »⁵⁹³. La reine et son fils devraient alors éviter Orléans et le prince de Condé serait lui-même sous l'emprise d'individus « nourriz en l'Aignossen de Genève », visant à la « totale subversion du royaume [qui] perseverent à tout gaster, confondre & brouiller »⁵⁹⁴. Comme à Castres ou à Lyon, un schéma conjuratoire mûrement réfléchi aurait permis aux huguenots de se rendre maîtres de la ville, à

⁵⁸⁸ Antoine de Mouchy, *Response à quelque Apologie que les heretiques ces jours passés ont mis en avant sous ce tiltre : Apologie ou deffense des bons Chrestiens contre les ennemis de l'Eglise catholique*. Auteur Antoine de Monchi, surnommé Demochares, docteur en Theologie à Sorbonne, Paris, Claude Fremy, 1560, fol. 40^{vo}.

⁵⁸⁹ Jean Le Frère, *La vraye et entiere histoire des troubles et guerres civiles advenues de nostre temps, tant en France qu'en Flandres & pays circonvoisins, depuis l'an mil cinq cens soixante, iusques à present*, vol. 1, livre 10, Paris, Guillaume de la Noue, 1584, fol. 338^{ro}.

⁵⁹⁰ Simon Fontaine, *Histoire catholique de nostre temps, touchant l'estat de la religion chrestienne contre l'histoire de Jean Sleydan, composee par Simon Fontaine docteur en Theologie*, Anvers, Chez Jean Steelsius, 1558, fol. 150^{vo}.

⁵⁹¹ J. Garriçon-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 167.

⁵⁹² A. de Mouchy, *Response à quelque Apologie*, op. cit., fol. 41^{ro}.

⁵⁹³ Anonyme, *Response à la declaration*, op. cit., fol. 24^{vo}.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, fol. 26^{vo}.

l'image de Genève et Lausanne. Tout prince, dont Louis de Condé, devrait ainsi prendre conscience que les huguenots, les « Aygnos », se « servent de luy en leurs folles entreprises »⁵⁹⁵.

L'interdépendance entre ces actes rebelles isolés que l'auteur veut relier résiderait dans la référence commune des calvinistes à une « Aignossen ». Cette dernière rend improbable leur réduction « à l'obéissance politique de l'estat de la Couronne, sinon qu'ilz fussent perjures »⁵⁹⁶. Tout se passe comme si professer la foi évangélique équivalait à un serment de désobéissance, à une conjuration qui lie ces hérétiques ne pouvant se parjurer, qui lancent irrémédiablement un processus d'émancipation totale, manifesté par le *cantonnement* des provinces royales :

Mais les choses sont réduites à telz termes, qu'il ne fault plus de conjectures : la conjuration faicte dernièrement à Orleans, baptisée association en François, & en Genèveois, Aignossen, a trop descouvert le faict, Car par elle s'est trop manifestée la glorieuse ambition de ceux qui ont esperance de se faire subroguer en la place du Prince, ayans faict jurer tous les confederez devant Dieu & ses Anges, de persister en ceste leur entreprise, guerre & querelle, jusques à la mort, & venant le prince à faillir, d'obeir à celuy qui par luy sera nommé⁵⁹⁷.

Claude Haton corrobore cette perception en relatant l'échec de la prise de sa ville, en raison du refus des échevins d'ouvrir les portes. À Provins, c'est parce que les officiers ne sont pas tous convertis que les « grans seigneurs de la ligue condéienne et cause huguenoticque » échouent dans leur projet de

partage du royaume qu'ilz espéroient faire entre eux en le cantonnant par provinces, desquelles ilz prétendoient d'estre seigneurs souverains, sans recognoistre roy ni aultre personne par dessus eux, en la manière des Suisses d'Allemagne, lesquels sont roys chascun d'eux sur leurs subjectz⁵⁹⁸.

Haton s'approprie aussi la notion de huguenot, qui l'autorise à désigner l'altérité de ses adversaires, ces artisans et bourgeois qu'il croit négativement disposés envers la noblesse et qui tenteraient de noyauter les offices publics. L'insulte de huguenot rapproche alors ces protagonistes – dressant des Églises avec l'aide des pasteurs de Genève – du mode de gouvernement des cantons suisses, perçus comme États populaires⁵⁹⁹.

Gabriel de Saconay dénonce cette prétendue imitation de mœurs et coutumes « estranges » en donnant une explication au terme de huguenot, dont l'étymologie reste controversée. Pour le catholique, le doute n'est pas permis : le concept « est derivé de ce mot

⁵⁹⁵ *Ibid.*, fol. 30^{ro}.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, fol. 22^{ro}.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, fol. 23^{vo}.

⁵⁹⁸ C. Haton, *Mémoires*, op. cit., p. 290-291.

⁵⁹⁹ J. Foa, « Les acteurs des guerres de Religion furent-ils des protagonistes ? », art. cit.

de Suyse Eydgnossen, qui signifie, allié pour la liberté, ou confederé: laquelle confederation ils nomment Ligue »⁶⁰⁰. Les innombrables ligues, fomentées discrètement pendant des mois et qui éclatent lors des surprises de villes, qualifient les calvinistes de ce « vocable, Suisse, valant autant comme ligue »⁶⁰¹. Saconay publie ainsi sa *Genealogie et fin des huguenaux* pour dénigrer les réformés dont il fait des singes imitant les usages politico-religieux de « ceux de Geneve Ainguenaux, quand ils se rebellerent contre leur prince le duc de Savoye et leur evesque : d’ou la chanson fut faicte, les Ainguenaux sont au dessus ». Les partisans de Calvin et Viret sont dès lors disqualifiés comme individus mal affectionnés à la couronne, « enclins à Xenomanie, & amour de choses nouvelles & estranges en ce royaume »⁶⁰².

Quoy que ce soit, transmuant une seule lettre nous dirons Huguenau, estre un guenau & un singe. Le François heretique a pris ce nom, pour s’estre plus tost transformé en singe & guenon qu’en autre beste, suyvant un certain naturel d’aucuns François, qui se rendent assez souvent imitateurs des nations étrangères ès meurs, gestes, & habillemens: qui est le propre du singe, comme nous dirons⁶⁰³.

Outre l’exogénéité, ces catholiques s’en prennent à la duplicité des huguenots. Leurs témoignages d’obéissance au prince de Condé ne seraient que des stratagèmes pour surprendre les villes qu’ils envisagent de réduire en républiques et cantons. La « devotion que le fidele vassal doit à son seigneur naturel » n’est alors qu’une façade pour détruire l’État royal « soubz umbre & masque de religion »⁶⁰⁴. C’est cette tactique qui expliquerait le soutien qu’ils reçoivent d’une « grande partie de la Justice & noblesse, sans lesquelz il n’y avoit esperance de mettre le populaire aux armes pour se vendiquer en liberté »⁶⁰⁵. Inconscients des conséquences de leurs actes, les nobles et robins réformés devraient ainsi se laisser convaincre par l’auteur de la *Responce à la declaration* du prince de Condé, ce guisard qui reprend lui aussi la comptine genevoise voulant que les inférieurs se placent au-dessus des supérieurs.

Pour renforcer sa démonstration, il relate les soi-disant paroles d’un des « freres Aignos » d’Orléans. Ce ministre se serait repenti après avoir constaté la trahison des réformés et aurait

⁶⁰⁰ Gabriel de Saconay, *Généalogie et la fin des Huguenaux, & decouverte du Calvinisme : Où est sommairement descrite l’histoire des troubles excitez en France par lesdits Huguenaux, jusques à present*, Lyon, Benoist Rigaud, 1573, fol. 9^{ro}.

⁶⁰¹ Jean Le Frère, *La vraye et entiere histoire des troubles et guerres civiles advenues de nostre temps, tant en France qu’en Flandres & pays circonvoisins, depuis l’an mil cinq cens soixante, iusques à present*, Paris, Guillaume de La Nouë, 1576, fol. 108^{ro} ; J.L. Frère, *La vraye et entiere histoire*, op. cit., fol. 1^{vo}.

⁶⁰² Guillaume Paradin, *Mémoires de l’histoire de Lyon*, Lyon, Antoine Gryphius, 1571, fol. a 4^{vo}.

⁶⁰³ Gabriel de Saconay, *Généalogie et la fin des Huguenaux*, op. cit., fol. 9^{ro} sq. Sur la métaphore animale pour discréditer le dissident, voir les lignes suggestives de Cécile Huchard, « Figure animale et dissidence : quelques usages de l’altérité », *Les Dossiers du Grihl*, 2013.

⁶⁰⁴ Anonyme, *Responce à la declaration*, op. cit., fol. 18^{ro} et fol. 2^{vo}. Sur les diverses significations du mot de huguenot et de sa connotation négative puis positive, cf. H. Daussy, *Le parti huguenot*, op. cit., p. 11-12 ; P. Cabanel, *Les protestants et la République*, op. cit., p. 29. ; O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 119 sq.

⁶⁰⁵ Anonyme, *Responce à la declaration*, op. cit., fol. 11^{ro}.

entrepris d'avertir la reine-mère qu'une « bonne & grande part de la ville estoit conjurée avec les predictz Aignos »⁶⁰⁶. Le transfuge aurait découvert que le pur Évangile des réformés n'est qu'un subterfuge pour « destourner le monde de la primitive religion »⁶⁰⁷, que les calvinistes proposent la « liberté de conscience, & leur justification par la foy seule » dans le seul espoir de vivre « en toute liberté », selon les « passions, en confusion du gouvernement populaire »⁶⁰⁸. Lucide quant à la médiocrité de ce dernier en comparaison de la monarchie,

ce predicant ayant eu opinion que les Aignos suyvisent la verité de l'Evangile, ainsi qu'ilz se vantoyent, auroit esté plus de sept ans à leur escole, mais qu'en fin il auroit cogneu, que leur Religion tend à s'exempter de la subjection des hommes, pour vivre en la liberté des Suisses, & se faire Cantons⁶⁰⁹.

À Orléans, les huguenots tentent donc de mettre la ville dans une liberté charnelle assimilée à la corruption de la démocratie en ochlocratie, où gouvernent les moins sages :

le nom d'Aignos que les Eglises difformées avoyent usurpé, donnoient grande odeur à l'avertissement, Car ceux de Genesve, dont les seditieux d'Amboise sont yssuz, se voulant rebeller du Duc de Savoye, intromirent en leur ville bon nombre d'Aygnos, & se voyantz par ainsi fortifiez contre les fideles, ordonnerent que ceux qui voudroyent vivre en l'Aignossen, levassent les mains, & se trouvant surmonter le nombre des fideles, les chasserent, & occuperent leurs biens & maisons, les nommant mammellus, dont fut la chanson : Tes Aignos sont au-dessus: Tes mammellus sont ruez jus⁶¹⁰.

L'auteur fait directement référence à l'un de ces consentements communs, à un vote à main levée qui permet de remplacer la coexistence par la vie sous la loi évangélique, perçue comme échappatoire vers la licence : « lon voit bien icelle leur religion est, & a esté la couleur de l'Aignossen, & qu'elle en a esté le commencement, sans que ce bon Prince de Condé, qu'ilz ont induict, en ayt esté informé »⁶¹¹. L'accusation est grave, d'autant plus qu'elle est reprise par des auteurs tels que Jean de la Vacquerie ou Guillaume des Autels⁶¹². Ils tentent ainsi d'échauder les nobles qui se rapprocheraient de la Réforme en présentant cette rénovation

⁶⁰⁶ Anonyme, *Response à la declaration*, op. cit., fol. 11^{vo}.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, fol. 21^{vo}.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, fol. 22^{ro}.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, fol. 11^{ro}.

⁶¹⁰ *Ibid.*, fol. 11^{vo}-12^{ro}.

⁶¹¹ *Ibid.*, fol. 20^{vo}.

⁶¹² Jean de La Vacquerie, *Catholique remonstrance aux Roys et Princes Chrestiens, a tous Magistrats & Gouverneurs de Repub. touchant l'abolition des heresies, troubles & scismes qui regnent aujourd'huy en la Chrestienté*, Paris, Claude Fremy, 1560, fol. 30^{ro} ; Guillaume Des Autels, *Remonstrance au peuple François, de son devoir en ce temps, envers la majesté du roy. A laquelle sont adjoustez troys Eloges de la paix, De la trefve et De la guerre*, Paris, A. Wechel, 1559, fol. 3[4]^{ro}.

ecclésiastique comme projet politique couvert ne visant qu'à leur massacre et à l'établissement « des dominations populaires et communaultez »⁶¹³.

Peu importe, en somme, que ces craintes soient fondées ou non. Elles semblent en effet circuler assez largement pour que l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore de Bèze doive répliquer à l'insulte de « faire un état populaire »⁶¹⁴. Sans surprise, son texte le fait en détaillant la portée de la liberté évangélique et en l'intégrant à la soumission à la justice de Dieu autant qu'à celle des hommes, dans la dissociation des deux glaives. Les préceptes précédemment évoqués se retrouvent donc en France, où ils se couplent à la réflexion sur l'État royal dans l'espoir de démentir

beaucoup de choses fausses, à savoir qu'on avoit fait un Consistoire auquel on evoquoit tous procès : tellement qu'il n'estoit plus question d'aller aux magistrats ni de de leur obeir, que les dismes n'estoient plus payees, qu'on vouloit contraindre le Clergé de l'église Romaine à contribuer à l'entretienement des ministres, & qu'on ne taschoit qu'à se cantonner comme les Suisses, chargeant nommément ceux de Montauban (calomnie trop imprudente) d'avoir fait battre de la monnoye, dont l'inscription estoit, *Moneta nova Reipub. Montis Albanensis*⁶¹⁵.

Il est cette fois question de Montauban. Une histoire de la région toulousaine affirme en effet que les « prises particulieres des villes » du sud visent à faire de chaque communauté une « nouvelle Geneve »⁶¹⁶. En l'occurrence, la chronique pointe l'exemple négatif de Montauban qui, tel un venin, déclenche la « mise en confusion [de] Montpellier, Castres, & Villefranche [...] saisies de de pareille contagion d'heresie que Montauban »⁶¹⁷. Si Viret mentionnait des réunions publiques lors desquelles la soumission à la liberté évangélique est manifestée par tous, ces chroniqueurs ne gardent de cette liberté que la licence que véhiculent ceux qui portent l'Évangile en France, en y poursuivant la néfaste ambition d'établir la doctrine des Suisses et du gouvernement populaire.

⁶¹³ Jules Gassot, *Sommaire mémorial (souvenirs) de Jules Gassot, secrétaire du roi (1555-1623)*, Paris, Honoré Champion, 1934, p. 142 ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 219 ; Alain Dufour, « Le mythe de Genève au temps de Calvin » dans *Histoire politique et psychologie historique suivi de deux essais sur humanisme et réformation et le mythe de Genève aux temps de Calvin*, Genève, Droz, 1966, p. 83.

⁶¹⁴ Collectif, *Recueil de pièces originales et authentiques, concernant la tenue des États-Généraux*, vol. 1, depuis le n° 1 jusqu'au n° 28 inclusivement, Paris, Barrois l'ainé, 1789, p. 160.

⁶¹⁵ T. de Bèze, *Histoire ecclésiastique*, op. cit., p. 792 ; S. Brunet, « « Haro sur le seigneur ! » », art. cit. Sur le régime consulaire établi par une charte de 1195 à Montauban, dont le seigneur – le roi de France, jure de respecter les franchises, H. Daussy, « Un phénomène européen ? », art. cit., p. 68 sq. ; Philip Conner, *Huguenot Heartland. Montauban and Southern French Calvinism During the Wars of Religion*, London, Routledge, 2016.

⁶¹⁶ Georges Bosquet, *Histoire de M.G. Bosquet, sur les troubles advenus en la Ville de Tolose l'an 1562. Traduite de latin en françois, et divisée par chapitres*, A Tolose, Par R. Colomiez, 1595, p. 7-8.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

La tentative d'une réhabilitation de la justice divine ne vient-elle que de Suisse ? Est-elle spécifique aux Confédérés ? Persuadés que la loi évangélique que portent les prédicateurs n'est qu'un prétexte à une liberté anarchique calquée sur les régimes politiques des cantons, les auteurs catholiques les plus radicaux répondent par l'affirmative. Il est indéniable que la Suisse a été un pôle où la relation entre justice divine et humaine a été détaillée de manière approfondie et originale. Or, cette réflexion n'a rien d'exclusif, même si elle a été influencée par la culture humaniste et confédérale de Zwingli, de même que par sa personnalité affirmée.

La première partie de ce chapitre s'est penchée sur les exigences du théologien de Zurich, sur la toile de fond conceptuelle de ses aspirations sociales et ecclésiologiques. Fils d'un paysan notable et amman de son village au Toggenbourg, humaniste autodidacte, prêtre investi dans la prédication au commun peuple, Zwingli laisse transparaître ces dimensions dans ses sermons. Malgré une pensée parfois confuse, souvent formulée dans l'urgence d'une situation de crise systémique et découlant des combats qui opposent les Zurichois à la majorité des cantons, ses postulats foisonnent de références à une vie temporelle portée sur la piété comme bien commun.

Dans ce cadre, ces postulats dégagent la représentation d'une société idéale, où les commandements de Dieu irriguent les comportements et conduisent à un équilibre séculier entre des dirigeants gouvernant sagement et des dirigés volontairement soumis à leur autorité, tant que la Parole n'est pas obstruée. Or, dans les faits, le changement d'attitude radical que Zwingli exige de ses Confédérés est interprété comme un déséquilibre, qui menacerait la pérennité de l'alliance en raison de la prétention des Zurichois à ce que toutes les communautés se plient impérativement à Dieu. Plutôt que de temporiser, Zwingli a persisté, estimant que l'acceptation des discordes aboutit nécessairement à l'unanimité autour d'une vérité qu'il est sincèrement persuadé de détenir de concert avec les Conseils, convaincus par le message transmis par ce berger. En Suisse, les alliances confessionnelles et la pratique des *Plus* dans les paroisses communes attestent de ces certitudes et ont pour fonction de propager la bonne nouvelle en langue allemande, condition d'une réunion unanime sur la foi. Les oppositions suscitées et les difficultés d'interprétation des résultats ou de l'objet des votes ont favorisé des réflexions sur le sens de la communauté, de la liberté, de l'obéissance, de l'union et de la coexistence entre erreur et vérité.

La deuxième partie du chapitre, en déplaçant la focale sur la progression de la Réforme en Suisse occidentale sous la supervision de Berne, a montré comment les exigences zwingliennes circulent dans ces communautés sujettes et alliées, dont les magistrats locaux sont

appelés à s'engager en faveur du pur Évangile. En mobilisant les textes de Pierre Viret, on remarque de quelle manière des revendications similaires à celles des alémaniques sont traduites par des prédicateurs de langue française. Leurs représentations coïncident ainsi avec celles du *Leutpriester* zurichois, puisqu'ils partagent une culture humaniste et assortissent leur activité pastorale d'une réflexion sur le sens des régimes politiques séculiers, de leur relation à la justice divine et à l'Église. Un ministre tel que Viret n'est donc pas seulement un passeur entre espaces linguistiques. Il est aussi la preuve des échanges entre théologiens, qui interprètent diversement le retour à l'Évangile et la véritable nature de l'Église, mais aussi la parfaite illustration que ces considérations spirituelles ne souffrent pas de frontières, qu'elles ne sauraient être spécifiques à l'une ou l'autre nation de l'Europe.

Partout, les sociétés de la première modernité sont en effet régies par un entrelacs de juridictions, d'allégeances et de droits communautaires bigarrés, exploités par ces prédicateurs pour faire avancer le règne universel de Dieu. Certes, la Suisse est à cet égard un formidable précipité de cette complexité juridictionnelle, puisqu'aucun pouvoir monarchique ne peut y entreprendre de centralisation. Malgré tout, la France du XVI^e siècle se compose encore de ces divers corps auxquels Viret se réfère et s'adresse, de même que la majorité des prédicants de l'actuelle Suisse romande, originaires du royaume voisin. Ils partagent la conviction qu'une lutte spirituelle doit être engagée, dont l'aboutissement sera un consentement exprimé localement et par tous les fidèles : que ce soit par des *Plus* coutumiers en Suisse ou selon des modalités inscrites dans le droit positif des municipalités françaises.

Ces attentes communes et leurs retraductions peuvent conduire à des interprétations et réceptions inattendues, auxquelles des théologiens tels que Théodore de Bèze tentent de répondre. La troisième partie du chapitre s'est portée encore plus à l'ouest, pour tâcher d'identifier qui sera habilité à établir la justice de Dieu en France. Si chaque officier est en effet tenu de favoriser l'annonce de la Parole, le capital symbolique de certains semble susciter les craintes de ceux qui redoutent la désobéissance apparente de magistrats municipaux. Conseiller des princes du sang, de Bèze doit donc atténuer le rôle de ces officiers locaux dans le processus d'introduction de la Réforme pour privilégier l'implication des grands seigneurs ou des États-Généraux du royaume. Il n'empêche que le Bourguignon réfugié à Genève partage avec Viret, Musculus et Zwingli la conviction que l'Église est une sainte et franche communauté. Cette représentation ecclésiologique semble commune aux théologiens européens, sans être caractéristique des Suisses. Dans leur réflexion sur la rupture avec le magistère romain et le retour à la vraie Église, ces réformés détaillent le régime idéal de l'Église et n'y font pas l'éloge d'une démocratie *stricto sensu*.

CHAPITRE 5 – ROMPRE AVEC ROME ET REVENIR À JÉRUSALEM

Gabriel de Saconay et d'autres catholiques partisans des Guise font des calvinistes les promoteurs de types de gouvernement se rapprochant de la démocratie des Suisses. S'ils s'en défendent, des théologiens tels que Pierre Viret, Théodore de Bèze, Philippe Duplessis-Mornay ou Lambert Daneau ont-ils malgré tout des exigences ecclésiologiques qui pourraient les induire à privilégier la démocratie ? Directement pris à partie, ces individus favorisent-ils vraiment l'adhésion à un modèle politique alternatif en comparant communauté de salut et communauté temporelle franche¹? La communalisation des villes et le républicanisme communautaire ne sont historiquement pas une spécificité suisse. Ils se retrouvent ailleurs en Europe, à des degrés certes moindres². Or, en s'en prenant à ces réformés réfugiés en Suisse et en méprisant les gouvernements de ces villes libres, les auteurs catholiques voilent le fait que ce modèle est intégré à chaque société de la première modernité, avec plus ou moins d'intensité. Une attention mutuelle à l'idée de *Gemeinschaft* peut ainsi être décelée dans une monarchie comme dans des républiques du XVI^e siècle. Partout, la nécessité d'une union sincère et invincible, fondée sur la vraie Église, est exprimée. Entre Confédérés, les prédicateurs la font reposer sur l'amitié. En France, elle peut résider dans l'entente entre le monarque, « fontaine » de la justice humaine, et ses officiers se soumettant à un règne vertueux s'il reste pieux. La justice divine coiffe ces sociétés temporelles érigées sur un canevas de promesses mutuelles, de serments, d'obligations. Si ce schéma venait à être contesté, catholiques ou protestants pourraient alors résister en se réclamant de l'obéissance à Dieu.

La relation entre protestantisme et démocratie prend ainsi racine, d'une part, dans les accusations polémiques. D'autre part, elle découle de ces questionnements et des expériences sur la nature et la signification de la communauté temporelle et religieuse, de la nécessité d'édifier quant à la manière d'administrer des communautés dressées hors du contrôle du pape et reflétant l'égalité des croyants devant leur Créateur. Des développements théologiques peuvent donc sous-tendre à une plus grande participation des fidèles à l'Église de Dieu. Les circonstances conduisent cette réflexion intensive sur l'*Ecclesia*, l'ecclésiologie de l'Église véritable et sa traduction concrète dans le monde d'ici-bas, mobilisant des exemples tirés d'auteurs antiques.

¹ O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 152.

² André Holenstein pointe avec justesse qu'un droit communautaire urbain est largement répandu avant le XVI^e siècle et que, s'il tend progressivement à disparaître en France, précisément lors des troubles de religion, il est alors encore prégnant. A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 107 ; O. Christin, « Communauté, conscience, confession », art. cit., p. 23-28.

Mathurin Cordier, Théodore de Bèze ou Pierre Viret suggèrent certes une forme d'implication de la communauté des fidèles dans le gouvernement ecclésiastique, dans la désignation des ministres de la Parole ou dans la confirmation du choix du nouveau clergé. Pour Cordier, c'est parce que le salut concerne tous les croyants, qu'il s'agit « du profit publique, De l'Eglise & la Republique, A qui tous membres sont tenus : Car ils y sont entretenus »³. Or, si l'enjeu est de traduire plus équitablement les rapports entre croyants à la sortie de l'usurpation de Rome, cette possession commune des clés de l'Église ne va pas sans nuances. Ce chapitre le montre en trois temps.

Sa première partie se penche sur les deux natures de l'Église qu'évoquent les huguenots. Avec l'effacement de la curie, leur objectif est de prouver que la réhabilitation de la Parole implique la désignation des hommes les mieux versés dans sa connaissance, de se soumettre à leur savoir et de préserver l'Église et les États des déséquilibres causés par les catholiques et leurs soutiens politiques. Ces raisonnements révèlent la manière selon laquelle est perçue la relation entre dirigeants et dirigés qui, dans le cadre particulier des troubles religieux en France, s'assortit à la pensée sur la nature de la monarchie. Une deuxième partie montre que la sauvegarde des privilèges et de la religion publique sont intrinsèquement liées, bien qu'il s'agisse de placer des normes et limites aux communautés autonomes afin d'éviter des heurts séculiers ou la dispersion doctrinale. Ces argumentations sont provoquées par les soubresauts de la relation des huguenots à la royauté, mais aussi par les interprétations de certains de leurs partisans. L'ultime partie du chapitre souligne que les expressions pratiques du retour à l'Évangile et au pouvoir collectif d'exercer la censure et la discipline sont parfois jugées trop audacieuses. En parallèle, elles motivent et doublent les démonstrations formulées pour défendre la cause des huguenots contre les catholiques romains. Une traduction trop littérale de la possession commune des clés de l'Église pourrait en effet risquer de faire muer la sauvegarde de l'équilibre en subversion.

a. Église invisible, administration visible

En considérant les fidèles comme « combourgeois des Saints, & Anges, Citoyens receus au milieu de l'Eglise & cité de Dieu », Mathurin Cordier s'appuie sur un vocabulaire civique et humaniste⁴. Ancien prêtre devenu régent de collège, biblien converti aux idées de Calvin, il

³ M. Cordier, *Remonstrances et exhortations*, op. cit., p. 74 sq.

⁴ *Ibid.*, p. 110. Expression présente chez W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 365 : « Vous n'êtes donc plus estrangers & forains, mais combourgeois des saints & domestiques de Dieu, edifiez sur le fondement des Apostres & des Prophetes, estant Jesus Christ la maistresse pierre du coin ».

est un pédagogue qui sécularise ainsi des concepts théologiques pour étayer le sens de la symbolique religieuse et légitimer l'État chrétien⁵. Toutefois, il s'en faut de beaucoup pour que ce professeur, à Lausanne puis à Genève, en devienne un fervent promoteur d'une démocratie ecclésiastique dans le sens moderne du terme, d'une égalité radicale entre tous les croyants. Si la notion de démocratie apparaît dans nombre des sources qui traitent de la nature de l'Église et de son gouvernement, les traductions pratiques de ces théories sont parfois loin des attentes des fidèles⁶. La perception de la démocratie n'est alors pas celle d'un gouvernement du peuple et par le peuple. Loin d'être le régime le plus revendiqué, peu connu dans une Europe où, même en république, des seigneurs dominant, en phase de redécouverte *via* la lecture des auteurs grecs, la démocratie n'est pas réclamée par les calvinistes. Néanmoins, leur projet de dresser les communautés revenues au pur Évangile et de manifester l'Église véritable de Dieu dans toutes les paroisses de la chrétienté les conduit à se pencher sur des notions au fondement des démocraties modernes. Ces protagonistes, réfugiés en Suisse ou actifs dans des villes réformées françaises, élaborent des raisonnements proches de Zwingli quant à la centralité de la Parole. Les assemblées de l'Église, où l'Évangile s'exprime localement, se gouvernent alors sans le concours de Rome et en respect de l'équilibre de l'Église et des sociétés.

La Parole au centre des assemblées de corps et d'esprit

Plutôt que de se rallier à une forme particulière de régime politique, c'est à sur autre conception de la liberté de l'Église et dans l'Église qu'insistent les réformés. C'est elle qui influence la manière de l'administrer et peut valoriser le rôle de la communauté des fidèles, en recentrant le culte sur la paroisse⁷. Or, la contestation du pouvoir unique et absolu du pape ou des Conciles ne mène pas à faire la promotion de la démocratie : rompre avec Rome ne comporte pas, en soi, la sollicitation d'un gouvernement pluraliste. Il n'en reste pas moins que plusieurs théologiens réformés sont pétris d'humanisme, familiers des travaux d'Aristote, qu'ils sont parfois devenus pasteurs mais ont d'abord suivi des études de droit en tant que laïcs. Ils peuvent ainsi avoir moins de scrupules à évoquer les catégories aristotéliennes du gouvernement pour expliciter la nature véritable de l'Église, la liant à un idéalisme civique⁸.

⁵ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 75-192.

⁶ W. Reinhard, « Qu'est-ce que la culture politique européenne ? », art. cit., p. 3 ; Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit.

⁷ Beat Kümin et Peter Blickle (éd.), *Landgemeinde und Kirche im Zeitalter der Konfessionen*, Zürich, Chronos, 2004 ; Michele Camillo Ferrari et Beat Kümin (éd.), *Pfarreien in der Vormoderne : Identität und Kultur im Niederkirchenwesen Europas*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017.

⁸ Redécouvert au milieu du XIII^e siècle, Thomas d'Aquin le prend pour base et lie aristotélisme et enseignement chrétien. Leonardo Bruni, dans les cités-États italiennes, contribue également à donner une large publicité à la

Leur interprétation des Écritures les conduit à solliciter une implication même lointaine des membres de chaque communion des croyants en vertu du sacerdoce universel et de l'effacement de Rome⁹. Ces propositions sont par contre détaillées quant à leur portée et à leurs modalités pratiques. Promoteurs d'un retour à la « vraie Église », ils n'en redoutent pas moins le chaos et la confusion que pourrait susciter une réformation bien pensée, mais mal appliquée.

Des ecclésiastiques sont aussi sensibles à la philosophie d'Aristote, puisque Thomas d'Aquin et Saint-Augustin l'évoquent et l'intègrent à leurs ouvrages. Comme la réintégration des protestants à l'Église catholique, apostolique et romaine semble de moins en moins probable à mesure que les années passent, les théologiens s'affairent à montrer comment revenir à une police ecclésiastique équilibrée, vu qu'il est ici moins question d'innover que de « Restaure[r] l'Eglise ancienne, qui est vraie Eglise Chrestienne : Faites qu'en son integrité Soit remise, & en liberté : Non pas pour vivre en insolence, Mais en repos de conscience, En vraye liberté d'esprit, Comme saint Paul en a escrit »¹⁰.

L'augustinisme a favorisé des développements qui posent avec une force renouvelée la question du rôle de la communauté dans l'assurance du salut des fidèles. Il impacte directement les structures du pouvoir ecclésiastique, dès lors que la rupture entre le moine augustin qu'est Martin Luther et la papauté est avérée. En 1523, avant le malentendu entre le réformateur et les Paysans allemands sur la portée du message luthérien de liberté spirituelle, le réformateur souligne « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs »¹¹. C'est ôter au clergé catholique romain son rôle d'intermédiaire sacré dans les affaires de foi¹². Le sacerdoce universel et l'insistance sur la gratuité de la grâce divine, qui touche chaque fidèle, donnent une ampleur fondamentale à la revalorisation du rôle de chacun quant au choix qu'il est intimé de faire entre vérité et erreur. Comme la conscience est libre des injonctions humaines et captive

Politique, qui influence de nombreux moines augustins en raison de l'intérêt que porte Saint-Augustin pour l'auteur grec. Cf. M. Turchetti, « Droit de Résistance, à quoi ? », art. cit., p. 847 sq ; W. Nippel, « Bürgerideal und Oligarchie », art. cit., p. 2-3 ; H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 290 ; Sur l'humanisme civique pour qualifier un phénomène de patriotisme communal et de religion civique, G. Signori, « Religion civique – Patriotisme urbain. Concepts au bain d'essai », art. cit., p. 10 sqq. ; Hans Baron, *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton, University Press, 1967 ; Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit.

⁹ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 78.

¹⁰ M. Cordier, *Remonstrances et exhortations*, op. cit., p. 142 ; Y. Bizeul, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 40.

¹¹ Martin Luther, « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs » dans *Œuvres*, vol. 4, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 81-89.

¹² J.-P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit.

de Dieu, Luther estime que le jugement de la doctrine doit concerner toute la communion des saints, pas le seul clergé¹³. Les réformés s'accordent aux luthériens sur ces éléments¹⁴, mais ils signalent encore plus sur la pureté et la centralité du principe scripturaire. On l'a vu chez Zwingli, la toute-puissance de la Parole de Dieu radicalise la contestation des structures et du rôle du magistère romain.

Dans une congrégation universelle dont la nature est repensée, le rapport entre Églises particulières est directement concerné par cette remise au centre de la Parole¹⁵. La question essentielle de la traduction des relations entre clergé, fidèles et autorité de Dieu pose nécessairement, par ricochet, celle de la définition de ce qu'est l'Église. La rupture rend incontournable la réflexion sur ceux qui sont les plus capables de transmettre les lois de Dieu et d'administrer les structures ecclésiastiques. L'enjeu est en effet de savoir qui influencera les mœurs et corrigera fraternellement les fidèles : le « rôle de la discipline dans l'économie générale du salut » et la nature du gouvernement de la communion des saints fait donc débat¹⁶. Ce dernier mobilise les canons, mais aussi les auteurs antiques et leur répertoire civique, destinés à fournir des réponses circonstanciées à ceux qui accusent les réformés d'inventer une nouvelle religion¹⁷.

Cette valorisation de la Parole plutôt que de l'institution ecclésiastique et son clergé sacré – jugé humain et sujet à l'erreur – se retrouve dans des traités de Lambert Daneau. Ce dernier intègre chaque membre d'une communauté chrétienne – de près ou de loin et dans l'idée de ne jamais exclure personne de la participation aux biens de Jésus-Christ –, dans les affaires touchant à la foi et à la doctrine. Il perçoit l'Église comme une communauté de destin, où chacun doit assurer son propre salut mais aussi le salut général de sa congrégation. Si ces

¹³ Marc Lienhard, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Cerf, 1989 ; Marc Lienhard, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016 ; Marc Lienhard, « Les saints et la sainteté dans les prédications de Luther » dans Matthieu Arnold (éd.), *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, p. 293-309.

¹⁴ On entend par ce terme les zwingliens puis les calvinistes, nonobstant leurs points de désaccords. Le *Consensus Tigurinus* de 1549, puis la *Confession helvétique postérieure* de 1566, permettent de mettre fin à la plupart de ces divergences. Et ce malgré les variantes quant à l'exercice de la discipline ou la position singulière des théologiens bâlois, qui ne souscrivent pas au compromis entre Théodore de Bèze et Heinrich Bullinger. Olivier Fatio, Peter Fraenkel et Gabriel-Philippe Widmer (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, 2^e éd., Genève, Labor et Fides, 2005 ; Emidio Campi, « Jean Calvin et l'unité de l'Église », *Etudes théologiques et religieuses*, 2009, vol. 84, n° 3, p. 329-344.

¹⁵ Sur l'importance de la prise de parole et son institutionnalisation par la prédication, S. Simiz, *Prédication et prédicateurs en ville*, op. cit. ; Stefano Simiz (éd.), *La parole publique en ville des Réformes à la Révolution*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2012 ; M. Arnold (éd.), *Annoncer l'Évangile*, op. cit.

¹⁶ Philippe Denis et Jean Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, Genève, Droz, 1993, p. 109.

¹⁷ Jean de Marconville, *Chrestien advertisement aux refroidiz et escartez de l'ancienne Eglise Catholique, Romaine & Apostolique, contenant une exhortation salutaire pour reprendre le chemin qu'ils ont delaissé*, Paris, Jehan Dallier, 1571.

raisonnements provoquent des développements sur la contribution des fidèles aux affaires spirituelles, Daneau se garde d'en conclure que cela suscite l'établissement de la démocratie dans l'Église. Il tente plus prosaïquement de revenir à la traduction véritable des rapports entre les croyants, Dieu et la loi divine qu'il leur a laissée. Pour ce juriste orléanais, converti après l'exécution d'Anne du Bourg dont il a été l'élève, seule la Parole de Dieu définit l'Église du Christ. Cela rend ceux chargés de les interpréter aussi essentiels que les Écritures¹⁸.

Cette simplification de l'édifice de l'Église traditionnelle rejoint celle de Zwingli. Ses composantes sont au nombre de trois : Dieu, sa loi et les croyants. Les nombreux clercs, les traditions humaines, les cérémonies que les Écritures n'attestent pas, tout cela disparaît devant la pure doctrine, fondement unique de l'institution ecclésiastique célébrant Jésus-Christ :

Or ce royaume de Christ a esté planté, accreu & tousjours maintenu par la predication de la parolle de Dieu, qui en est comme le sceptre, besognant puissamment & vertueusement en son Eglise [...] De là s'ensuit donc aussi que ce sera par ces mesmes armes, & par ce seul moyen que le Seigneur Jesus Christ renversera & détruira le regne de l'Antechrist¹⁹.

Devenu ministre après son arrivée à Genève dans les années 1560, Daneau conteste l'institution romaine, pour avoir usurpé le « sceptre » de la pure Parole, pour s'être attribué un royaume spirituel uniquement dirigé par le fils de Dieu, dont les Écritures laissées aux chrétiens constituent la seule charte de conduite. Sa confiance absolue dans la prédication de la Parole contribue à stigmatiser l'emprise tyrannique de l'Église romaine sur le reste des fidèles. Tout se passe comme si la diminution du rôle de l'Antéchrist romain dans les destinées de la chrétienté rehaussait le statut des communautés particulières célébrant leur Seigneur par la Cène et la prédication, les deux seules marques de l'Église véritable²⁰. Par là, les réformés bouleversent non seulement la liturgie recentrée sur la prédication²¹, mais aussi la dialectique entre Église de Dieu et paroisses locales, la responsabilité de chaque communauté des croyants au sein de la communion universelle et l'identité de qui pourra « contrôler l'Église locale et ses ressources [...] l'obliger à accomplir sa mission pastorale »²².

¹⁸ Plusieurs de ces théologiens ont un parcours similaire. Laïcs initialement au bénéfice d'une formation juridique, ils deviennent pasteurs après leur conversion. Jean Calvin et Théodore de Bèze sont ainsi licenciés en droit à Orléans. Cf. L. Arénilla, « Le calvinisme et le droit de résistance à l'État », art. cit., p. 360.

¹⁹ Lambert Daneau, *Traité de l'antechrist reveu et augmenté en plusieurs endroits en ceste traduction françoise par l'avis de l'auteur. Auquel est monstré par la parolle de Dieu, le lieu, le temps, la forme, les ministres, l'appuy, le progres, & finalement la ruine d'iceluy*, Genève, Eustache Vignon, 1577, p. 181.

²⁰ Y. Krumenacker et J. Léonard, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones », art. cit.

²¹ C. Grosse, *Les rituels de la Cène*, op. cit. ; Christian Grosse et al., « Anthropologie historique : les rituels réformés (XVI^e-XVII^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2002, vol. 148, p. 979-1009.

²² T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit.

Le concept d'Église visible et invisible fait intervenir des notions rattachées aux types de gouvernement et aux tâches des fidèles dans les deux natures ecclésiastiques. Comment traduire tangiblement l'effacement de Rome et la nécessité d'accéder universellement aux Écritures ? Comment conduire le troupeau, qui pourra le faire, qui rendra la Parole intelligible ? Comment assurer la succession de doctrine et sa perpétuation dans la pureté ? Les théologiens réformés du XVI^e siècle se confrontent à ces questions pour restaurer une ecclésiologie basée sur le verbe incarné. Leurs réponses s'enracinent dans des catégories humanistes de gouvernement et résonnent avec les pratiques et représentations concrètes qu'ils se font des sociétés séculières dans lesquelles ils évoluent, où les sujets communiquent, échangent et pensent leur relation avec leurs autorités.

Les *Lieux communs* de Wolfgang Musculus donnent des développements sur les deux natures de l'Église, la centralité de la Parole et son rapport dialectique avec l'administration de la société séculière et spirituelle. Avec limpidité, il dégage une divergence fondamentale à propos du statut que les réformés octroient à Rome et aux communautés éparses. Chez le théologien de Berne, le rôle de ces dernières évolue à mesure que se réduit celui de la papauté. Cela doit les rendre particulièrement attentives à leurs propres libertés issues de la loi de Dieu²³. En minimisant les fonctions du clergé sacrificiel, en lui restituant son office de prédication portée au niveau local, la vocation du ministre est de servir la communauté des croyants, le berger doit se borner à annoncer la Parole à son troupeau.

Parallèlement, Musculus insiste sur la superintendance du magistrat chrétien, chargé par Dieu de conserver l'ordre séculier des sociétés humaines. L'autorité civile défend donc la communauté et Musculus approuve qu'elle légifère sur les rapports ecclésiastiques en excluant les fidèles de la Cène²⁴. On connaît les nuances que les réformés apportent à cette tutelle de l'autorité sur la discipline, marqueur de la Réforme bernoise et zurichoise. Zwingliens et calvinistes se rejoignent néanmoins pour réduire à trois les composantes du « peuple de Dieu », les seuls récipiendaires de sa grâce. Communautés, ministres et magistrats ; ces trois éléments recouvrent toute la société mondaine, tenue de mener une vie temporelle la plus rapprochée de celle du royaume céleste. La papauté et son clergé, exclus volontaires de la communion des

²³ W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 184.

²⁴ Sur les vifs débats entre calvinistes et zwingliens à propos de l'autorité en charge d'exclure les fidèles de la Cène, de l'autonomie des consistoires vis-à-vis des princes, voir le bon survol de Thomas Maissen à propos de la doctrine de Thomas Éraсте. Dans un sens proche de Musculus, ce médecin né à Baden, par la suite recteur de l'Université d'Heidelberg, contribue au passage du Palatinat au protestantisme réformé. Or, il prend résolument parti pour l'approche zurichoise et bernoise d'une discipline rendue par le magistrat civil davantage que par des consistoires autonomes, origine de l'erastianisme. T. Maissen, « Thomas Erastus und der Erastianismus », art. cit. p. 189-206 ; Thomas Nicklas, « La redistribution du pouvoir entre Églises et États : un débat en Rhénanie au lendemain de la Saint-Barthélemy », *Anglophonia*, 2005, vol. 17, n° 1, p. 87-96.

saints avec leurs ordres et autres statuts particuliers, disparaissent de l'équation. Transformée en une Église visible parmi d'autres, en simple communauté de la congrégation universelle des croyants, Rome est minorée : « qui est-ce qui osera nier que ce ne soit une Eglise de Christ, là où Christ est au milieu de deux ou de trois assemblez en son nom²⁵? » L'universalité catholique est rendue manifeste par chaque communauté où les deux seules marques de l'Église sont attestées. Certains fidèles y ont certes des fonctions, mais le caractère sacrificiel qui favorisait la délimitation stricte du clergé vis-à-vis du reste de la chrétienté s'estompe.

Les fidèles, écrit Musculus, sont appelés à Dieu de trois manières : par vocation intérieure du Saint-Esprit, par vocation extérieure grâce au ministre qui annonce l'Évangile, par l'appel des croyants aux saintes assemblées. Les offices ecclésiastiques définis par Rome sont caducs et elle ne peut intervenir en tant qu'intermédiaire juridictionnel²⁶. C'est de cette redéfinition que découle la réflexion sur l'autorité particulière de chaque Église, dans son rapport à la Parole universelle plutôt qu'avec Rome, à qui la catholicité est refusée. S'écroulant devant l'absolue efficace du pur Évangile, un modèle ecclésiastique inédit supplée au modèle romain²⁷ :

nostre but est de parler de l'Eglise en tant que c'est l'evocation des fideles, ou bien generale & universelle de tous ceux qui sont espars par tout le monde, ou bien particuliere & spirituelle de quelques uns seulement, soit qu'ils soyent joints d'esprit en une unité de foy, soit qu'ils soyent unis & assemblez de corps & d'esprit en certains lieux. Et ne nous arrestons aucunement ni a la multitude des fideles, ni aux constitutions des lieux où l'assemblee se fait²⁸.

Ce passage illustre les deux faces de la même médaille, cette nature double de l'Église directement issue de la traduction ambivalente de l'*Ecclesia* grecque. D'une part, les réformés l'entendent dans son unité, au sens général et universel d'une conjonction spirituelle. D'autre part et simultanément, ils la perçoivent comme assemblée communautaire et corporelle de chrétiens, dans un bâtiment physique²⁹. Visible et invisible, globale et particulière, la nature double de l'Église laisse ouverte la possibilité d'une plus grande autonomie de la « vraye perpetuelle & universelle communion de la vraye Eglise, [qui] ne consiste point en quelque societé exterieure & corporelle, soit des lieux, ou bien des cerimonies : mais qu'elle est interieure & pure spirituelle, & ne reçoit que les esleus & vrais fideles ».

Un tel paradoxe, qui dégage une universalité perceptible dans chacune des réunions des vrais fidèles, rend plus que jamais vital de discipliner ces derniers en l'absence de l'autorité de Rome. Appliquée à un niveau local, par des fidèles de la communauté, la discipline doit

²⁵ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 362

²⁶ T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 101.

²⁷ M. Aberle, F. Flückiger et O. Christin, « La Réformation des clercs », art. cit.

²⁸ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 362.

²⁹ Heinz Horat, « Églises (édifices) », *DHS*.

contraindre les croyants à persévérer dans le droit chemin, la loi de Dieu : la doctrine. Sans cette discipline, Musculus affirme que l'assemblée visible est ingouvernable. C'est pour cette raison que les manifestations terrestres d'une chrétienté sans bornes ont leur légitimité et ont des lois extérieures, une sorte de « police séculière » de l'Église visible : il ne faut pas « oster à ceste vraye Eglise l'usage des assemblees personnelles, & la communion externe des Sacremens, cerimonies & services legitimes »³⁰. Certes, l'Église véritable n'est pas un édifice « terrestre, mais celeste & spirituel ». Seule la croyance en Jésus-Christ en représente la « pierre seure & ferme ». Elle se manifeste toutefois dans le monde, au ras du sol, dans chaque assemblée, aussi minuscule soit-elle. Du moment que la Parole est annoncée et les sacrements célébrés, les innombrables Églises particulières communient spirituellement pour constituer l'Église universelle et se donnent ces lois mondaines.

L'unité, la sanctification, l'universalité, la succession apostolique : la prétention de Rome à colliger ces marques devient injustifiable lorsqu'il est établi que l'autorité provient de la seule Parole, que le statut du clergé est de conserver la doctrine. Aucune Église ne peut alors dominer une autre, du fait de leur soumission commune au seul Seigneur qu'est Jésus-Christ. Cette dialectique complexe est parfaitement fondamentale, car elle commande deux attitudes vis-à-vis du magistère romain. D'une part, être intransigeant et s'en séparer ; d'autre part, avoir la conviction que cette restauration n'est pas une innovation : « partant l'Eglise catholique n'est point la Romaine, mais celle de tous les esleus & fideles [...] espars par tout le monde quant aux corps, mais unie & conjointe ensemble d'esprit & de foy [...] Car la foy Chrestienne, n'est point celle des Romains tant seulement »³¹.

Comme chaque communauté épars est égale devant la Parole, le statut de chaque fidèle dans la communauté spirituelle n'est-il pas symétriquement rehaussé³² ? Le salut concernant tout le monde, le fidèle participant aux biens de la communion, il lui incombe la responsabilité de cesser de suivre aveuglément une Église particulière devenue errante. Au seul titre qu'il en va de la tradition, du respect d'une ancienne coutume commandant l'obéissance à Rome, cette attitude est réprouvée. C'était le sens de l'exemple que Pierre Viret faisait de Gaspard de Coligny pour ses sujets, et c'est ce qu'exprime Innocent Gentillet à la fin de son *Apologie, ou defense des chrestiens de France* de 1578. Certes, ce modéré, juriste né vers 1535 dans une famille de huguenots du Dauphiné, appelle les réformés et les catholiques à vivre en concorde

³⁰ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 365.

³¹ *Ibid.*, p. 366 sq.

³² Anonyme, *Advertissement aux fideles espars parmi le royaume de France, de se donner garde de ceux qui sans legitime vocation s'ingerent au Ministere de l'Evangile*, s.l., s.n., 1561.

afin d'éloigner le spectre de la guerre civile³³. Il veut parer à la destruction de l'État séculier au risque d'une trop grande intransigeance de chacun des deux camps. En conclusion, il invite néanmoins les catholiques romains à bien considérer une redoutable responsabilité : « chacun particulier doit mediter à part soi, qu'il a une ame à sauver, et qu'il doit chercher la voie de son salut »³⁴. Cet appel est une puissante tentative pour convaincre et mobiliser chaque fidèle à sortir de sa léthargie induite par un comportement social qui intime de conserver la coutume. Comme le faisait Viret avec la métaphore d'un mauvais cep difficile à arracher, Gentillet enjoint de refuser les traditions humaines et inventées, de ne pas persister à vivre dans le vice en confortant passivement l'usurpation de Rome sur l'héritage commun que partagent les croyants :

Or celui qui prendra resolution de chercher le salut de son ame, dira-il qu'il se contente de croire ce que son Curé croit ? Ce seroit une resolution trop lourde & bestiale. Lui suffira-il de dire qu'il veut vivre comme ses predecesseurs, & suivre la coustume ? Cela seroit ensuivre un chemin fort esgaré, & qui mesmes est condamné par les Canons, comme nous venons de dire. Il faut donc prendre resolution de suivre la Verité, & d'embrasser la vraye & pure doctrine de Jesus Christ nostre Sauveur, autremens nous ne pouvons parvenir à salut [...] Que faut-il donc faire pour entrer au chemin de salut ? Il faut chercher la Verité. Et où la trouverons-nous ? Là où Jesus Christ nous renvoie, quand il dit, Cherchez les Escritures³⁵.

La vérité ne se trouvant que dans la Parole et chaque communauté étant à égalité face à elle, la réception de ces prérogatives est large. Elle fait écho avec les nombreuses demandes des paroissiens pour une plus grande implication dans les destinées de leurs communautés, comme l'a montré Peter Blickle pour l'espace germanique³⁶. Lorsque Musculus et les réformés alémaniques accusent les abbés et prélats de régner davantage pour leur profit particulier que pour le salut général de l'Église, c'est cette même usurpation du droit souverain qu'ils dénoncent.

Leur volonté de réintégrer les laïcs dans la communion des saints suscite donc elle aussi une réflexion sur la nature de l'Église. Tous soulignent invariablement que seul Jésus-Christ

³³ Sur le parcours de Gentillet, célèbre pour sa réfutation de Machiavel mais dont on sait peu de chose sur sa biographie détaillée, cf. Hugues Daussy, « La question de l'obéissance aux autorités dans l'œuvre d'Innocent Gentillet, magistrat réformé » dans Frédérique Pitou (éd.), *Hommes de loi et politique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 21-34.

³⁴ Innocent Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France, qui sont de la Religion Evangelique ou reformee : satisfaisant à ceux qui ne veulent vivre en paix & concorde avec eux. Par laquelle la pureté d'icelle Religion, és principaux poincts qui sont en different, est clairement monstrée, non seulement par la S. Escriture, & la raison, mais aussi par les propres Canons du Pape*, Genève, Antoine Chuppin, 1578, p. 197 ; W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 184 ; Sur cette « piété active dans la cité » et « éthique politique de responsabilité », cf. Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 17.

³⁵ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 199 sq.

³⁶ P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit.

devrait exercer sa puissance sur cette « Eglise unique & universelle, qui est esparse par tout le monde » : elle ne connaît qu'une seule tête, celle de son fondateur. Puisque l'Église est comme un corps où les membres sont soumis au chef, sans inégalité autre que celle de fonction, de répartition des grâces et dignités, la pompe des papes et évêques heurte la souveraineté du Christ. Comme la communion universelle est unique, qu'elle ne se rapporte qu'à la croyance en la Trinité, pour ce qui est de « ses parties, c'est à dire aux Eglises particulieres », Musculus affirme qu'il n'est

pas raisonnable qu'une Eglise de Christ, pour n'estre pas si bien partie des biens & grandeurs de ce monde, & pour le petit nombre des fideles qu'elle tient sous sa charge, ait moindre puissance Ecclesiastique que les autres qui sont plus magnifiques & mieux peuplées [...] ce que nous voyons aujourd'huy, que les plus petites Eglises sont sujettes aux plus grandes, c'est une police plutost seculiere qu'Ecclesiastique, soit que les Eglises moindres ayent de leur bon gré transporté leur droit aux plus grandes³⁷.

Il est parfaitement légitime qu'une Église décide de déléguer une partie de son pouvoir à une autre. Or cela ne peut s'opérer que dans ce sens d'une délégation volontaire et pour des raisons pratiques. Une prise illégale du pouvoir par une communauté plus puissante est rejetée. En outre, cette délégation intervient dans le champ des affaires visibles et mondaines, celles de la communauté visible. Théoriquement, les communautés restent sur un pied d'égalité. La papauté heurte donc la loi en persistant dans son refus de concéder que « Quiconque souhaitera Primauté en terre, trouvera confusion au ciel: & ne sera nommé entre les serviteurs de Christ celui qui parlera de Primauté »³⁸. Cette seule souveraineté du Christ est exprimée par Innocent Gentillet lorsqu'il exhorte le clergé romain à plus de modestie, à prouver non « comment il pourra paroître plus grand que les autres, mais comme il se pourra le plus abbaïsser ». Pour le huguenot, l'erreur de l'Église romaine réside dans la négligence de la maxime centrale de son office d'annonce et de transmission de la doctrine. C'est cette obstination qui aurait causé le départ des communautés vraiment réformées, conscientes de la double nature de leur Église et du « Canon, qui dit que toutes Eglises sont egales en autorité, & que l'Eglise Romaine n'a nulle superiorité par dessus les autres Eglises. [...] S'il est question d'autorité, le monde est plus grand que la ville de Rome »³⁹.

Le régime de l'Église, la « police ecclésiastique » se définit avant tout par la nécessité de maintenir l'unité de la congrégation spirituelle autour du verbe incarné. Par conséquent, l'expression locale et physique de la croyance en Dieu peut-elle connaître des variations ? En

³⁷ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 375.

³⁸ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 141 sq.

³⁹ *Ibid.*, p. 142.

insistant sur la police extérieure de l'Église visible, sur un autre plan que l'Église invisible de Dieu, les réformés semblent l'admettre. La réduction des sacrements et des marques de l'Église à deux, la valorisation de la prédication et la réaffectation de la sacrificature simplifie donc les rapports ecclésiastiques et la gestion de l'architecture spirituelle. Il suffirait à un fidèle bien versé dans les Écritures de dresser une communauté, peu importe qu'il soit laïc et ecclésiastique. Or, cette simplification est aussi un défi de taille. Comment célébrer la pure Parole dans l'Église restaurée ? Comment garder un semblant d'unité malgré les variations que l'on concède quant à la police extérieure des manifestations terrestres de l'Église ? Musculus affirme que, le gouvernement ecclésiastique relevant avant tout de traditions humaines, les structures et les fonctions peuvent fluctuer et se modifier suivant les contextes. Il renonce donc à faire de la discipline une véritable marque de l'Église, pour ne pas définir d'organisation ecclésiastique trop rigide. Mais cela implique aussi de détailler précisément comment administrer chacune des Églises visibles⁴⁰.

On perçoit alors mieux le paradoxe qui a conduit plusieurs observateurs à pointer la rigueur de la discipline réformée, cette « ségrégation confessionnelle »⁴¹. D'une part, la priorité absolue résidant dans la pure prédication et les sacrements, une certaine plasticité sur les lois extérieures est revendiquée pour favoriser l'établissement des Églises émancipées de l'usurpation du magistère romain. D'autre part, l'exercice d'une discipline ecclésiastique strictement accordée aux Écritures, et la nature du tribunal qui prononcera des peines à la place de Rome, prennent une importance capitale⁴². À Genève, où Jean Calvin contribue à rédiger les ordonnances ecclésiastiques qui établissent un consistoire chargé de rendre les jugements sur les affaires spirituelles, c'est ce paradoxe que cette création doit résoudre⁴³. Par ce biais, chaque Église particulière peut se gouverner et garder un semblant d'union avec les autres. On comprend l'importance de l'élaboration des articles manuscrits d'une *Discipline ecclésiastique*

⁴⁰ E. Campi, « Jean Calvin et l'unité de l'Église », art. cit. ; Jean-Jacques von Allmen, « Les marques de l'Église », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1981, vol. 113, n° 2, p. 97-107.

⁴¹ Le terme est de T. Wanegffelen, « Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle », art. cit., p. 6 ; Christian Grosse, « Pour une histoire comparée des disciplines ecclésiastiques réformées en Suisse » dans Danièle Tosato-Rigo et Nicole Staremborg Goy (éd.), *Sous l'œil du consistoire. Sources consistoriales et histoire du contrôle social sous l'Ancien Régime*, Lausanne, Études de Lettres, 2004, p. 13-28.

⁴² Christian Grosse, « « Pour bien de paix ». La régulation des conflits par les consistoires en Suisse romande (XVI^e-XVII^e siècles) » dans Jean-Luc Chabot, Stéphane Gal et Christophe Tournu (éd.), *Figures de la médiation et lien social*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 85-107 ; Christian Grosse, « Aux origines des pratiques consistoriales de pacification des conflits : le « Conseil de paix » (1527-1529) » dans Catherine Santschi (éd.), *Les registres du Conseil de la République de Genève sous l'Ancien Régime. Nouvelles approches, nouvelles perspectives*, Genève, Archives d'État, 2009, p. 29-63 ; Christian Grosse, « Les Consistoires réformés et le pluralisme des instances de régulation des conflits (Genève, XVI^e siècle) » dans Claire Dolan (éd.), *Entre justice et justiciables. Les auxiliaires de la justice du Moyen Âge aux XX^e siècle*, Laval, Presses de l'Université, 2005, p. 627-644

⁴³ R.M. Kingdon, « Calvin et la discipline ecclésiastique », art. cit., p. 117-126 ; Collectif, *Les Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Geneve. Item l'ordre des escoles de ladite cité*, Genève, Pour Artus Chauvin, 1562.

en sus de l'adoption de la *Confession de foi des Églises réformées de France*, et ce dès le premier synode national des Églises réformées de France en 1559⁴⁴. Les réformés doivent en effet remplacer un clergé, la protestation s'étant faite Église : s'ils s'accordent sur la nature invisible de l'Église de Dieu, dont on ne peut contester des structures qui restent inconnues à l'âme humaine, les Églises visibles deviennent un champ d'expérimentation où ils éprouvent leurs connaissances des modes d'administration, où ils expliquent comment dresser et gouverner la communion locale dans « les affaires de ce monde »⁴⁵.

Opposées à Rome, ces communautés visibles doivent attester d'une discipline exemplaire pour prétendre, certes symboliquement, se rapprocher de la perfection de l'Église invisible⁴⁶. La déconstruction et le dépouillement de la puissance de Rome impliquent la réflexion sur le régime ecclésiastique, en raison même du fait que la papauté a perdu son droit de légiférer sur les formes du pouvoir. Ces dernières étant directement définies par les Écritures, ceux qui les interprètent sont tenus à une tâche titanesque d'édification des fidèles, notamment des laïcs intégrant les rangs des consistoires locaux⁴⁷. Comment le pouvoir y sera-t-il réparti ? Qui a la fonction d'administrer chaque communauté, puisque Jésus-Christ est le seul chef ? Comment gouverner en son absence, considérant la peccabilité des hommes⁴⁸ ? Qui maintient la doctrine pure sans léser l'autorité absolue de l'unique Seigneur de la communion, sans commettre d'usurpation ?

Gouverner l'Église visible

Catholiques et réformés divergent fondamentalement sur la nature de l'Église, invisible en tant que communion des saints, visible dans son expression locale, administrée par des membres de la communauté prenant la Parole universelle pour guide. Comme cette dernière ne fait pas du pape autre chose qu'un membre, certes important mais pas prééminent, de l'Église

⁴⁴ Peter Opitz et Nicolas Fornerod, « Die Discipline ecclesiastique von 1559 » dans *Reformierte Bekenntnisschriften*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2009, p. 57-84. Voir également, pour la Confession de foi qui établit les critères de la foi et la Discipline comme constitution muable des communautés dressées, J. Garisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 230 sqq.

⁴⁵ Philippe de Félice, « Le Synode National de 1559 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1959, vol. 105, p. 3 ; Thierry Wanegffelen, « Un cléricalisme réformé. Le protestantisme français entre principe du sacerdoce universel et théologie de la vocation au ministère » dans *Reformation Studies Colloquium*, Birmingham, 2004.

⁴⁶ T. Nicklas, « La redistribution du pouvoir entre Églises et États », art. cit., p. 89. L'auteur note que le terme de discipline est attesté chez Tertullien et que, dès l'établissement d'un tribunal matrimonial à Zurich, la *Kirchenzucht* est centrale, chargée d'admonester, d'accuser publiquement et éventuellement d'exclure de la communauté.

⁴⁷ Sur cette « concurrence des valeurs entre hiérarchie sociale et égalité chrétienne » qui peut dégénérer en conflit ouvert, notamment lors de la Réforme, cf. Barbara Stollberg-Rilinger, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne », art. cit., p. 10 sq.

⁴⁸ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 100.

de Rome, le successeur de Saint-Pierre n'est qu'un administrateur parmi d'autres. Le pouvoir général sur l'Église invisible auquel il prétend heurte celui de Jésus-Christ et du Saint-Esprit révélé par les Écritures lues en chaire.

Ministre en France entre 1562 et 1572 avant de revenir à Genève dont il est bourgeois en 1581, Lambert Daneau développe cette confusion du statut de l'évêque de Rome⁴⁹. Usurpateur, le pape est comparé à un Empereur romain et chercherait à faire revivre la bête païenne et tyrannique des Césars, convoquée comme contre-modèle à celui de la véritable Église. Le parlementaire catholique Florimond de Raemon, dans l'*Antichrist et antipapesse* de 1599, accuse d'ailleurs le Bernois Dominik Aretius d'un artifice discursif similaire, propre à discréditer la papauté en posant qu'elle a « suscité et dressé l'image de la beste, c'est à dire qu'un nouveau Empire a esté ordonné et estably à la forme & imitation de l'Empire Romain »⁵⁰.

Publié en 1577 à Genève, le *traité de l'Antechrist* entreprend effectivement de prouver en « quelle sorte l'Antechrist a remis en estre la beste mortellement blessee, cest à dire, l'Empire Romain Italique & Idolatre »⁵¹. Le pape est ainsi présenté comme le corrupteur d'un régime politique aristotélicien légitime, l'un des trois gouvernements non-corrompu : « le gouvernement de la papauté [est] aristocratique en apparence mais tyrannique en effect ». Daneau ne garde que la monarchie, l'aristocratie ou la démocratie-*politeia* comme formes droites de gouvernement ecclésiastique⁵². Leur légitimité se mesure à leur accord au bien commun, Daneau citant directement Aristote. Le huguenot affirme donc que « le regne Papistique de l'Antechrist » restaure l'Empire romain en corrompant justement la seconde forme de cette typologie, dégradant le « regime & police » aristocratique.

L'Église serait une aristocratie. Fort de la culture juridique et humaniste acquise pendant ses études, l'auteur classe les trois gouvernements dans un ordre binaire des choses, séparé entre ce qui est accidentel et ce qui est essentiel. Les éléments qui s'inscrivent dans cette dernière catégorie sont au nombre de trois, « sans lesquelles nul estat public ne peut estre establi ni subsister ». Les trois piliers de l'État public sont, selon Daneau, une « certaine forme de police

⁴⁹ Sur Lambert Daneau, voir l'ancienne biographie de Paul de Félice et Olivier Fatio, *Méthode et théologie : Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Droz, 1976 ; Paul de Félice, *Lambert Daneau (de Beaugency-sur-Loire), pasteur et professeur en théologie, (1530-1595) : sa vie, ses ouvrages, ses lettres inédites*, Genève, Slatkine reprints, 1971.

⁵⁰ Florimond de Raemon, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, 3^e éd., Paris, Abel l'Angelier, 1607, p. 139 ; Benedikt Aretius, *Commentarii in Apocalypsin D. Joannis apostoli, facili et methodo perspicua conscripti*, Morges, Jean le Preux, 1581 ; Benedikt Aretius, *Commentarii in epistolas D. Pauli ad Philippenses, Colossenses, et in utramque ad Thessal. facili, et perspicua methodo conscripti*, Morges, Jean le Preux, 1580.

⁵¹ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 53.

⁵² Sur la définition de cette *politeia* et l'idéal d'un régime droit composé d'aristocratie et de démocratie, cf. R. Saage, « Utopische Republiken », art. cit., p. 171 *sqq* ; M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 296-298.

(comme est ou la Monarchie, ou Laristocratie) », un « magistrat qui maintient & conserve ladite forme d'estat », puis les « loix par lesquelles le repos & tranquillité publique est entretenu ». Un régime droit, le respect des lois et les magistrats pour les garder et appliquer. Ces trois piliers uniques rappellent la simplification traitée plus haut. Dans l'Église, seuls Dieu, la loi et les fidèles sont à considérer. Tout le reste se classe dans les choses « accidentaires », à savoir le langage, l'habillement ou la ville capitale, autant d'éléments qui n'impactent en rien sur le « salut & prospérité de l'estat »⁵³. Cette binarité se retrouve dans les deux cas, et Daneau espère convaincre que seul Dieu donne une police ecclésiastique, que le magistrat doit conserver cette forme définie par les lois qui maintiennent les fidèles disciplinés.

Toute corruption de l'un de ces piliers par un individu met en péril l'état de l'Église et le salut de l'âme de chaque croyant, le qualifiant de traître au Créateur⁵⁴. Pour le régime, Daneau rappelle la « forme de la police Romaine, [qui] avoit bien apparence d'Aristocratie [...] à cause de l'autorité du Senat. Mais en effect c'estoit une cruelle Monarchie, & Tyrannie vilaine : à cause du seul chef & Empereur souverain, qui avoit toute autorité & puissance sur les autres ». Si l'aristocratie est légitime, le pape la corrompt dans la maison de Dieu. Jésus y étant seul souverain, le pape rejoue le passage à l'Empire tyrannique des Césars. Exemples antiques et actualité sont donc en analogie, car la papauté est une « espece de gouvernement Aristocratique, quant au titre, & en apparence exterieure, en tant qu'ils se ventent du consentement de plusieurs des meilleurs, sous le nom de Consistoire des Cardinaux. Mais en effect c'est une vraye Tyrannie : car un seul y domine cruellement & tyranniquement, assavoir le Pape, ou pontife Romain ».

Chargés de faire parler les lois, les magistrats subissent aussi les abus du pape, estime Daneau. Comme le pontife qui tenait les offices et dignités dans la république romaine, la Rome des papes ne respecte pas l'office des officiers subalternes. En effet, Daneau distingue « deux sortes de Magistrats à Rome : L'un souverain, ou superieur : L'autre subalterne, ou inferieur »⁵⁵. Magistrats suprêmes, détenteurs d'une autorité supérieure qui ne doit pas opprimer les autres⁵⁶, l'Empereur et le pape ne se contentent pas du « Royaume, ou estat politique » et s'attribuent deux autres offices. Les Empereurs déséquilibrent leur État en usurpant la dignité ecclésiastique et le sénat populaire : « le Monarque & souverain Magistrat de Rome, tenoit seul [...] tous ces trois offices, assavoir l'Empire souverain, la Sacrificature, & souveraine puissance quant à la

⁵³ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 55

⁵⁴ T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 98.

⁵⁵ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 56.

⁵⁶ André Holenstein, « Magistrats suprêmes », *DHS* ; Samuel Schüpbach-Guggenbühl, *Schlüssel zur Macht. Verflechtungen und informelles Verhalten im Kleinen Rat zu Basel, 1570-1600*, Basel, Schwabe, 2002.

Religion, & le Tribunat du peuple, qui estoit aussi une puissance & autorité souveraine qui pouvoit s'opposer & empescher tous les decrets que faisoient les autres Magistrats »⁵⁷. L'équilibre est rompu, rien ne balance le pouvoir du magistrat suprême. Le pape, « sous pretexte du supresme degré qu'il tient entre ceux de son ordre », reproduit ces ingérences et, plutôt que de s'en tenir à sa charge définie par la Parole, il a

usurpé l'Empire & domination souveraine, non seulement sur tous les autres Evesques, ains aussi sur tous les Rois & Princes de la Chrestienté : s'exemptant luy & son Clergé de tout Jurisdiction temporelle & seculiere. Item, il s'attribue le souverain degré en l'Eglise, en tout ce qui concerne le fait de la Religion. Et finalement veut estre tenu comme tressainct & unique Legislatteur par dessus tous, & comme Tribun qui ait puissance d'empescher les ordonnances de tous autres : se ventant de ne pouvoir errer, & de n'estre sujet à aucune correction, ni reprehension, n'ayant à rendre conte à homme vivant de son administration, soit qu'il s'en acquitte en bien, ou mal⁵⁸.

Cette prétention du pape à se considérer comme unique législateur corrompt le troisième élément qu'isole Daneau : la loi, « troisième point essentiel du gouvernement politique ». Ici, magistratures et juridictions sont embrouillées, car « l'autre espece des Magistrats subalternes ou inferieurs » devrait avant tout regarder à appliquer la législation. Or, en ayant ramené les juridictions à leur personne, en octroyant les offices, le pape et l'Empereur mettent ces officiers sous tutelle, étant « comme ruisseaux decoulans de ceste plenitude, qui reside en luy seul »⁵⁹. Le sénat romain et les gouverneurs des provinces n'appliquaient que la volonté de l'Empereur ; le sénat des cardinaux, les évêques, les primats de la « Monarchie Papale de Rome » ne font pas observer la loi divine, mais tentent de conserver leur statut en satisfaisant celui qui les a institués de sa propre autorité. Ces magistrats inférieurs dépendent donc moins de Dieu que de l'usurpateur et ne peuvent faire respecter les lois fondamentales que sont l'Ancien et le Nouveau Testament plutôt que les canons et les décrets de Rome⁶⁰.

En considérant que la papauté est érigée sur « le patron de la Notice de l'Empire Romain », Daneau mélange théologie et humanisme pour pointer le déséquilibre d'un bon régime aristotélicien⁶¹. La contestation de certains fidèles, Luther, Zwingli et Calvin sont cités, revient à dénoncer cette corruption de l'Église primitive. Sa balance idéale est perturbée et les réformateurs apparaissent en tant que restaurateurs des trois piliers : un régime où Jésus est seul

⁵⁷ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 57.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁰ Bénédicte Sère, *L'invention de l'Église. Essai sur la genèse ecclésiale du politique, entre Moyen Âge et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 2019 ; Stefan Swiezawski, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997 ; J. Delumeau, T. Wanegffelen et B. Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme*, op. cit. ; Lucien Jaume, « Liberté et souveraineté politique dans le catholicisme », *Cités*, 2002, n° 12, p. 47-62 ; P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 136.

⁶¹ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 59.

roi, où une aristocratie de magistrats inférieurs conserve et applique la loi dans la crainte de Dieu, où le peuple se soumet à cet ordre⁶². Cette espèce de maison parfaite de Dieu a alors une composante monarchique, aristocratique et démocratique, mais ce n'est jamais le peuple qui donnerait la loi à son Dieu. Jean Calvin, dans l'*Institution*, présentait le gouvernement civil en le divisant en trois parties : le magistrat, la loi et le peuple⁶³. Il insiste donc sur des éléments similaires, pour présenter les partisans du pur Évangile comme des bons pasteurs, conservateurs de la police, des magistrats et des lois. Innocent Gentillet le répète, ils ne sont pas des hérétiques puisqu'ils préservent les vrais offices ecclésiastiques en clarifiant le statut du clergé : « ce titre d'Evesque universel est trop enflé & superbe, pour estre convenable aux vrais Pasteurs de l'Eglise de Dieu, qui doivent cheminer en humilité, esloignez de tout orgueil et ambition »⁶⁴.

Contester la papauté revient donc moins à se séparer qu'à rétablir l'équilibre de la maison de Dieu. Philippe Duplessis-Mornay l'explique dans l'un de ses premiers ouvrages, publié à la même période que le *Traité de l'Antéchrist* de Daneau⁶⁵. En 1578, le *Traité de l'Eglise* rappelle que « ceste Eglise universelle [est] esparsée par tout le monde, & recueillie en Eglises particulieres de toutes les nations d'iceluy »⁶⁶. Il s'attache à démontrer qu'en gouvernant l'Eglise visible, les communautés réformées érigées localement se séparent du giron impur de Rome pour entrer dans la pureté de l'Évangile.

Mornay s'empare de la dialectique entre Église invisible et congrégations. Il dit traiter de l'Eglise « Catholique visible », dans le sens de « l'assemblée de tous ceux qui font profession de l'Évangile de Jesus Christ par tout le monde, distinguée [...] en plusieurs Eglises particulieres, lesquelles toutes ne font qu'un corps ». Cette architecture spécifique à l'Eglise visible conduit à ce que les paroisses soient gouvernées selon des coutumes séculières, par des hommes imparfaits. Il est donc normal que, parmi les communautés « particulieres, comme de membres & parties d'un mesme corps, les unes so[ien]t pures, les autres impures [...] selon que toutes sont composees d'hommes, & partant sujettes à participer au defaut d'iceux »⁶⁷. Rome n'y fait pas défaut, au contraire. Corrompue en mœurs et en doctrine, elle persiste dans l'erreur. La ténacité de l'évêque romain est un facteur aggravant, car son règne est infondé et fait

⁶² *Ibid.*, p. 176. J. Baubérot et J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme*, op. cit., p. 38 ; Steve Bruce, *A house divided : protestantism, schism, and secularization*, London, New York, Routledge, 1990.

⁶³ Cité par François Dermange, « Calvin, aux origines de la démocratie ? », *Études théologiques et religieuses*, 2008, vol. 83, n° 3, p. 364.

⁶⁴ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 141

⁶⁵ Marie-Madeleine Fragonard, « Le Traité de l'Eglise et ses contextes polémiques » dans Hugues Daussy et Véronique Ferrer (éd.), *Servir Dieu, le roi et l'État : Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623)*, Genève, Slatkine, p. 25-53.

⁶⁶ Philippe de Mornay, *Traité de l'Eglise, auquel sont disputees les principales questions, qui ont esté meues sur ce point en nostre temps*, Genève, Antoine Chuppin, 1583, p. 13.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 15

« difference entre l'Eglise & le peuple, ravissans aux seuls Prelats le nom d'Eglise, qui doit estre commun à tous Chrestiens »⁶⁸. Les évangéliques deviennent ceux qui font renaître cette Église commune à tous les croyants. Ils constatent l'empiètement de l'un de ses magistrats et de sa faction qui a exclu le reste des fidèles de la participation aux biens de Jésus-Christ. Mornay distingue donc les chrétiens qui subissent encore l'ignorance et pourraient être sauvés de ceux qui persistent à leur refuser l'accès aux Écritures :

Au peuple donc, nous considerons les membres de l'Eglise universelle, mais aux rongnes & infections qui le couvrent, nous remarquons le venin de la Papauté, & en ses boutons, les adulteres que l'Eglise Romaine a commis avec l'Antechrist. Bref, nous disons, que le peuple estoit de la republique Chrestienne, mais le Pape avec sa faction un *Catilina dominant* pour l'embraser, lequel Ciceron apelle tresbien peste, & non partie de la Republique⁶⁹.

De mauvais gouverneurs ont ébranlé la république chrétienne et certains représentants de son peuple ont raison de s'émanciper de cette faction. Duplessis-Mornay cherche à contrer l'argument de ses adversaires, qui estiment qu'ils sont majoritaires et ont par conséquent la vérité de leur côté. Il précise que les rapports numériques n'ont pas d'incidence sur cette vérité, généralement décelée par quelques-uns de ceux des plus éclairés : le « nombre donc seroit plutost une presumption du faux que du vray, de l'impureté que de la pureté, veu aussi que l'homme en toutes choses court au mal de nature, & ne tend jamais au bien, s'il n'y est tiré comme par force »⁷⁰. L'argument catholique d'une Église cheminant dans la vérité par la simple raison numérique serait invalidé, précisément parce que Mornay estime que la *major pars* tend naturellement à errer, à se fourvoyer. La connaissance de Dieu est ici le fait d'une *sanior pars* représentée par un petit nombre de ces évêques et pasteurs, dont les dons et grâces que Dieu leur a laissés a permis de discerner une fine portion de la vérité. De tels rapports numériques ne peuvent que s'accorder à l'imperfection des hommes, pas à cette pureté de l'Évangile.

Pourtant, la question de la succession apostolique et de la vocation ecclésiastique à administrer l'Église visible subsiste. Les catholiques l'évoquent pour contester aux calvinistes leur droit à s'impliquer dans des revendications de doctrine et de salut. La réponse de Mornay paraît simple et découle directement de sa référence constante à la seule Parole de Dieu, qu'il désigne par la pure doctrine. Mornay l'exprime avec un répertoire civique remarquable. Il donne ainsi un aperçu de la manière selon laquelle il perçoit l'Église et, d'un certain sens, chaque société temporelle d'Europe. L'auteur contredit deux autres arguments des catholiques justifiant le statut de Rome : la succession de personnes et la succession de lieu. Or, puisque

⁶⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 263.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 40.

seule la « succession de doctrine » compte aux yeux de Mornay, les administrateurs de l'Église capables de la transmettre dans son authenticité sont légitimes⁷¹. Par conséquent, ceux des fidèles qui perpétuent les Écritures sont les bons gouverneurs. Les insinuations du clergé sont donc fausses et ce dernier dilue la toute-puissance de Dieu incarné dans les Écritures en y ajoutant des traditions telles que l'ancienneté, le nombre, la succession de lieu et de personnes. Face à ceux qui persistent dans la fidélité à Rome, Mornay clame sa loyauté à la Jérusalem céleste rétablie par des citoyens de la république chrétienne :

en nous separant de Rome, nous sommes demeurez en la Hierusalem celeste, fondee sur la doctrine des Apostres, de laquelle elle s'estoit separee, & n'avons point basti un autel contre l'autel du Seigneur, (Car Rome n'est point le siege peculier de l'autel du Seigneur) mais bien un autel de Christ, contre l'autel de l'Antechrist, un Temple de Pierres vives, fondé sur la maistresse pierre du coing, contre les Temples des statuës basties sur la pierre de scandale qui est l'Antechrist. Il y a donc une notable difference entre Hierusalem & Rome : Et par consequent autre chose est se separer de la faction de Rome, & autres se separer de l'Eglise Catholique & universelle, dont à peine merite-elle le nom de membre⁷².

L'Église ne repose que sur la doctrine comme loi fondamentale ; les Églises dressées partout reviennent à la soumission au Seigneur ; les temples des calvinistes célèbrent la Parole alors que ceux de Rome vénèrent le veau d'or païen. Véritablement soumis au Saint-Esprit en prêchant la bonne nouvelle, les pasteurs réformés se réfèrent à la législation de leur Créateur. Ainsi, ils sont de la cité des cieux et leurs contradicteurs restent dans la ville de Rome :

Davantage, l'Eglise est une Cité, c'est à dire, une union de citoyens sous le juste gouvernement de Christ. Or entre une Cité & une Ville il y a ceste difference, que l'une consiste és murailles, & l'autre en l'union du peuple sous les mesmes loix⁷³.

En étant caractérisées par ses seuls murs, Rome et sa loi sont obsolètes. Au contraire, la référence à une cité faite de citoyens unis pour qualifier l'Église renvoie à un civisme fondé dans le respect du droit, de la coutume et des obligations entre citoyens⁷⁴. À grande échelle, l'union de cette communion sacrée réside dans l'obéissance à une même loi, celle des Écritures saintes. Dans les *Advis et devis de noblesse et de ses offices ou degrez*, probablement rédigés vers 1560, François Bonivard affirme également qu'une cité est certes une assemblée où tous participent « en profitz & en charge des enmurez », mais surtout que « les murz ne sont pas la cité, mais les homes, non pas le contenant, mais le contenu, & ne sappellent pas citoiens ceux

⁷¹ *Ibid.*, p. 48.

⁷² *Ibid.*, p. 278-279

⁷³ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁴ T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 96.

qui sont dedans unes murailles, mais qui vivent soutz unes mesmes loix »⁷⁵. Il renforce ainsi la dissymétrie entre ville et cité pour mieux marquer le retour des réformés à l'Évangile universel comme seule loi.

Cette référence à la soumission de toute la cité à la loi divine est illustrée dans le neuvième emblème des *vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine* de Théodore de Bèze. Loin de manifester la célébration d'une autre doctrine que celle de Dieu, l'image montre une ville, enserrée dans ses murailles. Si elle peut paraître en lévitation, cette cité est reliée aux nuages par un fil détenu par la main de Dieu, repérable dans les cieux⁷⁶. La gravure rend ainsi compte de la recherche constante d'une union de la communauté sous la Parole de Dieu, d'une alliance avec le Roi des rois et sa justice que seul ce fragile filin permet de maintenir. Il symbolise cette relation entre les lois célestes et l'union du peuple de cette ville qui accepte la législation divine. En outre, la circularité sous-entend l'égalité des fidèles face à la Parole et la correction fraternelle de ceux qui manqueraient à leurs devoirs, au risque de couper le fil qui les lie à la pure doctrine⁷⁷. François de Rosières, bien qu'il s'oppose aux réformés, exprime aussi cette dialectique entre justice divine et lois des hommes exigeant leur discipline pour faire d'une ville une cité, définie comme « l'union & assemblée de citoyens, pour vivre paisiblement ensemble ». Dans les *Six livres des politiques*, l'archidiacre de Toul s'adresse donc à chaque « homme Politic », à chaque dirigeant d'un régime séculier pour dresser « tout son estude à bien policer le peuple [usant] de la justice divine & humaine ». Ce faisant, son règne ou son administration temporelle pourrait caresser l'espoir d'approcher du gouvernement idéal de « la celeste Jerusalem »⁷⁸.

⁷⁵ François Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève. Suivis des advis et devis de noblesse & de ses offices ou degrez & des III estatz monarchique, aristocratique & des démocratique. Des dismes & des servitudes taillables*, Genève, Jules-Guillaume Fick, 1865, p. 172. AEG Ms. hist. 1.

⁷⁶ T. de Bèze, *Les vrais pourtraits des hommes illustres*, op. cit., p. 249 et annexes fig. 20. Sur l'importance des symboles comme signes de reconnaissance et *medium* fondamentaux, dans un temps où l'analphabétisme est encore répandu, cf. François de Capitani, « Republik - Bild und Inszenierung » dans Peter Blickle et Rupert Moser (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 192 sq.

⁷⁷ Une brève analyse de cet emblème chez T. Maissen, « Vers la République souveraine », art. cit., p. 25. Les termes de « régime céleste » et de « police terrienne » sont directement pris de l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin, cité par M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 308. Voir également Dominique Iogna-Prat, « L'Église, la ville et la morphologie de l'espace public (1200-1600). Une esquisse programmatique » dans Patrick Boucheron et Jean-Philippe Genet (éd.), *Marquer la ville. Signes, traces, empreintes du pouvoir (XIII^e-XVI^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015, p. 127-162.

⁷⁸ François de Rosières, *Six livres Des Politiques, contenant l'Origine et estat des cités, conditions des personnes, Economie, & police des Monarchies & Républiques du monde, tant en temps de paix, que de guerre, Avec l'institution du Monarch, & les moyens de conserver & détruire la chose publique en toutes especes de gouvernement tant droict que defectueux, ensemble des Magistrats, & loix, desquelles on y doit user, selon le jugement des Anciens & modernes Philosophes*, Reims, Jean de Foigny, Imprimeur de Monseigneur le Cardinal de Lorraine, 1574, fol. 3^{vo} et 1^{vo}.

Adversaire personnel de François de Rosières, à qui se destine sa *Responce à un ligueur masqué*, Mornay le rejoint dans la conviction qu'en matière de justice divine, chaque membre de la communauté est fait du même bois que les autres fidèles, que tous sont placés dans une égalité de répréhension ou de miséricorde. Dans cette soumission commune d'une cité sous le fil de Dieu, les citoyens doivent considérer le bien de la piété pure, ce qui préside à cette rupture avec Rome par obéissance à la loi supérieure. Cela va dans le sens de la défense d'une souveraineté de la patrie qui dépasse l'allégeance personnelle au souverain mortel, puisque les lois sont immuables. Certains citoyens de la république chrétienne ont donc raison de rétablir cette succession de doctrine :

autre chose est se distraire de la Papauté, & autre s'eslongner de la pauvre Eglise qui est detenuë en tyrannie sous elle. Ne plus ne moins qu'autre cas est fuir la ville, & autre fuir la peste qui est en la ville. Et autre cas se distraire de la republique, autre se soustraire de la puissance du tyran qui l'a usurpee [...] ils sont dedans la ville & dedans la republique en cœur & en esprit, compatissans avec leurs Combourgeois & Concitoyens, deplorans leur servitude, & pourchassans leur delivrance par tous les moyens dont ils se peuvent adviser, au lieu que les tyrans qui tiennent la ville, & qui semblent estre bien avant, sont forclos de toute communauté, non de la republique seulement, mais comme dit Ciceron, du genre humain⁷⁹.

Ceux que Mornay désigne sont les vrais fidèles qui écoutent les lois de la cité plutôt que le tyran qui l'opprime et ne possède que les murailles. Son lexique civique est révélateur de sa façon de se représenter la république chrétienne en parfaite harmonie avec la doctrine, où chacun, en vertu de son baptême, est légitime à alerter ses semblables d'une éventuelle corruption. Le huguenot leur donne ainsi

comme un droict de naturalité en une republique, qui nous oblige à faire devoir de bons Citoyens, & d'ennemis simples que nous serions, nous rend traistres & parricides, si nous servons au tyran qui l'a envahie, & si nous portons les armes contre les loix d'icelle. Car encor que nous soyons nez sous la tyrannie, si sommes nous nez pour la republique, & enroollez au registre des Citoyens, & non en la liste des Esclaves du tyran, encor mesmes que le tyran, ou ses officiers en tinsent le registre. Or au Citoyen qui est nez sous la tyrannie, qui a servi au tyran, & qui puis apres connoissant sa faute, se retire vers les deffenseurs de la liberté publique, il ne faut point de nouvelles lettres de naturalité, encor que par ses faicts precedents il s'en soit rendu indigne⁸⁰.

Certes, ce vocabulaire est si proche d'un traité politique que certains historiens tendent à faire de Duplessis-Mornay l'auteur possible des *Vindiciae contra Tyrannos*, publiées en 1579, un an après le *Traité de l'Eglise*⁸¹. Des moines, des prêtres et, surtout, des laïcs auraient constaté la corruption de la loi et firent office de bons bourgeois en sortant des murs pour éteindre

⁷⁹ P. de Mornay, *Traité de l'Eglise*, op. cit., p. 279-280.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 290.

⁸¹ H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 63.

l'incendie⁸². Citoyens de la Jérusalem céleste, ils disposent d'une vocation pour rétablir la succession de doctrine contre les mauvais gouverneurs qui lui opposaient l'ancienneté, le lieu et la succession de personnes. Or, qui jouit des dons et compétences pour surveiller efficacement son prochain avec les Écritures pour guide ? Y a-t-il des membres de la communion des saints plus habilités à lancer l'alerte ? Pour Mornay, tant qu'ils conservent la doctrine, ces membres sensibilisés au bien commun sont légitimes. Et il serait normal qu'ils soient disséminés, puisqu'ils sont de la « compagnie de ceux, qui sont appelez à icelle [Eglise] selon certains temps, & certains lieux ». Chaque Église visible est considérée « sous la loy » lorsque, tout en étant rattachée à un territoire, à une famille de chrétiens ou à une langue, elle reconnaît la doctrine universelle de l'Église invisible⁸³. C'est la raison pour laquelle cette dernière est « par tout espandue, sans qu'un seul lieu ait privilege plus que l'autre [elle] comprend sous soy toutes assemblees de Chrestiens, en toutes regions, que nous appelons Eglises »⁸⁴.

Trois conséquences découlent de ce rappel. Premièrement, l'Église est perçue comme un seul corps composé de plusieurs membres. L'âme du corps est parfaite, puisque la tête de l'Église est Jésus-Christ, fils de Dieu. Propagé par la prédication, le corps unique est spirituel et ses membres conservent l'Évangile comme bonne nouvelle. La succession de doctrine octroie donc à des membres par définition nombreux la tâche de se contrôler, non pas à un seul représentant qui censurerait les autres :

L'Eglise est un Corps, & Christ Fils de Dieu en est le C[h]ef, donnans efficace au ministere de son Evangile par son Esprit, & par iceluy mesmes assistant à ceux qui l'invoquent vrayement. C'est en quoy gist l'administration du Chef de l'Eglise. Quant à Chef ministeriel, nul homme ne le peut estre. Car l'Eglise par la venuë de Christ est espandue par tout le monde, & nul ne peut exercer ce ministere par tout. Mais bien un chacun pasteur represente Christ en sa charge. [...] nul de ses Apostres ne l'a exercé, & toute l'Eglise primitive n'en a point reconnu [...] Nous nous retirons donc de la Papauté, & non de l'Eglise, des Idoles & non du Temple, de la tyrannie & non de la republique, de la peste & non de la ville, prests à nous reünir entierement, quand l'Antechrist & le mal qu'il y a apporté sera dechassé. En attendant, nous redressons le ministere de la Parole de Dieu & son service [...] Nos ministres qui ont commencé cest œuvre [...] n'ont faict que suivre leur vocation, au lieu que les autres l'avoyent abandonnee [...] ils font l'œuvre de Dieu, & non des hommes⁸⁵.

Deuxième conséquence, certains membres reçoivent une portion de l'esprit de Dieu pour administrer à la place du chef et, surtout, corriger ceux qui se comportent mal. Certes, Mornay s'oppose à la succession apostolique pour légitimer les interventions des laïcs sur la doctrine et

⁸² P. de Mornay, *Traité de l'Eglise*, op. cit., p. 295-296.

⁸³ *Ibid.*, p. 320.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 323-325.

la discipline, mais il n'y oppose pas un gouvernement ecclésiastique pluraliste et strictement égalitaire. Pour gouverner selon la loi laissée aux hommes, l'auteur du *Traité de l'Eglise* juge assurément que le conseil de plusieurs vaudrait mieux que le conseil d'un seul « chef ministériel ». Certains personnages sont alors les plus compétents pour évaluer la conformité aux Écritures, et seules comptent la sagesse et les capacités : « [dans] la primitive Eglise il n'y avoit nulle difference entre le prestre ou ancien, & l'Evesque, & que l'Eglise estoit lors gouvernee par le commun conseil des anciens »⁸⁶. Certains ont de meilleures connaissances des Écritures et sont spécialistes de cette loi, mais doivent néanmoins « gouverner l'Eglise par commun advis ».

Innocent Gentillet lance cette affirmation pour prouver « que tous les degrez de dignitez (qui sont aujourd'hui infinis en l'Eglise Romaine) ne sont aucunement fondez en l'ordonnance expresse de Dieu, mais seulement en droict positif de coustume »⁸⁷. Fondamentalement, la succession ne se règle que par les aptitudes à interpréter la législation divine, peu importe les modalités pour choisir les prêtres. Pour Gentillet, ces charges sont ainsi conférées « par election legitime: et n'est loisible aux Evesques et pasteurs de se choisir des successeurs en leurs derniers jours, mais bien de rendre tesmoignage à leurs Eglises, de ceux qu'ils jugent en leur conscience estre les plus idoines pour leur succeder »⁸⁸. L'élection marque la capacité à transmettre la doctrine, et tout clerc qui lui préfère l'ordination par un évêque incompetent est alors un de ces faux prophètes de l'Église, « entrez par la fenestre, & non par la porte, & qu'ils ont esté intrus & usurpateurs, non legitimes successeurs ».

Les ecclésiastiques sont donc des ministres de la loi divine, des magistrats de l'Église dont le mode de désignation s'accorde aux coutumes locales : en « tous estats & republiques, il y a une perpetuelle suite de magistrats, ou par succession, ou par election ». Surtout, ces figures d'autorité, s'il en est question, ne s'interdisent pas de « reformer l'estat selon les loix ». Sans jamais innover, ils restaurent l'Église selon la doctrine en cas de corruption, qui survient assurément avec le temps. Cette démonstration appelle la troisième conséquence du rappel de l'égalité dans l'Église invisible : les communautés communiquent entre elles pour s'accorder à la loi et corriger celles qui fauteront. Elles ne reculent pas devant la nécessité d'abandonner les manquements des magistrats précédents, qui n'auraient pas pourvu à cette rénovation selon la loi qu'ils connaissent et appliquent : pour « discerner les Eglises pures d'avec les impures, [Dieu] nous a baillé sa parolle contenue en ses Escritures, laquelle est parfaicte, & claire à salut

⁸⁶ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 150.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 163.

[...] C'est donc par icelle qu'on doit terminer les differens de ce temps, & reformer l'Eglise, comme une Republique selon les loix »⁸⁹.

En refusant aux communautés de prêcher selon les Écritures et de les prendre comme critère pour juger de la discorde, Rome persiste à laisser la république chrétienne dans les ténèbres. Les réformés n'ont alors de cesse, comme le fait le second dialogue du *Reveille-matin des François*, de s'attaquer à la « tyrannie Ecclesiastique du Pape, qui a corrompu toute doctrine & violé tout ordre en l'Eglise, n'ayant esté permis d'assembler un Synode libre, qui eust esté comme les trois estats en la police ». Personne ne pourrait en effet contribuer au retour de Rome sous la loi. Cela légitime pleinement la séparation pour revenir à la vérité religieuse, « principal lien de la société humaine. Item s'il faut fuyr la sedition en la police humaine, à plus forte raison la faut-il fuyr en l'Eglise de Dieu & assemblee Chrestienne : laquelle est liee & conjointe estroitement par le tressainct & sacré lien du saint Esprit »⁹⁰. Rome ébranle alors le règne de Dieu et interfère avec des gouvernements revenus à la Parole en s'attaquant à leur émancipation. Elle est une fausse Église qui ne suit pas la doctrine de la paix sur terre et au ciel, une « Eglise suyvant la fantasie humaine, & non la Loy divine, a grandement erré [...] comme en nostre temps nous disons que l'Eglise Romaine adore le Fils de perdition, c'est à dire l'Antechrist ». Au contraire, en réformant l'Église comme une république remise en adéquation avec les bonnes lois, Daneau, Mornay ou Gentillet pensent œuvrer pour le bien de la justice des hommes et de celle de Dieu.

Leurs textes sont publiés entre 1576 et 1578⁹¹. Ils sont inséparables des conflits ultérieurs à la Saint-Barthélemy, à la dégradation du crédit de la couronne dont attestent les traités monarchomaques étudiés par Paul-Alexis Mellet⁹². Plus théologiques que politiques, les œuvres de Daneau, Mornay et Gentillet visent à dissuader certains réformés restés en France de se convertir au catholicisme, discréditant la papauté qui manifesta son allégresse lors du massacre de 1572. Toutefois, ce double répertoire civique et religieux va chercher plus loin, puisqu'il est repérable avant même la Saint-Barthélemy.

L'adoption de l'édit de Saint-Maur, en septembre 1568 et pendant la troisième Guerre de religion, préside par exemple à un texte où la réflexion sur la nature et la conduite de l'Église entrecroise des pensées contractualistes sur le roi et son peuple. La première partie de ce

⁸⁹ P. de Mornay, *Traité de l'Eglise*, op. cit., p. 322.

⁹⁰ Dialogue second, dans Nicolas Barnaud?, *Le reveille-matin des Francois, et de leurs voisins. Composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues*, A Edimbourg, Jaques James, 1574, p. 93.

⁹¹ L'épître dédicatoire de Daneau à Jean-Casimir du Palatinat est datée du 1^{er} août 1576.

⁹² Paul-Alexis Mellet, *Les traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite. 1560-1600*, Genève, Droz, 2007.

Discours par Dialogues présente un échange entre les personnages de Clément et d'Ambroise, qui réagissent aux mesures d'interdiction du culte réformé et d'exclusion des huguenots des charges publiques⁹³. La seconde partie a un caractère théologique plus assumé et prétend que l'Église primitive, en tant que république chrétienne n'est pas une monarchie dans le sens où l'entendraient des auteurs tentant l'analogie entre pouvoir unique du pape et de la couronne française.

On le verra, les arguments convoqués pour la reprise des hostilités associent la conservation de la patrie et des libertés de villes telles que La Rochelle à la défense de la foi contre « l'impiété & atheisme Romain ». En ayant condamné les réformés de France, le pape aurait prouvé son soutien à des ennemis de la patrie et définitivement démontré qu'il est l'Antéchrist. En effet, comme il « ne faut chercher moyen de gouverner les républiques, sinon après avoir jetter le fondemens de la vraie Religion par le pur service de nostre Dieu par sa parole », le pape, en soutenant les Lorrains menaçant la monarchie traditionnelle, manifeste sa trahison à Dieu⁹⁴.

En vertu de la maxime qui précède, le roi Charles IX ne peut rester neutre en matière confessionnelle. En l'occurrence, il ne l'est pas, mais Ambroise affirme qu'il choisit le mauvais camp avec son « edict [qui] reçoit & approuve tout antichristianisme quand il conjoint l'Église Romaine à la Catholique, qui sont diametralement contraires ». Comme l'Église n'est sainte et universelle que lorsqu'elle est « reglée par la doctrine de Jesus Christ & ses Apostres, qui est le seul fondement d'icelle »⁹⁵, les conseillers du roi affaiblissent la couronne en la liant à la fausse Église de l'évêque de Rome, alors que la communion n'est pas « liée restraincte ou circonscripte & bornée à certaines ceremonies nouvelles & humaines, ou lieux & place ». Ambroise rappelle que seule compte la Parole, que « l'Escriture sainte divinement inspirée [est] profitable & suffisante ». Par conséquent, le pouvoir des clés est donné à tous les croyants et non au seul Pierre. Aucun évêque, aucune communauté, aucun fidèle n'a de primauté :

Et quant à la promesse de bailler les clefs, encore qu'elle soit faite au seul Pierre, toutesfois c'estoit pour tous, & comme dit Theophilacte, elles furent aussi indifferemment baillées à tous les Apostres, & la puissance de lier, continuée en tous Evesques [...] Ne baille il pas par la autorité de science & jurisdiction, & puissance à tous également ? Et auparavant de son vivant Jesus Christ avoit en general baillé telle puissance, non à un seul comme Pape, mais à l'Eglise, comme il est escrit⁹⁶.

⁹³ Le traité est publié en 1569 à Genève suivant la *Bibliothèque historique de France*. Pour sa part, le Répertoire des livres anciens indique qu'il sort des presses de Barthélemy Berton, à La Rochelle.

⁹⁴ Anonyme, *Discours par Dialogue, sur l'Edict de la revocation de la paix, publié à Paris le vingthuitieme jour de Septembre, l'an mil cinq cens soixante huit*, s.l., s.n., 1569, fol. H^{vo}.

⁹⁵ *Ibid.*, fol. H ii^{ro}.

⁹⁶ *Ibid.*, fol. K^{vo}-K ii^{ro}.

La symbolique spirituelle des clés de l'Église, usurpées par Saint-Pierre et ses successeurs, oriente le personnage d'Ambroise vers un examen de ce qu'est la nature d'une Église où il suffit de croire et d'être baptisé pour en être membre, pas d'obéir à l'autorité papale. La seule pierre de l'Église étant la foi au souverain Jésus-Christ et la soumission à la loi divine, l'Église est-elle une monarchie sous la puissance d'un pape et d'une communauté qui prime sur les autres ? Une monarchie, elle l'est peut-être. Mais Ambroise refuse catégoriquement qu'on puisse la comparer à une monarchie temporelle où le pape ressemblerait aux princes séculiers tels que le roi de France. En effet, il rappelle que le « souverain chef de l'Eglise » est celui qui l'a créée, soit Jésus, « seul Chef de son Eglise »⁹⁷. L'Église n'est par conséquent pas une monarchie où toute l'autorité proviendrait d'un pape qui prévaut sur les successeurs des Apôtres, qui aurait toute latitude pour donner son investiture et prendre des décrets de sa propre autorité. Le chef de l'Église n'est pas visible : les croyants l'attendent et les partisans du pape ont corrompu le régime d'une monarchie spirituelle par la « fable des traditions non écrites »⁹⁸. Face à « l'autorité qu'ils ont donné aux traditions », origine de leur « papimanie », les papistes doivent revenir à la doctrine qui présente une monarchie fort éloignée de celles que connaissent les hommes :

le gouvernement de l'Eglise ne depend d'une monarchie comme nous avons veu par les Actes des Apostres au gouvernement de l'Eglise primitive, & autres qui les ont suivies des premieres. [...] Où ont-ils trouvé que pour faire une monarchie il faille qu'un domine à tout le monde ? Où s'est jamais veu cela ? [...] Mais où ont-ils trouvé qu'un Evesque seul face ordonnance sans son presbytere & sans conseiller son Eglise & l'assembler à ceste fin⁹⁹?

Certes, tous les saints – par extension tous les croyants – ont « également puissance de lier et delier ». Dans les faits, ces réformés n'entendent pas non plus que tous devraient dominer, mais que cette délégation de pouvoir est volontaire et que plusieurs dirigent les croyants : il « est impossible à un homme de pouvoir lui seul gouverner l'Eglise universelle, & estre Evesque de tout le monde »¹⁰⁰. Innocent Gentillet rappelle, en 1578, que toute analogie entre papauté romaine et monarchie est présomptueuse, puisque seul Dieu connaît la véritable structure de sa maison : ceux « qui imaginent le gouvernement de l'Eglise comme d'une Monarchie [et] trouvent beau qu'il y ait un souverain chef & gouverneur, qui ait des Cardinaux, comme grands Princes de sa Cour, & des Archevesques, qui soient un peu plus bas que les Cardinaux, & des Evesques aussi plus bas que le Archevesques, & consequemment des Abbez,

⁹⁷ *Ibid.*, fol. L ii^{ro} et K ii[b]^{vo}.

⁹⁸ *Ibid.*, fol. I ii[b]^{vo}.

⁹⁹ *Ibid.*, fol. O^{ro} sq.

¹⁰⁰ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 141.

Prieurs, Chanoines, Curez, tousjours plus bas de degré en degré » se trompent¹⁰¹. Cette hiérarchie ne correspond en effet pas à l'Église sous la loi. Ceux qui l'interprètent n'ont pas de primauté les uns sur les autres et, bien que cet « ordre hierarchique a[it] une belle apparence en exterieur », il achoppe sur le point central de son absence de justification par les Écritures :

[ce qui] gaste tout, c'est qu'il n'a point de fondement en la parole de Dieu, par laquelle nous ne sommes point enseignez qu'il y ait inegalité entre les pasteurs, mais bien qu'ils doivent de commun accord policer leurs Eglises par la parole de Dieu, faisans à ces fins assemblees (qu'on appelle Synodes, ou Conciles) quand la necessité le requiert: & au surplus se doivent assubjetir à la police civile¹⁰².

Le régime de l'Église est peu comparable aux régimes des hommes, auxquels les réformés se soumettent nonobstant le type de gouvernement. Mais pour l'Église invisible et ses manifestations terrestres, une hiérarchie si stricte est abusive, car l'Église « est un corps comme celeste, divin & spirituel, & est chose nouvelle de parler d'un chef de l'Eglise, pour un homme mortel, combien que pour le faict de police le Seigneur ait quelques fois imposé tel nom de chef aux Rois & Magistrats [...] voire aux Evesques & Pasteurs de leurs Eglises, qui peuvent estre appelez chefs quant à l'externe gouvernement de la police ecclesiastique »¹⁰³. Son chef n'étant pas de ce monde, chacun lui étant soumis, la dissociation entre Église visible et invisible, entre justice de Dieu et des hommes, ne peut se calquer sur ces analogies¹⁰⁴. Dans le règne de Dieu, dans la communion des saints, la justice ne se rend pas selon des modalités terrestres, on ne voit aucun

glaives ou autres insignes de Roy ou de Magistrat, mais des rameaux de palme & d'olives, signes de paix & tranquillité. Ce n'est doncq une monarchie que le ministere de l'Eglise politic en ce monde, ains une forme de Rep. d'Optimatie ou Aristocratie, suivant la Loy de nostre Dieu, & se reglant suivant son oracle sans entreprendre d'avantage [...] Brief en tout ce discours ne se trouve que Pierre ait eu aucune prerogative sur les autres Apostres ou Eglises, ny que l'Eglise ait esté gouvernee par autre superieur, mais tousjours en forme de Optimatie non de Monarchie, comme aussi Jesus Christ ne donna charge d'annoncer sa parole & doctrine à un seul, mais à plusieurs¹⁰⁵.

Dérivé de celui d'aristocratie, le concept d'optimatie permet à l'auteur du *Discours* de contester l'autorité de Rome et de promouvoir une administration où plusieurs se soutiennent

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰² *Ibid.*, p. 150.

¹⁰³ Anonyme, *Discours par Dialogue*, *op. cit.*, fol. L^{ro}. On retrouve abondamment ces références vis-à-vis du corps politique. La métaphore animale et corporelle, dans la boîte à outil mentale d'un contemporain de cet auteur, permet directement de se représenter la société comme un être animé. Cf. André Godin, « Politique et imaginaires bibliques : Les pamphlets des querres de religion (1559-1598) » dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velazquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 131 *sqq.*

¹⁰⁴ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », *art. cit.*, p. 81-82.

¹⁰⁵ Anonyme, *Discours par Dialogue*, *op. cit.*, fol. K ii[a]^{ro}-[b]^{ro}.

pour porter la Parole, sans favoriser un gouvernement direct par la communauté des croyants¹⁰⁶. Si la possession des clés est partagée, que la puissance de lier et délier est commune, la délégation du pouvoir de discipline est envisagée. Cela n'empêche néanmoins pas ceux qui prononcent les peines spirituelles, pour conserver l'équilibre de la maison de Dieu, de requérir le conseil de la communauté¹⁰⁷. En cela, le *Discours par Dialogue* se place dans la continuité des nuances et insistances sur les dignités qu'ont alors déjà apportées Pierre Viret, Théodore de Bèze ou Antoine de Chandieu¹⁰⁸. Or, le texte est fait de deux parties et la première pourrait laisser supposer que la conservation d'un tel équilibre soit souhaitable dans des régimes séculiers où les monarques, pour sauvegarder l'harmonie, doivent aussi s'adjoindre le conseil des plus sages.

L'équilibre de la république chrétienne et des sociétés séculières

Dans sa construction en deux parties, l'une politique et l'autre plus religieuse, on pourrait penser que le *Discours par Dialogue* fait en sorte de faire communiquer les deux justices. Les personnages de Clément et d'Ambroise s'entretiennent sur une administration des gouvernements séculiers qui présente des similitudes avec la gestion équilibrée de l'Église. À cet égard, en écho aux mesures rigoureuses prises par Charles IX, ils expriment leur méfiance quant aux écarts du pouvoir d'un seul au cas où il ne serait pas éclairé par les conseils des plus capables. On comprend qu'il s'agit de Louis de Condé qui, comme prince du sang, devrait intégrer le Conseil royal en lieu et place des Guise. Surtout, Ambroise dégage trois fondements des sociétés séculières qui résonnent avec ceux du *Traité de l'Antéchrist* de Lambert Daneau.

Le personnage souligne que le roi de France, « lieutenant de Dieu en [sa] monarchie », devrait d'abord considérer sa « police » de gouvernement, les lois qui la régissent et les magistrats qui l'appliquent¹⁰⁹. Par conséquent, Ambroise feint de s'étonner des arguments des Lorrains signalant « que c'est une chose indigne & ignominieuse qu'un Roy capitule avecq ses subjects, consequemment que la capitulation ne porte contrainte, & est sujette a revocation au bon plaisir du Roy »¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cf. L. Arénilla, « Le calvinisme et le droit de résistance à l'État », art. cit.

¹⁰⁷ « Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », art. cit., p. 41-73.

¹⁰⁸ Antoine de Chandieu, *La confirmation de la discipline ecclésiastique, observée es églises réformées du royaume de France, avec la response aux objections proposées à l'encontre*, [Genève], [Henri Estienne], 1566 ; Voir P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 97

sqq.

¹⁰⁹ Anonyme, *Discours par Dialogue*, op. cit., fol. C^{ro}.

¹¹⁰ *Ibid.*, fol. B ii^{vo}.

Une capitulation, soit une convention qui lie les sujets au roi, oblige-t-elle ce dernier ? Sans le dire, l'auteur fait référence à la révocation de l'édit de Longjumeau. Pour le cardinal de Lorraine, Charles IX peut abroger la paix à sa guise. Pour Ambroise, le roi ne peut effacer une législation d'un trait de plume, car l'édit s'inscrirait dans la loi fondamentale du pays¹¹¹. Deux arguments intrinsèquement liés sont invoqués pour prouver qu'il est bon qu'un prince capitule avec ses sujets et qu'il soit lui-même sujet aux lois de la patrie¹¹². Premièrement, en tant que seigneur temporel, un roi n'est pas libre de toute contrainte par rapport à la loi de la nation. Comme elle découle directement des commandements divins, en révoquer une partie contrevient à l'office d'« un Roy Chrestien [...] songneux de garder la Loy de nostre Dieu ». Le roi est certes un personnage éminent de la société, mais il doit la « policer » en se rappelant être

un homme mortel comme les autres, lesquels il doit reconnoistre estre faicts à l'image & semblance de Dieu comme luy, ayant dès sa naissance affaire de la société generale & communauté de tous hommes, & par plus forte raison d'icelle qui est d'entre ses freres, & subjectz, ou à mieux dire ses enfans, car le gouvernement d'un Roy est comme du pere sur ses enfans¹¹³.

Fidèle parmi les autres, imparfait en raison du péché originel, le roi se garde de l'orgueil qui lui ferait croire être libre de tout frein moral vis-à-vis de la loi de Dieu. Dans la métaphore de la cité tenue aux cieux par le fil de Dieu des *Vrais portraits des hommes illustres*, Charles IX a certes la fonction principale, mais il est fait du même bois que les croyants et menace de couper le fil en abrogeant une pacification qu'Ambroise juge conforme à la justice divine, à la gloire de Dieu. Un premier argument de nature théologique justifie donc que le magistrat suprême respecte sa capitulation avec son peuple, surtout si elle porte sur le service divin : « il est certain que un Roy, pour estre Roy, soit par election ou succession & suite de sa race, ne despouille l'humanité pour estre metamorphosé, ou transsubstantié en un Dieu immortel »¹¹⁴.

Outre la référence peu innocente à la transsubstantiation catholique, un raisonnement de nature plus politique détaille un mode de gouvernement temporel bienveillant, calme, modeste et paternel. L'auteur désigne une monarchie française dont la république – comprise ici comme chose publique, *res publica* – se compose d'hommes qui gouvernent « leur peuple en justice,

¹¹¹ Voir également, dans un registre similaire, le *Discours au vray des conseils et moyens qu'on a tenus pour exterminer la doctrine de l'Évangile hors ce royaume, & des justes & nécessaires occasions pour lesquelles ceux de la Religion ont esté contraincts prendre les armes*, La Rochelle?, Barthélemy Berton?, 1568.

¹¹² Arlette Jouanna, « Capituler avec son prince. La question de la contractualisation de la loi au XVI^e siècle » dans Paul-Alexis Mellet (éd.), *Et de sa bouche sortait un glaive : les monarchomaques au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 2006, p. 131-143.

¹¹³ Anonyme, *Discours par Dialogue*, op. cit., fol. B ii [a]^{vo}.

¹¹⁴ *Ibid.*, fol. B ii [a]^{ro}.

piété, équité & clemence dont ils portent les noms de dieux, de pere, de bergiers, de servateurs & protecteurs du peuple, & de garder les loix du pays & d'eux mesmes y assubjectir leur majesté, & principauté »¹¹⁵. Chaque seigneur séculier fait la preuve de sa vertu en se montrant maître de ses sujets et simultanément ministre de Dieu, « duquel il tient son sceptre et couronne comme par hommage »¹¹⁶.

Lui-même en relation avec le Créateur, cette position particulière informe l'attitude du prince vis-à-vis des sujets. En apparence, le chef temporel domine complètement mais, dans une architecture du monde où les princes sont sous Dieu et au-dessus du peuple, ils doivent communiquer avec les strates inférieures de la société. L'office du magistrat étant d'assurer la stabilité et l'ordre, s'entendre avec les administrés et le consigner par une capitulation est louable¹¹⁷. D'une part, les puissances temporelles gardent leur « serment » envers Dieu et n'établissent pas des lois « s'ils ne sondent & recherchent de pres la volonté de nostre Dieu, pour sçavoir commander les choses justes ». D'autre part, le bon prince écoute les préoccupations de ses semblables, en tant qu'« amy de son peuple, le laissant jouyr de sa juste liberté »¹¹⁸. Cette perception du rôle de l'autorité dans le monde, obéissante à Dieu et amie du peuple, fait écho au double registre de Zwingli sur les justices et rappelle l'importance de conserver la « foy promise » aux sujets¹¹⁹. Tout magistrat est pris dans cet engagement binaire pour assurer la « bonne communication » de la vie en société en lui prodiguant des lois et des édits¹²⁰.

Pères plutôt que tyrans, bergers et non dictateurs, les magistrats, explique Amboise, ne doivent pas rougir de communiquer, interagir, légiférer, s'entendre, « s'accorder & capituler » avec la société : « tous [sont] d'une mesme espece de sa chair, & de ses oz, & ses freres en Jesus Christ ». Par conséquent, comme le soulignait le réformateur de Zurich en donnant leurs devoirs aux « maîtres d'école », ces derniers n'ont pas de blanc-seing puisque leur souveraineté est un don de Dieu, une grâce qui les dépasse et les oblige à ce double contrat :

¹¹⁵ *Ibid.*, fol. C^{ro}.

¹¹⁶ Sur cette différence entre la couronne et le roi, personne physique qui la sert, cf. T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit. 106 *sqq.* ; E.H. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, *op. cit.*

¹¹⁷ Anonyme, *Discours par Dialogue*, *op. cit.*, fol. A iii^{ro}.

¹¹⁸ *Ibid.*, fol. C ii [a]^{ro}.

¹¹⁹ *Ibid.*, fol. A iii^{vo}. Sur la double responsabilité des magistrats, O. Christin, *Vox populi*, *op. cit.*, p. 78. Sur cet engagement mutuel, I. Bouvignies, « Le droit de résistance et le fondement moral de la politique », art. cit., p. 209 *sq.* Sur cette circulation diffuse d'une représentation d'une société balancée davantage que d'un strict républicanisme, cf. H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 291. Sur la reprise de ce double lien dans la Ligue, cf. Denis Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu : imaginaires du pouvoir royal », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 20.

¹²⁰ T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 104.

« la crainte de Dieu, & la foy [promise aux sujets], dont procede la justice, laquelle establit le throsne des Rois [sans quoi] il ne se peut bastir de Rep. bien ordonnee »¹²¹.

Dans le cas de la France, Ambroise affirme que ces préceptes sont applicables et que le roi, pour assurer cet équilibre entre serment à Dieu et promesses aux hommes, appelle des officiers subalternes « pour participer avecq luy és charges de sa Couronne »¹²². La construction sociale est pyramidale, mais pas aussi absolue que la soumission des croyants à leur Seigneur¹²³. Le cardinal de Lorraine, appelé auprès du roi, rompt alors ce double engagement en postulant que le roi peut abolir des lois fondamentales. Les Guise sont donc ennemis de lèse-majesté divine et humaine car, de la même manière que le pape, ils brisent la balance de sociétés temporelles en perpétuelle négociation pour vivre en pondération des deux justices, de la manière la plus approchante de la volonté de Dieu. En France comme ailleurs, l'architecture de l'État résiderait dans cette communication entre chrétiens :

l'intention du peuple François & Gallicque n'a pas esté par la loy Royale du pays, de souffrir un Roy tyran ny qui usast d'absolue puissance contre toutes loix, & fist toutes choses à son plaisir [...] les Rois n'ont mesmes levé tailles & autres tributz & impostz en la France, sans le consentement du peuple, qui est argument que la monarchie François est composee d'Aristocratie & du populaire estat. Et tu as memoire de la tant excellente & heroique responce que fit Theopompe à sa femme, qui n'avoit trouvé bon qu'il ne se laissast regit & contrerooler par les Ephores, & qu'il devoit laisser à ses enfans le Royaume tel qu'il luy avoit laissé, Je leur lairray, dit-il, peut estre, plus moderé de puissance, mais beaucoup plus durable¹²⁴.

Le consentement du peuple et son accord tacite ne disparaissent pas avec l'établissement d'une monarchie. Seul Dieu est parfait et peut régner absolument. Le roi séculier suit pour sa part l'exemple de ce roi de Sparte réfrénant sa puissance par le conseil des éphores. Ambroise postule ostensiblement qu'un régime mixte existe en France, où le roi se modère par des lois fixées de concert avec le Conseil privé, les parlements et les États-Généraux. Ces organismes sont la composante populaire et aristocratique d'une *res publica* monarchique, mais composite¹²⁵. Le modèle se rapproche de l'optimatie ecclésiastique dont les deux personnages

¹²¹ Anonyme, *Discours par Dialogue*, op. cit., fol. A iii[a]^{ro}. T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 113.

¹²² Anonyme, *Discours par Dialogue*, op. cit., fol. B ii[b]^{ro}.

¹²³ Sur cette conception féodale d'une société pyramidale, T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 77.

¹²⁴ Anonyme, *Discours par Dialogue*, op. cit., fol. C^{vo}-C ii^{ro}.

¹²⁵ Marie Gaille-Nikodimov (éd.), *Le gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIII^e-XVII^e siècle)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 2005 ; P.-A. Mellet, *Les traités monarchomaques*, op. cit. ; Olivier Christin, « Portraits, emblèmes, arbres. Faire voir le régime mixte au XVI^e siècle » dans Manuela Albertone et Dario Castiglione (éd.), *Les Défis de la représentation. Langages, pratiques et figuration du gouvernement*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 15-36 ; John Greville Agard Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 ; Pour un survol de la théorie de la constitution mixte chez Pocock, W. Nippel, « Bürgerideal und Oligarchie », art. cit., p. 3 *sqq.* Sur l'importance des États-Généraux dans l'administration du royaume, souvent

discutent dans la seconde partie du traité. Certes, il faut un ou des chefs, mais ils prennent conseil des plus sages. La seule différence entre ces magistrats d'équilibre et les tyrans réside dans leur attitude vis-à-vis de la loi divine et naturelle, qui appelle les nombreux développements de Viret, de Musculus ou de Gentillet au sujet de la corruption des régimes politiques. C'est parce que leur propre nature est dégradée par le péché que ces gouverneurs consultent leur peuple afin de ne pas dépraver l'État public : « étant l'infirmité des hommes, voire Rois [...] s'ils outrepassent leurs fins & limites [il est] licite de faire remontrance & plaintes en toute modestie, soit en particulier, soit en assemblée d'estats ».

La France n'y fait pas exception. Les serments, promesses, confirmations et autres privilèges qui lient la couronne et ces corps composant la monarchie sont les vecteurs de ces échanges¹²⁶. La coutume juridique et la loi naturelle permettent à des officiers subalternes de communiquer avec leur supérieur et de lui rappeler la loi de Dieu se surimposant au droit des hommes. En cas de manquement à une législation fondamentale directement issue du Décalogue, les inférieurs pourraient prendre l'initiative en vertu de ces obligations mutuelles et nombreux contrats¹²⁷ :

il a des vassaux lesquels luy font hommage, & luy jurent fidelité, & luy au contraire s'oblige reciproquement au devoir de Seigneur & de Roy. Tels contracts, convenances & accords, ne sont-ce pas capitulations ? car capituler n'est autre chose à present, que memorizer par articles, ou contracter comme par chapitres, des convenances sur quelques pointz, & icelles arrester & conclurre par les parties, & capitulation, ce qui en est¹²⁸.

Ambroise désigne l'ordonnancement des sociétés au sortir de l'âge médiéval, basée sur des entrelacs juridiques dont l'Ancienne Confédération est la manifestation la plus éclatante. Ligue fondée sur des documents jurés, alliance composée de cantons souverains passant des capitulations avec des rois, l'*Eidgenossenschaft* évoque ces contrats et accords à géométrie variable qui courent en Europe, où la centralisation est à peine engagée par certains États, dont la France. Les Français connaissent ces usages de promesses jurées, de privilèges et

obnubilée par la représentation d'une monarchie centralisée, Yves-Marie Bercé, « Le rôle des États généraux dans le gouvernement du royaume (XVI^e et XVII^e s.) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2000, vol. 144, n° 4, p. 1221-1240.

¹²⁶ Sur cet axiome que les sociétés d'ordres de la première modernité disposent, moins que de Constitutions au sens strict, d'un ensemble de privilèges, contrats et recès écrits et oraux, voir les réflexions stimulantes de H. Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus »? », art. cit., p. 102 *sqq.*

¹²⁷ I. Bouvignies, « Le droit de résistance et le fondement moral de la politique », art. cit., p. 210 ; I. Bouvignies, « Calvin, aux origines de la démocratie moderne ? », art. cit.

¹²⁸ Anonyme, *Discours par Dialogue*, *op. cit.*, fol. B[b]^{ro} ; W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 182 *sqq.* Une utilisation du terme rappelant les capitulations passées entre les cantons de Suisse et les souverains européens, traités régis par différents chapitres, ces *Caput* ou *Capitulum* qu'évoque l'auteur anonyme du *Discours*. Sur ces engagements mutuels, A. Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance », art. cit., p. 9 ; A. Jouanna, « Capituler avec son prince », art. cit.

d'alliances confirmées, notamment *via* celle, perpétuelle et renouvelée à chaque règne, qui lie le roi et les Suisses.

L'Ancienne Confédération n'est pas directement citée dans le *Discours par Dialogue*. Or, Ambroise considère ces engagements multiples pour la France, bien loin de la monarchie absolue des XVII^e et XVIII^e siècles, construite à partir du règne d'Henri IV. Dans la France de 1560 et 1570, le Conseil royal compte encore sur la collaboration des membres intermédiaires que sont les nobles et les bourgeois des bonnes villes¹²⁹. Qu'il s'agisse de la monarchie de France, de l'aristocratie vénitienne ou des républiques des Suisses, des modes de vivre sont donc établis par échanges et contrats entre seigneurs et communautés. Un ensemble de textes, de documents, d'accords régissent localement ces interactions et organisent l'équilibre de la « société générale & communauté de tous les hommes ».

Ces conventions qui fondent les rapports sociaux pourraient autant couvrir des édits royaux de pacification que des *Landfrieden*, ils peuvent mobiliser des États-Généraux, des parlements, des *Landsgemeinde*, des échevinages, des Conseils de villes immédiates d'Empire. Si les délégués des cantons invoquent le respect des paix nationales, si des députés du prince de Condé réclament l'observation des édits de pacification comme lois fondamentales, c'est pour faire passer leurs adversaires pour seuls coupables du bouleversement de l'équilibre où tous échangent pour viser un bien commun, authentifiant ces pactes et engagements par des protocoles immuables. Dans le cas de La Rochelle, où les chefs du parti huguenot se regroupent en 1568, les privilèges urbains participent de ces protocoles injonctifs et leur défense par la municipalité prend un sens quasiment sacré :

As-tu ouy parler des capitulations faictes entre le Roy Charles 5. & les habitans de la Rochelle, pour s'estre reconquis à la couronne de France, dont ilz ont esté tres-mal reconneuz ? Les capitulations des libertez, immunitéz de Dauphiné, qui sont jurees par le Roy ou ses deputez ? Et la Pragmatique sanction de Bourges, les Estatz du Roy appelez par le Roy Charles 7. que contient-elle sinon une capitulation par les subjectz du Roy, avec le Roy¹³⁰.

Si l'Église est décrite comme un corps dans le *Traité de l'Eglise* de Duplessis-Mornay, le *Discours par Dialogue* porte cette métaphore au régime séculier, où un pacte est au fondement de tout État, le « Roy [étant] le chef organique d'un tel corps »¹³¹. La faillibilité des membres du corps vaut donc autant pour le pape que pour le roi, qui doivent contracter avec les vassaux

¹²⁹ Sur ce modèle d'une confédération de provinces administrant le royaume en bonne intelligence avec la couronne, magistrat souverain et instance d'appel, voir les pages suggestives d'A. Jouanna, « Les « Provinces de l'Union », art. cit., p. 165 et 172-173.

¹³⁰ Anonyme, *Discours par Dialogue*, op. cit., fol. C ii[b]^{vo}.

¹³¹ *Ibid.*, fol. D ii[b]^{vo}. Sur cette volonté absolue de Dieu, en l'occurrence avec l'exemple de Calvin, cf. T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 93.

pour conserver la sagesse et ne pas concentrer le pouvoir dans leurs seules mains. À cet égard, la collaboration avec les magistrats des bonnes villes est fondamentale. La *Question politique : S'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, autre traité probablement imprimé à La Rochelle, le souligne¹³².

L'historien Robert M. Kingdon attribue le texte à l'ancien parlementaire et juriste toulousain Jean de Coras, réfugié à La Rochelle avec la reine de Navarre en 1568. Il aurait été rédigé dans la perspective de négociations de paix. De la même manière que précédemment, Jean de Coras déclare que « les hommes sont creés et produits par nature pour une commune société et conversation ». Or, il reconnaît aussi que cette dernière connaît des inégalités naturelles, tout à fait légitimes, car fonction des dons et grâces diversement répartis entre fidèles et membres des républiques temporelles. « Combien que de leur première nature ils fussent tous égaux », certains disposent donc de capacités et de dignités plus grandes, qui les engagent à négocier avec leur prince, à capituler avec leur magistrat suprême pour conserver une communication mutuelle, sans laquelle « l'homme ne peut vivre ny consister ».

Pour Coras, il est par conséquent inconcevable d'estimer que les rois et princes, alors même qu'ils sont les « plus grans à la société commune », puissent se passer des accords et transactions. Au contraire, elles sont vitales à « ceux qui vivent en communauté, de quelque qualité ou condition qu'ils puissent estre »¹³³. Coras est conscient que les Guise utilisent l'argument de la défense – ou de l'extension – du rôle des États-Généraux par les huguenots pour imprégner les imaginaires de cette « resverie & songe, d'établir par armes un nouvel Estat »¹³⁴. Dans cet ouvrage plus ouvertement porté sur des questions politiques que ne l'est le *Discours par Dialogue*, Coras ne légitime absolument pas une mutation de la monarchie en gouvernement populaire ou en utopique monarchie parlementaire. Davantage que ces innovations, il affirme qu'il en va plutôt de la conservation des institutions coutumières, des privilèges anciens des pairs, des États provinciaux, des parlements et des libertés des bonnes villes. Ces institutions sont le reflet des inégalités naturelles. Le roi a la dignité principale, mais il ne peut humainement concentrer toutes les charges. Ces organes et juridictions composent le

¹³² H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 61 ; Pour une autre analyse du traité, A. Jouanna, « Capituler avec son prince », art. cit., p. 131-143. Sur l'adhésion subite de La Rochelle au parti huguenot sous l'impulsion du maire François Pontard, H. Daussy, « Un phénomène européen ? », art. cit., p. 66.

¹³³ [Jean de Coras], *Question politique : s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, éd. par Robert M. Kingdon, Genève, Droz, 1989 [1568], p. 2. Sur Jean de Coras et sa pensée, Jules Racine Saint-Jacques, *L'honneur et la foi. Le droit de résistance chez les réformés français (1536-1581)*, Genève, Droz, 2012.

¹³⁴ Anonyme, *Discours sur la pacification des troubles de l'An 1567. Contenant les causes & raisons nécessaires du traité de la Paix, avec le moyen de réconcilier les deux Parties ensemble, & de les tenir en perpétuelle concorde : Composé par un grand personnage, vrai suget & fidele serviteur de la couronne Française*, A Envers, Par Conrras Thetieu, 1568, fol. D 3[a]¹⁰.

corps dont il est le chef, qui assure « la conversation commune et toute action de l'un avec l'autre [sans] rompre la liaison de société publique ».

Charles IX, avec la perspective des négociations qui s'annoncent, a donc tout intérêt, d'une manière générale, à consulter « ceux de tous les estats desqueles la republique est composee, comme de la religion, du conseil, de la justice, des magistrats, des finances, de l'art militaire ». Se passer du « conseil et de moderation politique, prise des hommes sages et bien avisez » est orgueilleux et suscite la confusion dans la république¹³⁵. Sans cette boussole, la monarchie risque de dégénérer en tyrannie, où disparaît « l'enchainement et liayson de la société publique ». Ces réalités sont à l'œuvre partout en Europe, souligne Jean de Coras. En France, les bonnes villes ne sont pas des survivances d'un passé féodal révolu, mais elles sont des rouages essentiels à l'administration de l'État :

J'adjoute qu'il y a peu de bonnes villes au royaume de France qui n'ayent lettres patentes de privileges et prerogatives à eux concedees par les roys, partie liberalement, partie contractuellement, et par capitulations. Les histoires en donnent tesmoignages d'aucunes, comme de La Rochelle, qui se retira de la puissance de l'Angloys pour se soumettre aux François, et moyenant que les habitans seroyent conservez en toutes franchises, et se garderoient eux-mesmes sans estre opprimez de garnisons, ne seroyent alienez de la couronne, et plusieurs autres articles semblables. Ceste capitulation est-elle criminelle ? Car autresfois ils avoyent esté subjects du roy, et le sont encores¹³⁶.

Capituler pour préserver ses franchises s'accorde parfaitement avec le statut de sujet d'un magistrat supérieur. Pourquoi le roi considérerait-il le maire de La Rochelle rebelle, alors que des villes comme Marseille, Arles ou Orléans ont des libertés et franchises¹³⁷? Jean de Coras rappelle aussi Théopompe se démettant d'une partie du pouvoir au profit des éphores¹³⁸. Sans citer le roi de Sparte, un *Discours sur la pacification des troubles de l'an 1567* appelle le monarque à ne pas traiter si durement les réformés, « mais benignement comme enfans, sugets justitiables, membres de la Republique, & comme parties du corps, dont le Roy est le chef »¹³⁹.

¹³⁵ [Jean de Coras], *Question politique*, op. cit., p. 3.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 17. H. G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 335.

¹³⁷ L'exemption de garnison, sa qualité de port de mer et de ville frontière fait de La Rochelle, « clé de France », une ville quasiment autonome. Sans que cette indépendance heurte l'obéissance au roi, avant les troubles religieux. H. Daussy, « Un phénomène européen ? », art. cit., p. 66.

¹³⁸ Citant Otto von Gierke, l'historien Hans Baron parle même de monarchies en tant qu'États quasi-constitutionnels, voir même de semi-républiques : « All the Calvinist thinkers down to the end of the sixteenth century interpreted the existing European monarchies as half-constitutional states or even semi-republics in which the estates were the legally appointed guardians of the laws, and every minor authority responsible to God for the defence of its special « Sparta » ». H. Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », art. cit., p. 41 ; Lydwine Scordia, « Théopompe est-il un roi tuteur de la royauté française ? » dans Colette Beaune et Henri Bresc (éd.), *Royautés imaginaires*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 33-51.

¹³⁹ Anonyme, *Discours sur la pacification des troubles*, op. cit., fol. G 2^{ro}. Une dissociation du statut de fidèle et de citoyen qui était l'attribution du traité à Michel de l'Hospital, selon certains biographes, ou en tout cas à un *Politique*.

Charles IX doit être un père exemplaire, ouvert à leurs conseils et au rôle des membres du corps sur lequel il règne. En outre, si le *Discours par Dialogue* évoquait des obligations mutuelles par capitulations qui avaient valeur générique, la *Question politique* insiste semblablement sur cette situation commune à toutes les sociétés d'Europe, notamment dans l'Empire et en Suisse :

Aussi en Allemagne il y a plusieurs villes subjectes à l'Empire qu'on appelle villes-franches, lesquelles par pactions et capitulations faictes avec les empereurs vivent en estat populaire, payant certains tributs, et assubjectis de quelques devoirs aux empereurs. [...] Toutes ses villes, ses electeurs et feudataires ont leurs charges par escript, et entretiennent par devers eux belles lettres et bien seellees, afin de ne faillir en leur devoir, et pour avoir l'œil qu'il ne s'entreprenne aucune chose sur eux. Et toutesfois ils sont subjects de l'empereur et de l'Empire, et ont capitulé avec leur seigneur¹⁴⁰.

Vivre sous un régime démocratique – en État populaire – ne signifie pas l'absence de reconnaissance à l'Empereur. Jean de Coras compare les espaces pour prouver que passer des capitulations vaut pour chacun des trois gouvernements aristotéliens, qu'on ne rencontrerait jamais dans leur forme pure, mais qui sont plutôt mélangés, proches d'une perception aristothomiste des *Mischverfassungen*¹⁴¹. Le roi de France, l'Empereur, les avoyers bernois, les bourgmestres zurichois font des promesses aux sujets et sont tenus par un serment de portée sacrée, leur intimant de conserver les « bornes de justice ». Les inférieurs peuvent alors faire les « remonstrances & humbles instances » en cas de manquement. C'est ce contrôle mutuel que renieraient les « défenseurs et fauteurs du règne de l'Antechrist », combattus par Daneau après la Saint-Barthélemy et une nouvelle révocation d'un édit de pacification, celui de Saint-Germain¹⁴².

L'argument est itératif dans la production pamphlétaire huguenote, puisque l'objectif est de revenir aux clauses généreuses de la paix de janvier 1562, d'assurer la liberté de conscience, l'exercice du culte et des places de sûreté. On le retrouve dans une *Remonstrance aux parlemens de France touchant l'observation de la paix*. C'est cette fois la paix du Fleix – qui met fin à un septième conflit en novembre 1580 – que les parlementaires du roi devraient respecter. Modérateur de la Compagnie des pasteurs, Théodore de Bèze a donné un préavis favorable à un texte que le Conseil de Genève autorise à publier en septembre 1581¹⁴³. C'est que le libelle proclame l'inviolabilité d'un accord de paix, ressortant à une capitulation impérieuse. Sans respect de cette loi fondamentale, l'État ne pourrait être rétabli sur sa base, il serait comme

¹⁴⁰ [Jean de Coras], *Question politique*, op. cit., p. 20.

¹⁴¹ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 78.

¹⁴² L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 133.

¹⁴³ Registre de la Compagnie des pasteurs, t. IV, p. 195 ; R.C 76, fol. 152, 12 septembre 1581.

enrayé. L'auteur évoque une *res publica* qui souffre alors de « l'injustice generale ou Ataxie [seulement] ostee par son contraire, qui est la Justice generale, ou bonne harmonie de l'Estat »¹⁴⁴. Cette harmonie, il revient à la justice – les parlements – de l'assurer, naturellement en appliquant les clauses de l'édit. Mais le traité intègre ces objectifs immédiats à quatre fondements de l'État dont l'interaction crée l'équilibre d'un régime public. Il s'agit de la cause efficiente, de la matérielle, de la formelle et de la cause finale. Pour ce réformé, « en tout Estat public l'efficiente c'est le souverain (un ou plusieurs, selon l'espece d'estat) qui prudemment doit regir les autres causes. La materielle sont ses sujets. La formelle son Commandement. La finale la conservation de tout le corps de l'Estat en sa droite habitude ».

On y retrouve la perception de l'État comme corps « composé du chef, qui est le Souverain, & des membres, qui sont ses sujets ». Chacun y est placé en situation convenable, reflet des inégalités naturelles, « en la place ou rang qu'il doit tenir »¹⁴⁵. Si le bras commandait la tête, si les États-Généraux avaient toutes les prérogatives, l'harmonie cesserait en effet. La base ne dirige donc pas, mais une élite conseille assurément la tête¹⁴⁶. Le texte imprimé à Genève rappelle alors les exigences évoquées précédemment, soit « entendre aussi d'un ou plusieurs particuliers, sans exception de personne : car la qualité qui concerne un tout, concerne aussi chacune de ses parties »¹⁴⁷. Cela définit ce régime idéal où le souverain, unique ou multiple, commande avec prudence pour conserver les biens de l'âme et parer à l'ataxie. La cause finale étant cette harmonie, tout souverain qui brise un édit royal ou une *Landfrieden* lèse les droits fondamentaux et les coutumes, bases des sociétés. En 1568, le *Discours au vray des conseils et moyens qu'on a tenuz pour exterminer la doctrine de l'Evangile hors ce royaume* dénonçait ainsi le Conseil royal pour menacer cet équilibre¹⁴⁸.

Ces textes révèlent des représentations d'un pouvoir plus conciliant qu'autoritaire. Les figures antiques, mythiques ou vétérotestamentaires de Lycurgue, Théopompe, Thésée, Moïse, Abraham ou Salomon sont mobilisées pour sensibiliser chaque dirigeant à ses devoirs envers Dieu et aux promesses aux sujets consignées par une législation temporelle ayant valeur contractuelle. Ces exemples servent à leur remémorer qu'ils gouvernent dans le respect des traités, sans orgueil, « dirigeans toutes leurs actions pour le proffit commun, sans aucun respect

¹⁴⁴ Anonyme, *Remonstrance, aux parlemens de France, touchant l'observation de la paix*, [Genève], [Jean Berjon?], 1581, p. 8.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 9-10. Sur ces hiérarchies graduelles, T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 76.

¹⁴⁶ H. Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus? » », art. cit., p. 120.

¹⁴⁷ Anonyme, *Remonstrance, aux parlemens de*, op. cit., p. 11-12.

¹⁴⁸ Anonyme, *Discours au vray*, op. cit.

du leur particulier »¹⁴⁹. Dans la même veine, tout ennemi de cette juridiction par contrat devient un corrupteur potentiel des régimes que Dieu intime à ces magistrats de garder. L'artifice permet de couvrir du voile de la conservation de la coutume la cause religieuse défendue. Au titre du respect des édits, des ressorts municipaux s'activent, le maire et le Conseil de La Rochelle font d'une pierre deux coups : ils préservent leurs privilèges locaux et la couronne des transgressions prétendues de leurs adversaires. Divers leviers de la constitution mixte rendent possible de leur résister¹⁵⁰. Mais les huguenots sont-ils les seuls à s'appuyer sur ces ressorts communautaires ?

La référence au régime mixte n'apparaît pas dans les seuls pamphlets sortis des presses d'imprimeurs calvinistes¹⁵¹. En 1573, *L'Estat et succez des affaires de France* de Bernard Girard du Haillan rappelle que « l'Estat de France [est] composé de trois façons de gouvernement Monarchie, Aristocratie, Democratie ». Comme historiographe au service des rois Charles IX et Henri III, l'auteur exalte certes l'autorité du monarque, qui a « toute puissance & autorité de commander ». Mais il précise que cette

grande et souveraine liberté est reglee, limitee, & bridee par bonnes loix & ordonnances, & par la multitude & diversité des officiers qui sont tant pres de sa personne, qu'establis en divers lieux de son Royaume: ne luy estant tout permis, ains seulement ce qui est juste & raisonnable, & prescrit par les ordonnances, & par l'avis de son conseil¹⁵².

Le seigneur du Haillan, que l'on ne peut soupçonner de sympathie réformée, n'hésite pas à rappeler que tout n'est pas permis au roi, qu'il est bridé par les officiers de ces organes qui « servent comme de haches, qui retranchent de leur volonté ce qui est superflu & redondant au prejudice du public ». L'historien cite les « douze pairs de France, les Conseils secrets, privé, & grand, les Parlemens, les Chambres des Comptes »¹⁵³. Il les perçoit comme la composition aristocratique de l'État de France, à laquelle s'ajoute un élément démocratique : « les Estats tenus par chacun an aux provinces, les Maireries des villes, les Eschevinages, les Consuls, les Jurades, les Capitols, & les Marguilleries des villages sont Democratiques, c'est à dire,

¹⁴⁹ [Jean de Coras], *Question politique*, op. cit., p. 26. Pour les figures bibliques, *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁰ T. Maissen, « Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft », art. cit.

¹⁵¹ Louis Dorléans, *Premier advertissement*, dans Louis Dorléans, *Premier, et second advertissements des Catholiques Anglois aux François Catholiques, & à la Noblesse qui suit à present le Roy de Navarre*, Lyon, Par Jean Pillehotte, libraire de la Sainte Union, 1590, fol 13^{vo}.

¹⁵² Bernard de Girard Du Haillan, *De L'Estat et succez des affaires de France*, Paris, Chez Pierre l'Huillier, 1573, fol. 200^{ro}-200^{vo}.

¹⁵³ *Ibid.*, fol. 200^{vo}.

populaires »¹⁵⁴. Ces honneurs et charges, divisés proportionnellement, donnent sa prospérité au royaume et ce savant mélange doit dès lors être sauvegardé par le prince¹⁵⁵.

Ces références au régime mixte n'empêchent pas ces catholiques d'accuser des officiers huguenots de tenter de briser cet équilibre. Le bourguignon Pierre de Saint-Julien ou le lyonnais Claude de Rubys estiment en effet que leurs ennemis attribuent trop de pouvoir à la composante démocratique de l'État, l'autorité des villes et provinces. À cet égard, les *Privileges, franchises et immunités octroyées par les Roys treschrestiens, aux Consuls, Eschevins, manans & habitans de la ville de Lyon, & à leur posterité* légitiment les institutions municipales lyonnaises tout en s'en prenant à des huguenots qui voudraient subvertir l'État monarchique¹⁵⁶. En 1573, Rubys rappelle l'excellence de la monarchie, qui se rapproche du

royaume celeste & divin, & est plus conforme au droict de nature [car] comme en un corps, il n'y a naturellement qu'un chef, & un esprit, aussi ne doit tout royaume ou republique bien ordonnee (n'estant que comme un corps,) avoir qu'un chef : comme nature mesme nous a enseigné par l'exemple des mouches à miel, ausquelles il semble que Dieu aye baillé cest instinct naturel que chaque ruche d'icelles a son Roy¹⁵⁷.

Or, ce docteur en droit enchaîne en postulant que les « premiers François », considérant le risque de corruption en tyrannie, « cause de la ruyne & dissipation des autres monarchies », seraient parvenus à tempérer les écarts du pouvoir d'un seul en y incorporant des brides et des lois issues des deux autres régimes :

Et partant bien records que toute vertu consiste au milieu de deux vices, & de deux extremités pechantes, l'une en l'exces & l'autre en deffaut : suivant ce que disoit Aristote, que toutes nos actions sont corrompues par le trop ou le peu : ils jugerent aussi qu'il falloit tellement establir ceste leur monarchie, que le prince qui auroit le souverain commandement en icelle, ne prist plus ou moins d'autorité & de puissance qu'il convient à un bon & vertueux prince. Et par ce que le vray moyen de parvenir à ce leur but & intention estoit de faire ledict establissement de façon que leurdict monarchie fust quasi comme un moyen entre la Democratie, & Aristocratie, participant aucunement & de l'une & de l'autre, gardant ce qui estoit de bon en icelles, & rejetant le mauvais : d'autant (comme dict Aristote) que tant plus l'estat d'un gouvernement est meslé de ce qui est de bon & louable en toutes sortes d'administration, aussi est il d'autant plus asseuré, ferme, stable, & de longue duree¹⁵⁸.

¹⁵⁴ *Ibid.*, fol. 201^{ro}.

¹⁵⁵ Sur cet univers mental encore dominé par la représentation des *respublicae mixtae*, T. Maissen, « Vers la République souveraine », art. cit., p. 5 *sqq.*

¹⁵⁶ Pierre Poisson de La Bodinière, *Traicté de la Majesté royale en France*, Paris, Jamet Mettayer, 1597.

¹⁵⁷ Claude de Rubys, *Les privileges, franchises et immunités octroyées par les Roys treschrestiens aux consuls, eschevins, manans & habitans de la ville de Lyon, & à leur posterité*, Lyon, Antoine Gryphius, 1573, p. 42. Voir également Louis Le Caron, *Responses du droict françois confirmées par Arrests des Cours souveraines de France*, Paris, Vincent Normont, 1582 ; Pierre de Saint-Julien, *De l'origine des Bourgongnons, et Antiquité des Estats de Bourgogne, deux livres. Plus Des antiquitez d'Autun, De Chalon, De Mascon, De l'Abbaye et ville de Tournus*, Paris, Nicolas Chesneau, 1581.

¹⁵⁸ C. de Rubys, *Les privileges, franchises et immunités*, op. cit., p. 42.

Claude de Rubys insiste pour que les lois informent la volonté du monarque, « par le moyen desquelles elle peust estre contenue és termes de raison ». Il ne conteste pas que la composante monarchique doive primer, mais il salue le geste de ses ancêtres qui « esleurent la monarchie sous le nom & tiltre du Roy pour leur souverain magistrat, laquelle neantmoins ils voulurent estre moderee par l'advis, conseil & remonstrance de plusieurs grans personnes de marque estans à ces fins constituees en estat & dignité »¹⁵⁹. La « souveraine liberté » est en effet littéralement passée au tamis de seigneurs, des cours de parlement qui passent les édits à « l'alambic de cest ordre & estat aristocratique ». Cela serait d'autant plus important que le roi est en charge d'affaires qui concernent toute la société et qu'il doit donc laisser ses conseils en délibérer¹⁶⁰. Au quotidien, il revient aux mairies, consulats et échevinages de faire médiation « entre les Rois ou les grans & le petit menu peuple, & pour s'opposer au nom du peuple à tous les actes desquels il estoit foulé & oppressé : au moyen dequoy ils furent appelez les protecteurs & defenseurs de la liberté ». Élu échevin dans les années 1580, Rubys fait des officiers municipaux des tribuns et éphores pour « le regime, manient & administration des faicts & affaires communs des villes & communautéz »¹⁶¹, des « vrais peres & protecteurs [dont la] cure des faicts & affaires politiques & communs » est vitale au royaume¹⁶².

Or, son éloge d'une France « composee & meslee des trois sortes de gouvernement sus mentionnees » n'en fait pas moins de Claude de Rubys un opposant déclaré des huguenots. La suite du commentaire critique et développé de chacune des phrases de la confirmation des privilèges est en effet aussi un violent réquisitoire contre les réformés, à qui Rubys refuse l'échevinage. Selon le juriste, l'impétrant au Conseil municipal doit colliger cinq qualités pour être élu : la vertu de profession, de naissance, de mœurs, de capacité et, la plus importante, de religion. Les terriers et maîtres des métiers, chargés de l'élection, doivent donc prendre garde

de ne recevoir telles gens au manient des affaires publics, non plus que ceux qui à visage decouvert se sont demembrez de l'eglise de Dieu, & ont delaissé la vraye religion pour courir apres ceux qui se sont forgez à leur poste des nouvelles sectes & estranges religions¹⁶³.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 43. L'auteur utilise peut-être l'exagération du pouvoir des éphores comme sous-entendu au développement de Calvin à cet effet dans l'*Institution de la religion chrétienne*, où le réformé les compare aux gardiens de la liberté du peuple. Cité par W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 187. Pour une véritable biographie de ce livre central, Bruce Gordon, *John Calvin's « Institutes of the Christian religion ». A biography*, Princeton, University Press, 2016.

¹⁶⁰ C. de Rubys, *Les privileges, franchises et immunitéz*, op. cit., p. 48 ; Yves Congar, « Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet », *Revue historique de droit français et étranger*, 1958, vol. 35, p. 210-259 ; O. Christin, « Communauté, conscience, confession », art. cit., p. 19 ; O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 141.

¹⁶¹ Sur cette langue politique partagée et l'apparition de la référence aux éphores lacédémoniens autant qu'aux démarques athéniens, Y. Krumenacker, « La démocratie chez Calvin et ses héritiers », art. cit.

¹⁶² C. de Rubys, *Les privileges, franchises et immunitéz*, op. cit., p. 44.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 51.

Daté de 1573, le texte fait directement écho à l'instauration de l'échevinage réformé de 1562, au Conseil mixte qui a suivi et à sa disparition lors des massacres d'août 1572, célébrés par Claude de Rubys. Pourquoi donc cette véhémence, alors que l'auteur partage les représentations des textes précédents ? La raison est à trouver dans sa conviction que les huguenots déséquibleraient la répartition du pouvoir, qu'ils briseraient l'harmonie entre membres du corps de la république en privilégiant ceux qui n'ont pas le droit d'imposer des normes, de définir des règles, d'établir qui s'intègre ou non à l'État¹⁶⁴. Rubys affirme ainsi que, chez les Grecs, les éphores disposaient de trop de prérogatives, que les premiers Français rétablirent la balance au profit du roi. C'est ce dosage savant et proportionné que détruiraient les huguenots en donnant trop de compétences aux Conseils des bonnes villes. Selon lui, ils renversent la pyramide et sèment la confusion dans la république idéale, qu'elle soit spirituelle ou temporelle.

Rebellés au prétexte de religion, « conspirateurs & factionnaires [prenant] en apparence un mesme manteau, qui estoit la reformation de la religion », Claude de Rubys pense que les calvinistes de Lyon n'ont pas pris le pouvoir pour sauvegarder les privilèges locaux confirmés par le roi, mais pour les étendre au seul bénéfice de l'indépendance et de la favorisation des évangéliques, « prenant la plus grande, la meilleur, & plus saine partie pour son tout »¹⁶⁵. En outre, selon lui, en souhaitant absolument combattre l'autorité du pape dans l'Église et en y effaçant toute hiérarchie, les réformés promeuvent, même sans le vouloir, la démocratie dans l'Église d'une telle manière qu'ils aiguissent l'orgueil du « petit menu peuple » dans les affaires séculières. Moins qu'une tentative délibérée de « ceux de la nouvelle opinion » d'introduire la démocratie dans l'Église et dans l'État, l'extension des libertés des villes découlerait d'une tendance à laisser tout le monde décider, de « reformer la religion selon leurs folles fantasies ». Leur propension à s'émanciper de leurs seigneurs naturels expliquerait presque mécaniquement les deux objectifs du parti huguenot, sa noblesse voulant prendre la couronne et les bourgeois espérant établir l'indépendance des villes devenues cantons :

d'une part l'Admiral & ceux d'entre la noblesse qui l'ont suivy, lesquels tendoyent à se faire Rois eux mesmes, & diviser ce royaume entr'eux : les autres estoyent les bourgeois d'aucunes villes frontieres de ce royaume, lesquels encores que pour se prevaloir de la grandeur de ces autres ils faignissent avoir intelligence avec eux, tendoyent neantmoins à une fin toute diverse, qui estoit de se cantonner comme ont faict ceux de Geneve. Mesmes nos consistoriaux de Lyon ne peuvent nier que leurs desseins ne se tendissent à cest effect, & que desja ils ne cuidassent estre les magnifiques seigneurs & Sindiques de ceste ville, ainsi que les sercrettes & particulieres intelligences qu'ils avoyent avec ceux de Geneve & leurs alliez en ont peu faire foy : comme aussi

¹⁶⁴ T. Nicklas, « La redistribution du pouvoir entre Églises et États », art. cit., p. 89.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 37.

faisoient les propos hautains & superbes que lon a veu sortir de leurs infames bouches, & jusques à dire qu'ils estoient du bois d'où l'on faisoit les Rois¹⁶⁶.

Les représentants du parti huguenot doivent donc éloigner ces insinuations et définir qui défendra l'État public et la vraie religion pour conserver l'équilibre menacé par les Guise tenant prétendument le roi captif.

b. L'autorité des autorités

Catholiques et protestants s'accordent sur la représentation d'une société idéale reposant sur les trois piliers du gouvernement droit, des lois et des magistrats¹⁶⁷. Ces convictions valent pour les régimes séculiers autant que pour les manifestations visibles de l'Église, qui peuvent souffrir une certaine plasticité en fonction des contextes dans lesquelles elles sont dressées. Or, en cas de menace, qui rétablit la balance ? Peut-on prendre activement l'initiative sans contrevenir à la volonté de Dieu, dont les voies sont impénétrables¹⁶⁸?

Des membres de l'État peuvent s'employer à garantir des capitulations en vertu de la conservation du régime public. La défense de la foi n'est alors qu'indirecte et recouvre ces affaires séculières, puisque Dieu commande d'endurer patiemment l'impiété, pas de la réduire par coercition¹⁶⁹. Sur une ligne de crête, faisant face à des stratégies discursives qui leur prêtent des tendances à la rébellion, plusieurs théologiens réformés détaillent par conséquent leur relation à un État intégré dans un ordre temporel toujours sacralisé, étant donné que Dieu en est le Créateur. Il s'agit donc de mettre des bornes et de donner des nuances à la possession commune des clés de l'Église, d'explicitier ce qu'est une religion dans la sphère publique, sous la protection du magistrat local.

Une défense accidentelle des régimes idéaux

Un chrétien ne peut résister activement à un pouvoir impie : les Écritures le lui commandent. Or, peut-on dissocier une prise d'armes pour le service de Dieu et la conservation des sociétés temporelles, de leurs lois et coutumes ? Peut-on recouvrir habilement la défense des intérêts de l'Église réformée et l'édification des communautés du voile de la préservation de l'État royal par la noblesse huguenote ? C'est à formuler cette fragile dissociation que s'emploie le *Traité de l'Antéchrist* de Lambert Daneau. Le huguenot clarifie comment la

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶⁷ O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 286.

¹⁶⁸ T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 107.

¹⁶⁹ D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », art. cit., p. 11-12.

protection de la société religieuse ne saurait être active, mais qu'elle peut être indirectement poursuivie par la sauvegarde des capitulations et des lois fondamentales de la société séculière. La question que se pose celui qui est alors pasteur à Genève et à Vandœuvres est de savoir si les fidèles « qui font profession de l'Évangile [peuvent] entreprendre & faire guerre aux Papistes pour exterminer l'Antechrist & sa doctrine »¹⁷⁰. Comment légitimer le caractère hybride des armées conduites par Louis de Condé et Gaspard de Coligny ? Les deux seigneurs sont décrits comme préservateurs de ce double serment des chefs¹⁷¹. S'ils tiennent leurs promesses aux sujets et se défendent activement de ceux qui menacent l'équilibre, ils contribuent obliquement à garantir le régime idéal de l'Église¹⁷².

Pour cette dernière, en rappelant le combat contre la Réforme radicale, Daneau reconnaît que « l'usage des armes matérielles » est en principe proscrit par l'Évangile. Or, l'institution divine des magistrats pose une exception à cette règle : il est « certain qu'il n'est pas défendu d'user des armes, principalement aux personnes à ce autorisées telles que sont les Magistrats, comme cela appert évidemment Romain 13. v. 4 »¹⁷³. Cela ne va pas sans condition, car le magistrat ne doit pas porter les armes pour promouvoir activement la religion, mais uniquement pour conserver son office contre les perturbateurs d'un ordre temporel voulu de Dieu. Dans le canevas séculier de ceux qui possèdent une fonction publique, les princes chrétiens punissent ceux qui refusent radicalement la société d'ici-bas. Contre les catholiques, la réponse de Daneau est plus subtile, puisqu'il couvre l'avancement du pur Évangile de la préservation de l'équilibre terrestre, la Parole ne pouvant pas être plantée autrement que par la prédication.

En niant que l'Église n'est pas strictement spirituelle et en faisant des États de la papauté des protagonistes temporels, les ecclésiastiques romains perturbent la société dans un sens analogue que les anabaptistes, mais selon d'autres modalités. Plutôt que le refus draconien du monde, ils altèrent la nature double du monde chrétien, séparé entre le règne des puissances et le royaume céleste. Porter les armes pour le service de Dieu est inique, vu que « le royaume de Christ [est] de nature vraiment spirituelle en soy, il use aussi d'armes spirituelles pour se maintenir, telles que sont la parole de Dieu, l'efficace de l'esprit, & la lumière de la vérité »¹⁷⁴. Le magistrat civil veille donc à ce que les consistoires – manifestations humaines et imparfaites de l'Église dans le monde – enseignent les croyants par la prédication et les sacrements. Cette

¹⁷⁰ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 190.

¹⁷¹ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 88.

¹⁷² T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 107.

¹⁷³ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 190 ; F. Lessay, « Éthique protestante et éthos démocratique », art. cit.

¹⁷⁴ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 291.

nature spirituelle ne s'accorde pas avec l'extension de la doctrine en prenant « le glaive, qu'on appelle materiel ou charnel pour defendre la doctrine & religion de Christ contre les Papaux ». Or, le second cas de figure rend légitime une résistance active, puisque les « papistes » menacent cette balance idéale : les « Royaumes politiques & terriens, ont esté constituez & regardent proprement à la commodité de ceste vie : il faut aussi qu'ils soyent conservez par armes charnelles & mondaines, ce que Dieu ne permet pas seulement, ains le commande bien souvent ». Dieu ayant créé les régimes séculiers, un prince qui les défend et les conserve se montre agréable à Dieu et contribue à son règne, tout en combattant pour une cause ancrée dans les affaires de ce monde.

Daneau distingue les deux règnes sans jamais nier qu'ils collaborent¹⁷⁵. Il ne dit pas que ses adversaires ne reconnaissent pas ces deux natures, mais qu'elles interfèrent plus qu'elles ne communiquent¹⁷⁶. Pour prouver que les huguenots ne promeuvent pas l'Évangile par armes, il sépare les causes principales des causes accidentelles. Comme cause principale, la défense et l'exportation de la doctrine par la coercition physique sont illicites. Or, Daneau remarque que les luttes en Allemagne, en Écosse, en Flandres, en France « où les guerres pour la Religion ou ont esté ou durent encores »¹⁷⁷, portent moins sur la doctrine du Christ que sur la conservation des lois publiques, des édits, de l'État traditionnel. Elles s'enracinent dans le monde d'ici-bas et la perpétuation des États ordonnés par Dieu, et la défense de l'Église n'étant plus la cause principale.

Rendue légitime, la guerre active sert à corriger des communautés temporelles, voire des Églises visibles qui errent et lèsent des « pactions [et] loix publiques auparavant accordees & promulguees par le consentement desdits peuples pour le bien repos & tranquillité du pays »¹⁷⁸. La protection des coutumes recouvre accidentellement celle de la vraie foi, d'où l'importance de présenter toute rébellion apparente comme une préservation d'édits et de privilèges, d'évoquer les pacifications et autres *Landfrieden* que les ennemis ne respecteraient pas :

Mais quand on a d'ailleurs des justes occasions de guerre contre les ennemis de la foy Chrestienne : comme pour exemple, si ou les Papistes, ou les Turcs avoyent violé le droit ou la foy publique : lors la defense & tuition de la religion Chrestienne estant conjointe par accident avec la defense du droit public : on peut dire qu'une telle guerre [...] n'est pas causee ni fondee sur ce qu'ils sont contraires à nostre religion, mais plustost sur ce qu'ils sont perturbateurs de la paix & tranquillité publique. Et pourtant c'est à bon droit qu'on prend lors les armes contre ceux qui sont alienez de la vraie foy, non pas en tant qu'ils sont ou heretiques, ou Idolatres, ou

¹⁷⁵ Sur les deux règnes et leur dissociation contribuant à une réhabilitation conditionnelle du glaive temporel, « Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », art. cit., p. 6-7.

¹⁷⁶ W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 185.

¹⁷⁷ L. Daneau, *Traité de l'antechrist*, op. cit., p. 191.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 195.

Papistes : mais en tant qu'ils sont infracteurs, seditieux, & ennemis manifestes des loix & des droits ou coustumes publiques¹⁷⁹.

Daneau sépare défense de la religion et préservation du droit, mais aussi de la foi publique¹⁸⁰. Par cette notion, il distingue les communautés de fidèles en tant que manifestations de l'Église invisible de Dieu, pour sa part sur un autre plan restant mystérieux aux hommes. Ce n'est pas comme hérétiques que les catholiques sont combattus, mais comme des rebelles qui nient la double nature : l'accusation se retourne contre ceux qui la formulent à l'encontre des huguenots. Dans le *Dialogue auquel sont traitees plusieurs choses avenues aux Lutheriens & Huguenots*, la première partie du *Reveille matin des François*, les Suisses sont ainsi critiqués pour avoir soutenu ceux qui violent le droit et la foi publique. L'auteur fait référence à la levée de mercenaires suisses par le roi, en 1567. En intervenant en France, les cantons catholiques contribuent à la subversion du royaume par les Guise :

au lieu de six milles Suysses armez, les Seigneurs des Liges en eussent envoyé six des plus sages & paisibles au Roy & à son conseil, pour faire entendre qu'à tout evenement en telles guerres civiles, il vaut mieux armer le parti obeissant, que le seditieux & rebelle, Que celuy est obeissant, qui se contente des bons Edicts de son Roy : que les Huguenots (hors la conscience) luy rendoient tous devoirs de sujets¹⁸¹.

Les Suisses, en tant que magistrats, feraient mieux de rappeler leurs devoirs aux officiers publics de leur allié français, en lui prouvant « qu'il valoit donc mieux conserver le tout, qu'en ruiner une grande partie. Que les Republiques des Suysses & celles d'Allemagne (quoy qu'il y ait mesme diversité de religions qu'en France) ne laissoient pas de prosperer, & estre bien fort paisibles »¹⁸². L'auteur du *Dialogue* veut ainsi que les Suisses témoignent qu'une coexistence temporaire est possible si les deux natures n'interfèrent pas. Le magistrat séculier a autorité pour avertir un pair qui brise cet équilibre. En qualité de protectrices d'une patrie ordonnée de Dieu, les autorités laïques voient leur rôle étendu et réévalué. En l'absence de véritable soutien politique et avec l'éloignement des grands centres comme Genève et les villes protestantes, les théologiens réformés, engagés dans une œuvre de construction ecclésiastique inédite, ont tout intérêt à détailler les missions des autorités qui remplacent le clergé romain et qui constituent ce « greffon politique » où chaque communauté dressée pourra subsister¹⁸³.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹⁸⁰ Sur le droit positif et les libertés de la coutume de la nation comme motifs de défense, davantage que la loi naturelle, cf. H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 295.

¹⁸¹ Premier dialogue, dans N. Barnaud?, *Le reveille-matin des Francois*, op. cit., p. 21.

¹⁸² *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁸³ T. Maissen, « Reformation und christliche Politik ? », art. cit., p. 30.

L'ecclésiologie réformée, si elle est attentive à la juste traduction de la responsabilité des croyants dans la recherche du salut, n'épouse pas les contours parfois schématiques, simplistes et caricaturaux des catholiques qui postulent que la contestation de la hiérarchie effacerait toute structure au sein des Églises de France. Presbytérien et synodal, puisque les consistoires et synodes sont les nouvelles courroies de transmission entre Dieu et les fidèles, le système est certes éloigné du modèle romain, mais il reste calqué sur les représentations inégalitaires de la société d'ordres. Si le gouvernement direct de l'Église par la communauté des fidèles est une option peu considérée par les principaux théologiens, ils n'en sont pas moins tenus de donner des clés quant à l'administration des Églises dans un contexte d'hostilité et de dispersion. Comment gérer une paroisse avec autonomie tout en conservant l'homogénéité, l'unité de croyance¹⁸⁴? Le renforcement des puissances laïques par les calvinistes doit prévenir ces forces centrifuges et les audaces qui pourraient découler de l'interprétation de la retraduction des relations entre Églises éparses¹⁸⁵.

La possession commune des clés de l'Église n'empêche pas d'y répartir des fonctions¹⁸⁶. L'égalité est donc plutôt théorique car, dans les faits, les plus éclairés dépendent de la loi de Dieu et dominant¹⁸⁷. Tout en forgeant une nouvelle grammaire ecclésiastique et un type d'administration bien particulier, les théologiens réformés postulent une distribution inégale des dons et grâces au sein des communautés locales. Dans cette architecture inédite, le rôle des dignités et celui du magistrat civil est un enjeu essentiel, puisqu'il fait directement écho aux surinterprétations des réformés radicaux et aux insinuations des catholiques. Ces attaques favorisent la description d'une structure, rigide sur certains points et souple sur d'autre, qui cherche davantage à pondérer les qualités des gouvernements aristotéliens plutôt que de se réclamer sans nuances de l'un ou de l'autre de ces derniers.

Le Brief sommaire de la religion chrestienne et la confession d'Anne du Bourg insistent sur la participation mutuelle aux grâces de Jésus Christ, mais aussi sur l'« ordre établi de Dieu pour assembler les siens en un corps d'Eglise, afin qu'il soit loué & glorifié de nous d'un commun accord »¹⁸⁸. À n'en pas douter, l'opposition à la papauté mène à une différence

¹⁸⁴ Olivier Fatio, « Calvinisme », *DHS*. « Calvin ne fait aucune concession à la notion de contrat social ou de souveraineté populaire et encore moins de démocratie directe : si le peuple agit c'est par l'intermédiaire de magistrats ; mais jamais une action directe n'est envisagée ». L. Arénilla, « Le calvinisme et le droit de résistance à l'État », art. cit., p. 364 ; T. Maissen, « Thomas Erastus und der Erastianismus », art. cit., p. 200.

¹⁸⁵ W. Reinhard, « Qu'est-ce que la culture politique européenne ? », art. cit.

¹⁸⁶ T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 102.

¹⁸⁷ T. Maissen, « Devenir une république aux temps des monarchies », art. cit., p. 101-127.

¹⁸⁸ La phrase se trouve sur un schéma représentant deux mains, qui ouvre un *Brief sommaire de la Religion Chrestienne, diversifiée en trois sortes*, dans Matthieu Virelle, *La religion chrestienne, déclarée par dialogue, et distinguée en trois livres, dont la substance & liaison se trouvera ès pages suivantes la preface. Ensemble un brief sommaire & conference d'icelle avec toutes les autres religions*, [Genève], Eustache Vignon, 1586, p. 195-209.

d'interprétation sur l'exercice de l'autorité dans l'Église et l'identité de ceux qui ont « puissance de lier et deslier, excommunier et absoudre ». L'auteur anonyme de la confession d'Anne du Bourg fait par exemple dire au magistrat condamné que cette puissance n'est pas donnée « à un homme ou deux, ou à aucuns particulièrement, ains à toute l'Eglise, c'est à dire, à tous les fideles & croyans en Jesus Christ : & non point pour destruire, demolir, ou gaster, ains pour edifier ou avancer le tout ».

Ce postulat est certes fondamental, mais il reste théorique. La censure et la discipline ne sont pas prononcées par l'ensemble des croyants, qui conserve tout de même des formes de discussion et conversation commune¹⁸⁹. Si tous les membres sont égaux devant Jésus-Christ, ce caractère égalitaire a cours dans l'Église invisible et les dirigeants des consistoires collaborent avec les laïcs pour décider des peines¹⁹⁰. Dans l'Église visible, pour établir si les fidèles sont habilités à participer à la Cène en vertu de leur discipline, des juges doivent être désignés. C'est dans ce sens que la question de la représentation et du consentement prolonge la réflexion sur les gouvernements et les nuances apportées au sens que revêt la démocratie. Cette dernière suscite les craintes des théoriciens pour se rapprocher d'une ignorance – qu'ils pensent inséparable de la multitude – incompatible avec la perfection de la foi. La confession de foi d'Anne du Bourg l'affirme par un paradoxe fondamental. En l'absence du Seigneur, la censure

ne doit point & ne peult estre donnee à l'appetit, ou au vouloir d'aucuns particulièrement, ains par le consentement de toute l'Eglise ou au moins de la plus grande, meilleure & plus saine partie d'icelle, congregee & assemblee au nom de Jesus Christ¹⁹¹.

Immédiatement après avoir évoqué le consentement de toute l'Église, l'auteur envisage la possibilité que des représentants se chargent de la censure et de la discipline au nom du reste de leur communauté. La mention de la meilleure, plus grande et saine partie active l'idéal du gouvernement partagé de l'Église, d'un régime où les éclairés conduisent, où la majorité acquiesce sans heurts. Le consentement ne suppose donc pas l'exercice direct du pouvoir autrement que par une ratification de décisions déjà prises par les représentants. La

Sur la main gauche, le ministre de l'Évangile indique que la religion chrétienne « est une doctrine celeste, qui enseigne le vray moyen pour parvenir à la vie eternelle ». Et qu'elle se schématise en cinq points représentés par les cinq doigts : Dieu, l'homme, Jésus-Christ, la foi et le ministère. Sur la paume de la main droite, Virelle indique que les sacrements sont comme des signes ou des « sceaux ordonnez de Dieu pour estre adjoustez à la Predication de la Parolle », pour participer des grâces de Jésus-Christ. Il indique qu'ils sont au nombre de deux, le baptême et la Cène, alors que les cinq doigts de la main indiquent les points à noter quant à la célébration de cette dernière : les signes, les choses signifiées, la convenance, la participation et la préparation. Voir annexes fig. 31.

¹⁸⁹ M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 300.

¹⁹⁰ T. Maissen, « Thomas Erastus und der Erastianismus », art. cit., p. 190 sq.

¹⁹¹ Anonyme, *La vraye histoire de la fausse procedure*, op. cit., p. 92.

collaboration entre *major* et *sanior pars* est certes repensée, mais elle favorise la partie jugée la plus saine.

Si l'intervention des fidèles peut être envisagée, c'est parce que le consistoire est une « république spirituelle et celeste »¹⁹². C'est à cette seule condition que le gouvernement populaire dans l'Église peut être projeté, car les âmes seraient alors éclairées par le Saint-Esprit. À cet égard, les réformés contestent Rome pour ne pas considérer que ce gouvernement spirituel a aussi une composante aristocratique et démocratique. En outre, si le gouvernement ecclésiastique se rapproche de la démocratie, il s'agit bien d'un type de gouvernement qui n'est pas strictement populaire, mais qui pondère plutôt des éléments de l'aristocratie et de la démocratie¹⁹³. La majorité des théologiens, « attestant que la pensée démocratique [leur] était tout à fait étrangère » dans son acception contemporaine¹⁹⁴, la mentionnent dans l'idée que l'Église est une démocratie *de jure*, une aristocratie *de facto* et une monarchie si l'on considère que Dieu en est le seul Seigneur. Leur description est celle d'un gouvernement mitigé, mâtiné du conseil des plus capables, à une forme hybride d'aristocratie où le peuple consent à des actes déjà pris par ceux qu'il a élus¹⁹⁵.

Pierre Viret donne un bon aperçu de cette représentation nuancée de la démocratie. L'*Instruction chrestienne* mentionne l'élection des plus capables qui, par cette désignation, changent de statut et sortent de leur égalité initiale. L'élection de ces maîtres dans l'Église locale est double, puisque les deux sens du mot indiquent la sélection par Dieu qui extrait de la condition ordinaire et la nomination par d'autres hommes¹⁹⁶. Distingués par le Créateur après que les fidèles les aient élus, les anciens n'en réfèrent qu'à la loi, un peu à la manière des syndics et conseillers des villes libres étant davantage des seigneurs dépendant de la souveraineté de l'État que de la volonté de leurs combourgeois. Dans le onzième dialogue, qui détaille le *credo* établi par le Symbole des Apôtres, Philippe énumère les articles de la foi réformée à Nathanaël. Il fait valoir les marques de la fausse et de la vraie Église, « leur regime & discipline »¹⁹⁷.

Nathanaël rappelle que l'Église universelle est une « communion & communauté des saints » s'approchant de la communauté d'une ville franche, bien que seul « Dieu gouverne

¹⁹² Cité par Paul W. Robert « The Politics of Piety : Pierre Viret, William Farel, and the Genevan Consistory as an Early Test-Case for an Unifying Theme in Viret's Theology » dans Peter Opitz (éd.) *The Myth of the Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 178.

¹⁹³ Raphaël Barat, « Comment choisir ceux qui sont idoines ? Rituels électoraux et vote auriculaire dans le Conseil général de la République de Genève (fin du XVII^e siècle) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2010, n° 20, p. 181-196.

¹⁹⁴ Jacques Ellul, « Les sources chrétiennes de la démocratie », art. cit., p. 87.

¹⁹⁵ W. Nippel, « Bürgerideal und Oligarchie », art. cit., p. 6-7.

¹⁹⁶ O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 75.

¹⁹⁷ P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 213^{vo}.

son Eglise par son saint Esprit ». La précision doit renforcer ce que démontrait un sous-chapitre précédent : si Dieu a donné puissance à toute son Église, les bons et les mauvais sont mélangés dans les Églises éparses. Or, Viret rappelait que, si un homme devait affronter un procès lui faisant risquer l'excommunication en l'excluant de la Cène, il ne faut pas que l'entier de la communauté soit assemblé et « qu'un chacun dise son opinion »¹⁹⁸. La « communion des saints » déclare donc certes « l'union qui est entre les fideles [...] ainsi qu'en une ville, en une republique, & en un corps, il y a une communauté, & une communion entre les habitants, & les citoyens, & membres »¹⁹⁹. La Cène permet de témoigner que ces combourgeois du Christ participent de ses biens et de son corps. Or, le chef de l'Église ne communiquerait pas ses dons et grâces équitablement aux membres de la communauté. Certains sont triés sur le volet et ont la vocation de prononcer ces peines pour le compte d'un troupeau où les structures sont bien définies. Philippe appuie cette distribution dans un passage central, où le corps de la communion est perçu comme parfait, mais inégalitaire :

tous ceux de l'Eglise communiquans au Chef, & l'un avec l'autre, en reçoivent chacun sa part, comme les membres ont part à ce que le chef leur communique, par l'ame qui est respandue partout le corps, laquelle donne vie a tous les membres d'iceluy. Ceste communion fait aussi que les fideles qui en sont, ont le soin & la cure les uns des autres, comme les membres d'un mesme corps, & qu'ils distribuent & dispensent les uns envers les autres, les dons & graces qu'ils ont receuës de Dieu. Car comme Dieu n'a pas fait un corps d'un seul membre, & n'a pas donné a un chacun des membres un mesme office, & n'en a point mis en tout le corps qui puisse faire tous les offices des autres, mais a donné a chacun le sien a part : aussi en ceste communion, il a divisé ses graces a chacun, comme il luy a semblé bon & proufitable pour l'edification de son Eglise, & pour sa gloire. Il ne les a point toutes donnees a un, ou a deux, & n'y a nul qui se puisse vanter de les avoir toutes receuës : mais chacun en ha a sa mesure afin que celuy qui en ha plus, ne se glorifie contre celuy qui en ha moins : & que celuy qui en a moins, ne porte pareillement envie a celuy qui en ha plus, ains que tous ensemble s'accordent, communiquans leurs dons & graces ensemble, aidans les uns aux autres, & se supportans l'un l'autre. N. Quand ceci se fera ainsi, je croy qu'il y aura un beau thresor des dons de Dieu en l'Eglise, & que le corps d'icelle sera fort bien proportionné en tous ses membres²⁰⁰.

Pierre Viret rend parfaitement compte de sa perception du régime idéal de la république céleste et de ses manifestations terrestres devant s'en approcher pour que le corps de l'Église reste proportionné. Aucun membre ne peut prétendre colliger toutes les grâces ainsi que le fait le pape : seuls les anciens cumulent la sagesse en additionnant leurs dons et en échangeant pour maintenir la discipline. Dans les lois extérieures adoptées par les communautés, la discipline et la censure sont prononcées par ces quelques-uns. Leur intelligence conjointe est suffisante pour

¹⁹⁸ *Ibid.*, fol. 216^{vo}. Les débats se fondent, indique Thomas Maissen, dans l'interprétation variable donné au passage de la Bible postulant, dans l'Évangile selon Matthieu 18,18, que tout ce que les hommes lieront sur la terre sera lié dans le ciel, et inversement. T. Maissen, « Thomas Erastus und der Erastianismus », art. cit., p. 198 *sq.*

¹⁹⁹ P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 216^{ro}.

²⁰⁰ *Ibid.*, fol. 216^{ro}.

se passer du jugement de tous : il « suffit d'avoir le Senat & le Conseil ordonné d'icelle, qui ha la charge de ceste discipline, comme les officiers qui ont la charge d'exécuter au nom d'une seigneurie ou d'une republique, les choses appartenantes a leur office. Et si besoin est, la cause peut estre rapportee & declaree a tout le reste de l'Eglise, en laquelle la chose se fera, pour la ratifier & approuver »²⁰¹.

Le théologien révèle sa bonne connaissance de la règle du *Quod omnes tangit*, imposant qu'ainsi « qu'en la Republique civile, ce qui est fait par ceux qui en ont la charge, est approuvé & confirmé de tous ». Dans l'Eglise visible, ce qui est fait selon la Parole est ratifié par la communauté, mais des magistrats spirituels présentent préalablement les affaires aux autres. La majorité du corps proportionné ne fait pas autre chose que consentir à la décision prise par ceux que Dieu a mieux dotés de ses grâces. L'analogie entre une république aristocratique-démocratique a ainsi cours pour dénier au pape son rôle de chef, car l'Eglise obéit à un seul monarque céleste et les Eglises éparses reconnaissent leur « Senat [et] Conseil ordonné de l'Eglise ». Les consistoires locaux ne subissent pas l'accusation d'usurper le royaume et s'affairent à veiller à la discipline avec le concours de plusieurs

Pasteurs & Ministres de l'Eglise, avec les autres bons personnages du peuple, qui sont élus légitimement, pour veiller sur les mœurs & les scandales de l'Eglise, & pour entretenir discipline en icelle, ainsi que les Conseillers & les Magistrats sont élus en la republique, pour conserver & entretenir justice en icelle, & pour garder la paix & l'union des citoyens. Ce sont ceux que l'Ecriture appelle Prestres, qui signifient autant que Anciens, & Senateurs, à cause qu'ils ont un tel office en l'Eglise que les Senateurs, & les gouverneurs & conseillers en la republique, excepté qu'il y a difference en l'administration & au regime des uns & des autres : car l'un est civil & temporel, & ha le glaive materiel, pour s'entretenir & defendre : l'autre est Ecclesiastique & spirituel, & ha pour sa conservation, le glaive de l'Esprit, qui est la parole de Dieu²⁰².

Tout en rappelant l'importance de ne pas interférer avec le glaive spirituel, Viret envisage l'existence et la prééminence des magistrats dans les deux sphères. S'il compare l'Eglise à une démocratie dans les descriptions qu'il livre aux fidèles, il s'en faut de beaucoup pour prôner son établissement dans les affaires temporelles. Le Vaudois souligne en effet la « difference qui est mise entre la police civile & l'Ecclesiastique », que cette « police & administration de l'Eglise [...] regarde totalement au royaume spirituel de Jesus, non pas aux royaumes mondains ». Les chrétiens ne peuvent pour leur part contester la double nature du monde sans

²⁰¹ *Ibid.*, fol. 216^{vo}. En 1949, un article de l'historien John McNeill insiste sur cette forme représentative et ce qu'il désigne comme un conservatisme face à un projet démocratique dans les premières années de l'Eglise réformée française, lui opposant le système des synodes et des colloques plutôt que des consistoires et des congrégations. John T. McNeill, « The Democratic Element in Calvin's Thought », art. cit., p. 168.

²⁰² P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 216^{vo}. P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 148 sqq.

la renier²⁰³. C'est uniquement en prenant cette précaution que l'Église peut être décrite en tant que démocratie, ainsi que Viret le formule dans le cinquième dialogue de *l'Exposition de l'oraison de nostre Seigneur Jésus Christ*.

Le personnage de Zacharie y détaille le royaume de Dieu, dont les fidèles espèrent que le règne adviendra. Il donne la définition des mots de royaume et de république. Par règne, il désigne « une Republique administree & gouvernee par un Roy, selon les loix & la police requise en tel cas ». La république recouvre la notion générique d'État, d'une *res publica*, la « communauté de peuple avec les choses qui luy appartiennent, conduite par regime legitime ». Ce dernier peut être une monarchie, une aristocratie, une démocratie ou un mélange des trois. Zacharie se place ainsi dans la lignée de la dichotomie entre ville et cité, soulignant qu'un royaume ne consiste pas en un pays, ses villes, ses territoires ou ses frontières, mais bien en des « peuples qui sont sous la charge du Roy, & au Roy qui en ha la charge & la conduite »²⁰⁴. La dialectique qui lie dirigeants et dirigés sous leur Créateur qualifie ces sociétés, et le roi est tenu d'« aviser a la maniere & a la forme du regime, & du gouvernement, & de la seigneurie qu'il ha sur le peuple ».

Pour ce qui est du royaume céleste, il n'y a pas lieu de discuter : omniscient, Dieu règne absolument, sans compromis. Pour l'Église visible, en attendant l'avènement de ce règne parfait, les Églises éparses doivent être dirigées de la moins mauvaise des manières en songeant à « la nature de l'homme [...] tant aveugle & tant ignorant de sa nature [de] toutes ses affections tant corrompues, qu'il ne se scauroit conduire & gouverner soy-mesme, ne s'entretenir avec son semblable, & conserver la paix requise en la societe & conservation humaine »²⁰⁵. Cette réalité préside au refus d'octroyer toutes les responsabilités disciplinaires à un seul homme, puisque seule la conjonction des dons et grâces diversement répartis permet de déceler une portion de la volonté du Seigneur. Ainsi la *sanior pars* dévoile et applique « certaines regles », ces « loix qu'il [Dieu] a donnees a tous peuples, tant pour moderer ceux qui gouvernoyent, que ceux qui estoyent gouvernez par iceux ».

L'administration de ces hommes mortels n'est que provisoire, alors que les lois de l'Église restent : la Parole de Dieu est l'unique guide. Comme il faut régir ces innombrables Églises sous la loi, il est logique que plusieurs « pasteurs soyent prins d'entre les hommes mesmes, & qu'ils sont sujets eux-mesmes a celle mesme corruption, a laquelle tous les autres

²⁰³ P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale, op. cit.*, fol. 218^{vo}. « Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », art. cit., p. 3.

²⁰⁴ P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale, op. cit.*, fol. 283^{ro}-283^{vo}.

²⁰⁵ *Ibid.*, fol. 283^{vo}.

hommes sont sujets ». Le contrôle fraternel s'exerce prioritairement par ces hommes eux-mêmes soumis à la discipline du monarque spirituel. Cet exercice de l'autorité à plusieurs collige les capacités tournées vers la connaissance des Écritures dirigeant chaque paroisse « selon les loix, & selon l'ordre que Dieu a donné aux hommes, alors il y a vray royaume & seigneurie & republique : s'il est autrement, si au lieu des loix & de raison & de justice, il n'y a que volonté, force & violence effrenee, c'est n'est pas un royaume ni une republique, mais une vraye tyrannie ». Cela est d'autant plus important que l'Église s'est répandue universellement par la « parole de Dieu & en l'Évangile de Jésus Christ, qui luy est donné pour ses loix », sa Parole qu'il a laissée aux hommes pour diriger leur vie.

L'Église a donc une nature monarchique, mais tant que le Jugement dernier ne sera pas venu, elle a un « gouvernement commun & general »²⁰⁶. Sa nature est également composite. Dans cette architecture, le rôle de ceux qui ont les dons est essentiel, et c'est cette grâce que reconnaît leur élection par leurs pairs²⁰⁷. Si la papauté a commis un acte de tyrannie, c'est pour avoir estimé, de sa propre autorité et sans consultation des Écritures, que la monarchie des hommes est semblable à celle de Dieu et inversement. Cette proportion n'est connue que du Créateur : l'équilibre relève du mystère et le maintien de la hiérarchie ou de l'infailibilité du pape heurte la loi qui retient tout l'édifice ecclésiastique.

Cette accusation de création de lois imaginaires, contraires à la législation de Dieu, se retrouve dans un autre emblème des *Vrais pourtraits des hommes illustres*. Un tonneau encerclé par des lois solides incarne l'Église, qui se détraque dès que la Parole n'est plus observée dans toute sa portée. Cette métaphore vaut autant pour les lois spirituelles que celles des hommes, à qui l'épître aux Romains prescrit de conserver l'État public de ceux qui le menacent²⁰⁸. Pierre Viret refuse ainsi que l'on puisse calquer la représentation d'une Église strictement hiérarchisée pour un régime que seul Dieu connaît, dont il livre des bribes par sa Parole. Les consistoires sont alors ces entités, certes faillibles, mais portées sur cette loi qui régit tout et doit être prononcée par des individus pour s'incarner et se répandre :

[il] ne suffit pas d'avoir des loix en un royaume, s'il n'y a un bon Roy, & de bons magistrats pour les mettre en pratique : aussi ce seroit peu de cas que nous eussions l'Évangile & les saintes Escritures seulement comme des loix escrites ou prononcees de bouche, si Jesus Christ luy-mesme ne les mettoit en pratique, & s'il ne leur donnoit vertu & efficace par son saint Esprit. Car ainsi que les loix ne sont que lettre morte, si le Magistrat ne leur donne vie en les faisant valoir, & en leur baillant l'autorité qui leur appartient, aussi est-ce de l'Évangile & de l'Escriture sainte²⁰⁹.

²⁰⁶ *Ibid.*, fol. 284^{ro}.

²⁰⁷ *Ibid.*, fol. 284^{vo}.

²⁰⁸ T. de Bèze, *Les vrais pourtraits des hommes illustres*, op. cit., p. 253 et annexes fig. 21.

²⁰⁹ P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 284^{vo}.

Le garde-fou consistorial

Les anciens et pasteurs formant les consistoires ont la charge de l'expansion de la Parole en France, de la mise en pratique des lois disciplinaires dans chaque localité de la chrétienté où agissent ces « clercs collectifs »²¹⁰. Leur fonction est essentielle à la conservation des proportions, surtout en tenant compte de l'éloignement de la Compagnie des pasteurs de Genève, qui tente de coordonner l'évangélisation du royaume à distance. D'un point de vue plus symbolique, ces créations sont la composante aristocratique chargée d'apaiser les craintes vis-à-vis de la multitude ignorante qui, en ayant le pouvoir, troublerait l'unité de l'Église. Ces corps intermédiaires rendent possible la communication directe entre le Seigneur unique et le *vulgum pecus* des fidèles²¹¹. Ceux qui font parler les Écritures ne dépendent pas de ceux qui les ont désignés lorsque l'Église a été dressée et ils forment souvent l'élite politique locale, présente dans les institutions municipales²¹².

Comment les théologiens perçoivent-ils ces consistoires et, surtout, la relation entre ces tribunaux, le reste des fidèles et l'autorité civile ? Quant à cette dernière, Pierre Viret souligne que les consistoires sont inoffensifs, car attachés à l'édification spirituelle. Au contraire des papistes, qui font « de ce royaume & de l'Eglise de Jesus [...] un royaume mondain & charnel [par] leurs loix, leurs status, & leur police », à rebours des anabaptistes voulant créer la communauté de biens sur terre, les synodes et les presbytères ne confondent rien et ne s'inspirent pas « du regime des Payens & de leur maniere de faire, que de l'exemple de Jesus Christ & de ses Apostres, & de l'imitation de l'Eglise ancienne »²¹³. Viret insiste beaucoup sur cette dissociation des deux régimes, pour pallier l'allégation de « convertir le regime civil en un regime spirituel, & confondre la republique civile & la police d'icelle, avec l'Eglise de Jesus Christ, & la discipline d'icelle ». Il prétend que les calvinistes sont seuls à trouver la voie médiane qui pondère les gouvernements, conformément aux Écritures témoignant que Jésus est

venu pour dresser un royaume spirituel, non pas charnel, & pour bailler loix & ordonnances pour le regime d'iceluy : ce neantmoins il n'est point venu pour abolir sous l'ombre d'iceluy, les seigneuries temporelles, & l'ordre qu'il a trouvé au monde, ordonné de Dieu, & necessaire a la

²¹⁰ P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 10 ; T. Wanegffelen, « Un cléricalisme réformé », art. cit.

²¹¹ À ce titre, la distinction entre choses terriennes et choses célestes est essentielle, dans la lignée de l'*Institution* de Calvin, qui s'attache aussi à séparer les deux domaines. Cité par F. Dermange, « Calvin, aux origines de la démocratie ? », art. cit., p. 355.

²¹² J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit. ; F. Elsener, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips », art. cit., p. 84.

²¹³ P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 288^{ro}. L'expression de Jérusalem charnelle apparaît chez un pamphlétaire du nom de Fonsselet, du reste pour attaquer la Genève de Calvin, cité par Alain Dufour, « Le mythe de Genève au temps de Calvin », art. cit., p. 92.

vie humaine, & a la conservation du genre humain, cependant que le monde durera : mais il l'a approuvé²¹⁴.

Les « ordres & estats politiques » sont théologiquement légitimés. Le message évangélique n'aurait d'influence néfaste sur aucune des polices de l'Europe. Surtout, puisque le régime des États et celui de l'Église n'interfèrent pas, des définitions audacieuses sur la démocratie de l'Église de Dieu sont possibles. Viret n'hésite pas à le faire, mais y ajoute invariablement l'institution consistoriale pour mélanger le gouvernement populaire d'éléments aristocratiques.

Le vingtième dialogue de *l'Instruction*, dans sa version de 1564, donne l'un des meilleurs aperçus de cette représentation de l'*Ecclesia*. Les personnages de Matthieu et Pierre y traitent de la discipline et des censures, soulignant que la police de l'Église n'est pas comparable à une monarchie ou une seigneurie temporelle dans laquelle des princes auraient toute puissance. L'égalité des chrétiens et la corruption rendent cette réalité impossible, ce qui stimule la description de la communion en tant que communauté sainte et franche. Or, si les fidèles ne désignaient pas ceux qui les contrôleront, une composante de la maison divine manquerait. Le Vaudois l'exprime en mettant en scène l'effroi de Matthieu, inquiet du risque de confusion dans l'Église « s'il n'y a point de certain chef [et qu'un] chacun y voudra estre maistre, & aussi grand l'un que l'autre ». Son professeur, Pierre, réduit ces craintes. L'Église a Jésus comme chef et, surtout,

combien que la puissance & l'autorité soit donnée à toute la communauté des fideles, comme elle est entre les mains du peuple en l'estat populaire, lequel on a anciennement appelé Democratie : toutesfois cela n'empesche point, que l'Eglise d'un commun accord n'eslise certains personnages de tout le corps de ceste sainte communauté, qui ayent charge speciale, d'exercer, d'administrer les offices publiques qui sont ordonnez de Dieu en icelle, comme il se fait en une ville franche, en laquelle les elections des offices publiques se font par les bourgeois & les citoyens d'icelle, qui sont tous d'une mesme communauté²¹⁵.

Convaincu par la réponse limpide de Pierre, Matthieu saisit que « la puissance & autorité de tout le regime & gouvernement de l'Eglise, est donnée en general à toute l'Eglise, & que pour ceste cause il appartient à icelle, d'eslire selon la parole de Dieu ceux qu'elle cognoist les plus capables, pour y exercer les offices publiques, & ausquels Dieu aura plus distribué de ses dons pour les executer fidelement ». Le système presbytérien synodal est donc moins démocratique qu'électif, les modalités précises de la désignation restant d'ailleurs floues.

²¹⁴ P. Viret, *Instruction Chrestienne & somme generale*, op. cit., fol. 288^{vo}.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 86. P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 148. Une autre occurrence du fait que la « forme du gouvernement [de l'Église] estoit presque semblable à une Democratie » chez François Bourgoing, *L'histoire ecclesiastique, proposant l'entière et vraye forme de l'Eglise de Jesus Christ*, Genève, Artus Chauvin, 1562, p. 698.

La crainte de la tyrannie est au moins aussi prégnante que celle de l'ignorance et de l'anarchie. Il est toutefois évident que Viret ne saurait tolérer un régime ecclésiastique monarchique dans l'Église terrestre, où c'est la relation entre la composante aristocratique et démocratique qui est à traiter et qui peut susciter des conflits avec des Églises dressées. L'aristocratie et la démocratie semblent en effet mieux s'accorder à la peccabilité humaine, mais leur dégénérescence en confusion doit être évitée en expliquant aux fidèles quelles sont les limites de leurs interventions, aux dignitaires quelles sont leurs tâches pour ne tomber ni en ochlocratie, ni en oligarchie. Seule l'application de la loi par les responsables des consistoires éloigne ainsi ces corruptions, tout en renforçant l'obéissance aux puissances terrestres, en vertu des Écritures et tant que les consciences sont libres. Les consistoires sont donc un garde-fou pour écarter la confusion qui découlerait d'un gouvernement directement exercé par les fidèles, mais aussi un gage présenté aux princes afin de leur assurer que les Églises réformées respectent les dignités, « à fin qu'il n'y ait aucun des membres d'icelle, soyent-ils, ou les Ministres d'icelle, ou les Magistrats, ou le menu peuple, qui entreprenne rien en ce regime & gouvernement spirituel de leur propre autorité, ains qu'un chacun se contente en iceluy de la charge qui luy sera commise par vocation & election legitime ». La dialectique entre Église universelle et Églises particulières, que l'on retrouve dans le *Traité de l'Eglise*, s'assortit de ces développements sur la typologie des gouvernements pour faire de l'Église une hybridation parfaite vivant sous la loi du Seigneur²¹⁶. La discipline étant du ressort du glaive spirituel, elle devrait être indépendante des enjeux mondains.

Si l'Église appartient aux fidèles, les théologiens réformés insistent pour qu'ils désignent immédiatement le consistoire qui administrera en leur nom. Dans cette désignation, si le rôle de Rome disparaît, celui de l'autorité publique peut se substituer à l'élection par les fidèles²¹⁷. Ceux-ci doivent en effet se réapproprier l'Église après sa capture par le clergé romain et doivent être respectés, leur foi étant « fondée sur ceste pierre angulaire, qui est Christ », leur conscience devenant « comme les pierres vives, qui sont entassees & cimentees sur icelle, pour l'accomplissement du bastiment de l'Eglise du Seigneur »²¹⁸. La ratification des élections ou des peines spirituelles prononcées semble néanmoins être un minimum acceptable et suffisant²¹⁹.

²¹⁶ Sur cette hybridation, également présente chez Jean Morély, P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 127.

²¹⁷ Sur la « très forte implication des municipalités dans la réussite matérielle, financière, culturelle et sociale de la prédication », cf. S. Simiz, « Une « révolution » de la prédication catholique en ville ? », art. cit., p. 46.

²¹⁸ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 138.

²¹⁹ J. Garriçon-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 110.

Pour Wolfgang Musculus, en tant que *minus*, le ministre sert le magistrat. Seul lieutenant de Dieu sur terre²²⁰, le pouvoir public gère les biens de salut et en a le monopole conditionnel pour réaliser l'union spirituelle avec le concours des pasteurs²²¹. L'autorité laïque a donc un capital religieux, puisque la séparation des deux sphères ne signifie pas la dissociation nette des champs religieux et politiques, selon le théologien de Berne. Musculus affirme ainsi que le magistrat civil a le droit de désigner le clergé, comme Berne l'a fait en s'appuyant sur le droit de collation pour installer des prédicateurs dans des paroisses extérieures à sa zone d'exercice du pouvoir. En France, le culte de fief et les droits seigneuriaux peuvent aussi avoir leur impact sur l'installation et la protection de pasteurs par des laïcs, sans souscrire inconditionnellement au modèle bernois de mise sous tutelle promu par Musculus²²².

L'ingérence du magistrat dans le processus de désignation du nouveau clergé s'accorde donc à l'ecclésiologie réformée postulant la possession commune des clés²²³. La *Confession de la foy* de Théodore de Bèze souligne ainsi le rôle du magistrat dans l'établissement d'un consistoire dès le début du chapitre sur l'Église. Sa description de la communion des saints est certes analogue à la communauté franche, mais comme Viret, de Bèze rappelle que cela « n'empesche point que les charges & estats des fideles ne soyent divers ». Si Dieu gouverne son Église par son esprit, il y

distribue ses dons & graces diversement, ainsi, quand, & a qui bon luy semble, pour l'entretenement de tout le corps de l'Eglise, en laquelle il veut que toutes choses, soyent faites par bon ordre & police. A Dieu ne plaise donc que nous veuillons tenir tous les membres de l'Eglise pour egaux en leurs charges & offices, & par ce moyen amener une confusion en la maison de Dieu. Car au contraire, l'un des principaux differens que nous ayons avec nos adversaires, c'est que nous ne requérons que la police ecclesiastique soit restablie selon la Parole de Dieu [...] a considerer meurement ce qui est expedient de retenir ou de changer pour l'edification de l'Eglise. Car en matiere de police, chacun scait assez que toutes choses ne sont convenables en tout temps, ni en tous lieux [...] combien que voyans la negligence de plusieurs [...] force a esté a aucuns Princes & Seigneuries, ayant cognu les desordres, d'y pourveoir en particulier, ainsi qu'on le voit. Mais ce nonobstant il n'est question que d'emplir les aureilles des Princes, que nous sommes seditieux & heretiques, & que nous ne tenons rien des Conciles & ordonnances de l'Eglise²²⁴.

Trois éléments se dégagent de cet important passage de la *Confession de la foy*. Premièrement, le réformateur ne postule pas une égalité pratique entre membres de l'Église,

²²⁰ T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 105.

²²¹ P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », art. cit.

²²² Sur le culte de fief, voir Yves Krumenacker, « Les nobles, protecteurs du peuple protestant en France (1598-1685) » dans Ariane Boltanski et Franck Mercier (éd.), *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIII^e-XVII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 195-208. ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 26 sqq.

²²³ La définition d'un droit ecclésiastique indépendant du droit canon rend nécessaire, chez Zwingli et Bullinger, la collaboration avec le pouvoir séculier pour organiser l'Église, mais aussi les tribunaux spirituels. Cf. René Pahud de Mortanges, « Droit ecclésiastique », *DHS*.

²²⁴ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 151-153.

qui causerait une confusion se rapprochant de la forme dégradée de la *politeia* aristotélicienne. Deuxièmement, les réformés ambitionneraient de rétablir un régime qui peut varier avec le temps et selon les lieux. Troisièmement, ce sont des dignitaires séculiers qui ont constaté le désordre et ont réformé l'Église de concert avec les évangéliques, qui ne sont pas rebelles. Le magistrat civil a donc un rôle prépondérant dans le rééquilibrage de la maison de Dieu. Théodore de Bèze considère que ces princes sont les « principaux membres de l'Eglise ordonnez de Dieu, voire mesmes par dessus tous les autres en leur estat »²²⁵.

Certes, si la communauté est dressée en l'absence de princes chrétiens, ou si ces derniers ne remplissent pas leur devoir, « il faut que les pasteurs qui veillent sur les troupeaux, regardent a ce qui sera necessaire pour l'Eglise [...] en telle sorte que le tout se face sans ambition ni desordre ». Au contraire, si le « souverain Magistrat est Chrestien », les fidèles auraient tort de se passer de son appui. De Bèze affirme ainsi que c'est « par son autorité que telles assembles se doyvent congreger »²²⁶, que les pasteurs sont tenus de collaborer avec les seigneurs séculiers. Chez lui non plus, la dissociation des deux natures ne signifie pas l'absence de coopération, même s'il nuance le modèle de Musculus, qui confine à l'amalgame des autorités ecclésiastiques et civiles²²⁷.

Le théologien de Berne ne dit pas le contraire du modérateur des pasteurs genevois : en cas d'absence de magistrat chrétien, le ministre s'assure que « le peuple elise des personnes sages craignans Dieu [...] par le soin & vigilance desquels la discipline » est assurée. Or, il y a une exception, au cas où les communautés dressées « sont pourveues de Princes & Magistrats Chrestiens, qui sont aussi membres du corps de l'Eglise, & lesquels servans à nostre Seigneur Jesus Christ, mesmes en l'exercice de leur estats & offices, corrigent & chastient par punition legitimes & equitables les meurs corrompues »²²⁸. Selon Musculus, la présence d'une autorité civile réformée excuse de se passer de l'élection nécessaire à un établissement dans un contexte hostile. S'il y a bien élection, elle ne survient qu'une fois et est ensuite remplacée par la désignation du clergé par le magistrat, qui présente cela au peuple pour ratification.

Les divergences entre calvinistes et zwingliens, qui conduisent notamment Thomas Éraсте à faire primer l'État sur l'Église, sont connues²²⁹. Dans notre cas, elles découlent du projet entrepris par les uns et les autres : Musculus écrit dans un contexte où la Réforme est

²²⁵ *Ibid.*, p. 238.

²²⁶ *Ibid.*, p. 166.

²²⁷ T. Maissen, « Thomas Erastus und der Erastianismus », art. cit., p. 196 ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 112.

²²⁸ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 244.

²²⁹ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 83 sqq.

solidement implantée à Berne, alors que de Bèze doit souvent recourir à une élection directe par les fidèles de France, pour y planter la foi sans soutien. C'est pour cette raison qu'il rappelle que le consistoire a une juridiction qui « ne gist és choses terriennes & temporelles, mais du tout en ce qui concerne la conscience, de sorte qu'elle est entierement distincte de l'office du magistrat civil »²³⁰. L'enjeu est de rassurer l'autorité de l'innocuité du projet qu'il détaille dans les trois versions de la *Confession*, mais aussi de cultiver de bonnes relations pour établir les nouvelles structures ecclésiastiques.

Certes, il peut être du ressort du commun des fidèles, de ceux « qui ont la marque des Chrestiens, c'est a dire la foi », de planter l'Église. Peu importe la taille de l'assemblée, une Église est considérée comme telle dès que ses deux marques s'y retrouvent : « en quelque lieu que la Parole de Dieu soit purement annoncee, les Sacremens purement administrez, avec la police ecclesiastique dressee conformement a la sainte & pure doctrine, là nous recognoissons l'Eglise de Dieu, en quelque lieu que ce soit, & quelque petit nombre, ou petite apparence qu'il y ait selon les hommes »²³¹. Outre les sacrements et à la prédication comme marques, de Bèze insiste aussi sur la conformité du régime ecclésiastique à la Parole. Son objectif est bien de souligner qu'il est « nécessaire de user de distinction de paroisses & dioceses, pour garder quelque ordre », tout en lui conservant une certaine souplesse en fonction des contextes où la communauté s'établit²³². Mettre l'accent sur la régularité de ces structures doit permettre de remédier à des conséquences pratiques inattendues, qui découleraient des réflexions sur la démocratie dans l'Église spirituelle.

Si l'ensemble du chapitre sur l'Église énumère les éléments de son administration droite, c'est bien pour renforcer l'office de ceux que les fidèles auront initialement certes désignés pour les conduire, mais aussi pour rappeler qu'ils ne dépendent plus de la volonté des électeurs²³³. En outre, de Bèze souligne que les membres élus s'assemblent à part pour « policer l'Eglise » selon des « loix politiques » qui sont élastiques et adaptables. En intégrant les prescriptions pour « policer » dans les lois extérieures et non comme marques, les structures sont bien définies, sans toutefois leur octroyer trop de rigidité : « les ordonnances canoniques concernantes la façon & maniere de faire, est toute exterieure, selon les circonstances des lieux, des temps, & des personnes : a raison de quoy elles ne peuvent estre ni universelles, ni

²³⁰ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 211.

²³¹ *Ibid.*, p. 157.

²³² *Ibid.*, p. 162.

²³³ E. Campi, « Jean Calvin et l'unité de l'Église », art. cit. ; Simon Buttica et Christian Grosse (éd.), *Unité et diversité des Réformes. Du XVI^e siècle à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 2018.

perpetuelles sans exception »²³⁴. De Bèze coupe court à une interprétation trop littérale du régime ecclésiastique et du rôle des fidèles dans la prononciation de la censure. Dans la même veine, il désigne quatre gouvernements spéciaux dans l'Église, qui prennent le relai dès que l'assemblée des fidèles l'a dressée²³⁵.

Ces quatre dignités participent du « devoir & autorité des principaux membres » qui dominant les autres. Jean Calvin et les ordonnances ecclésiastiques de Genève reconnaissent quatre ministères : les pasteurs, les docteurs, les diacres et les anciens. La *Confession de la foy* adjoint certes aux ministres de la Parole et aux diacres les anciens, chargés du « regime spirituel, qui est la police & discipline ecclesiastique ». Or, l'importance accordée au magistrat se révèle dans le fait que le quatrième gouvernement spécial n'est pas celui des docteurs, mais des magistrats civils qui « ont esgard tant aux affaires publiques de ceste vie, qu'a maintenir generalmente la tranquillité de toute l'Eglise, avec puissance de glaive »²³⁶. Cela prouve que la relation entre les anciens, titulaires du troisième gouvernement ecclésiastique, et les magistrats laïcs est centrale. Le consistoire est l'interlocuteur privilégié de l'autorité pour garder les chrétiens dans l'orthodoxie²³⁷. Si le troupeau des fidèles a activement établi ces offices spéciaux, notamment en désignant les anciens, détailler ces quatre dignités sous-entend le rôle passif que joue le reste des croyants dès qu'elles sont installées²³⁸. Les autres membres n'ont par la suite qu'un droit de consentement, suivant la « coustume des Apostres, qui estoit de choisir pour conduire les affaires, celui qui estoit le plus propre [...] la puissance duquel ne s'estendoit plus outre, ne plus longtemps que portoit le consentement de l'assemblée »²³⁹.

Cette ratification par les fidèles est certes symboliquement importante, puisqu'un ministre n'est pas légitime sans ce consentement de l'Église. C'est lui qui octroie au pasteur, souligne Innocent Gentillet, sa « legitime vocation » par la reconnaissance de sa capacité à assurer la transmission de doctrine et l'entrée « en la succession des anciens pasteurs & prestres ». Le huguenot estime que la « provision de tous benefices » ne peut intervenir que par « legitime election, en laquelle soit consideree la maturité d'aage, gravité de moeurs, & literature de celui qu'on eslit, & où tous aians voix elective soient ouis, sur peine de nullité de l'election »²⁴⁰. La

²³⁴ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 180-181. « Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », art. cit., p. 2.

²³⁵ Sur la différence entre Église dressée, qui possède un ministre et celle, plantée, qui possède parfois un consistoire mais pas de ministre installé, cf. J. Garriçon-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 63 sqq. Les contemporains ne font cependant pas de différences entre ces deux types.

²³⁶ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 191.

²³⁷ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 80.

²³⁸ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 210.

²³⁹ *Ibid.*, p. 203.

²⁴⁰ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 166.

communauté ne doit donc pas être exclue du processus, mais elle accepte tacitement la « legitime election, faite avec l'invocation du nom de Dieu ». Cette ratification silencieuse atteste des capacités d'un candidat

examiné & trouvé cappable [...] lequel estant esleu, doit porter les marques des anciens pasteurs, qui sont de prescher purement la parole de Dieu au peuple, lui administrer les Sacremens, maintenir bonne discipline, visiter & consoler les malades, comme font les pasteurs des Evangeliques²⁴¹.

La présence de l'assemblée est passive, mais centrale pour le rituel auquel elle participe. Innocent Gentillet la lie à l'importance de mesurer la vertu de l'impétrant à une charge spéciale :

La presence du peuple est donc requise à ordonner un prestre, afin que chacun sçache & soit assuré qu'on eslit celui au degré presbyteral, qui est le plus excellent d'entre le peuple, le plus docte, le plus saint, & le plus eminent de toute vertu, & que le peuple lui rendant tesmoignage, il ne demeure aucun scrupule ny occasion de retracter l'election²⁴².

Par cette présentation publique, l'élection ne peut plus être contestée. Elle est aussi un rappel aux gouverneurs spéciaux du risque de perdre leur office s'ils perdent de vue l'intérêt de la communauté. Or, de Bèze laisse transparaître son appréhension de la volonté vicieuse de la multitude, considérée comme sujette à l'errance et aux fantaisies découlant de la loi imposée par ceux qui seraient en majorité numérique. Cet ascendant pourrait conduire au choix du mauvais candidat. Au préalable, il est par conséquent normal que les anciens présélectionnent et cooptent les candidats. L'assentiment du troupeau scelle dès lors un projet de reproduction sociale, dont le résultat est généralement connu d'avance²⁴³ :

Bien est vray que selon les lieux, & la condition des peuples, il est bien requis que le Senat ecclesiastique regarde en premier lieu a choisir les plus propres pour en advertir la multitude, dont la pluspart souvent est ignorante & mal-advisée²⁴⁴.

Wolfgang Musculus renforce l'assise des dignitaires pour cette même raison, sans jamais exclure la nécessité d'un assentiment public : « les choses desquelles le ministere est public, & d'avantage qui concernent en general tout le peuple [...] à cause de la religion [ne peuvent se] parfaire sans [son] sceu & consentement »²⁴⁵. Ces élections sont donc le seul « moyen legitime de vocation ecclesiastique en l'Eglise chrestienne »²⁴⁶, mais leur préparation est méticuleusement orientée pour s'assurer que les « gens idoines » accéderont aux charges.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 167.

²⁴² *Ibid.*, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 168.

²⁴³ O. Christin, « À quoi sert de voter », art. cit., p. 23.

²⁴⁴ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 217 sq.

²⁴⁵ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 237.

²⁴⁶ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 216.

Il le montre en donnant un aperçu des modalités d'élection dans les Églises de Berne. Musculus mentionne ceux qui regrettent qu'elles « n'eslisent pas toutesfois les ministres par l'entremise du peuple, mais reçoivent ceux que le magistrat leur presente ». Il concède que l'élection directe par le peuple est une coutume ancienne et louable, mais ajoute qu'elle pose trop de difficultés pratiques. Contrairement aux Églises primitives, les fidèles sont aujourd'hui trop nombreux : « le peuple fidele n'estoit point en si grand nombre, qu'on ne peut bien sans aucun tumulte ou confusion, aux assemblees publiques eslire un ministre par la voix commune de tous ». La nécessité du temps et les circonstances rendent impossible « de remettre du premier coup par toutes les Eglises, la forme de l'election & ordonnance ancienne ». Le « Prince ou Magistrat fidele » a alors toute latitude pour présenter le candidat à la communauté, dont l'accord tacite vaut l'élection des temps apostoliques²⁴⁷.

Le réfugié lorrain cite la république de Berne, où le sénat demande aux ministres de choisir un candidat : « au cas qu'il soit suffisant l'election qu'on a fait de luy est confirmee par le senat ordinaire, si c'est pour l'envoyer à quelque Eglise des champs »²⁴⁸. Pour un ministre de la ville, c'est le « plus grand senat » qui est assemblé. Les opinions du Grand Conseil sont recueillies « par l'elevation des mains, pour confermer ou rejeter celui qui aura esté esleu. Ainsi l'election se fait bien par les Ministres, mais la confirmation en appartient au Senat ». La pratique semble suffire, puisque le consentement s'exprime par le biais des officiers publics, qui introduisent ensuite le nouveau pasteur, « lequel en l'assemblee publique recommande le ministre esleu, au peuple qui est la present, avec grande prieres a Dieu, qu'il luy plaise d'assister à son ministere ».

Le troisième et le quatrième gouvernement spécial de l'Église qu'évoque Théodore de Bèze – les anciens et les magistrats civils – sont ainsi ces corps intermédiaires incontournables pour conserver l'ordre et la succession de doctrine par des ministres élus selon des modalités enracinées dans les représentations inégalitaires d'alors. Les consistoires deviennent une preuve tangible contre l'effacement des distinctions sociales, afin de ne pas prêter le flanc à l'accusation de sédition et de radicalisme²⁴⁹. Ils sont « l'autorité de Dieu, qui use en cela de l'Eglise comme d'un organe & instrument, par lequel il parle »²⁵⁰, tout en respectant la justice des hommes dans sa traduction locale et coutumière. C'est donc avec le concours de cette

²⁴⁷ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 238 sq. ; M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 301.

²⁴⁸ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 239.

²⁴⁹ Y. Krumenacker, « L'Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande, traité religieux ou politique ? », art. cit., p. 46,

²⁵⁰ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 234. John T. McNeill, « The Democratic Element in Calvin's Thought », art. cit., p. 166.

persona ficta que tout officier séculier converse pour rétablir la police ecclésiastique selon la Parole :

il faut bien & diligemment noter que telle autorité n'appartient jamais a un homme seul, si Dieu n'a voulu besongner extraordinairement, ains a tout le Senat ecclesiastique. Quartement, qu'elle n'est pas baillee a tous ceux qui s'appelleront Eglise, mais au vray Senat ecclesiastique, legitiment & canoniquement eleu, comme nous avons dit, pour conduire les affaires de l'Eglise²⁵¹.

La première partie de cet extrait est dirigée contre le pape. La seconde est néanmoins destinée à des partisans de la Réforme qui refuseraient de donner aux dignitaires politiques et ecclésiastiques tout leur poids symbolique²⁵², leur « droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines »²⁵³. Traiter du rôle de l'autorité dans le rétablissement de la religion publique doit donc aussi parer au piège d'un débat interne faisant risquer la dispersion et la confusion²⁵⁴.

Religion publique et magistrat

En pourvoyant au rétablissement du pur service de Dieu, le magistrat est tenu de prévenir la dispersion en laissant les consistoires réduire les scandales dans la religion publique. Si Wolfgang Musculus place le chapitre sur l'autorité civile à la fin des *Lieux communs*, c'est pour ce rôle éminent de collaboration avec les sénats ecclésiastiques et parce que le théologien est incapable d'admettre une neutralité de l'État. Ceux qui voudraient retirer à l'autorité son engagement dans « la cognoissance du fait de religion » ou qui limiteraient le culte à la sphère privée sont accusés de faire obstacle à un office du magistrat devant « donner ordre que la paix publique s'entretienne, quelque chose que les uns croient, & les autres ne croient pas »²⁵⁵.

Pour Musculus comme pour Viret, laisser coexister les deux confessions pour trancher à terme vaut mieux que de laisser chacun croire ce qu'il veut, au risque d'une croissance de l'athéisme. Toute république doit donc, affirme le Lorrain, reposer sur un culte public le plus homogène possible : « nulle police d'aucune chose publique ne pouvoit estre dressee & conduite heureusement sans l'observance estroite de la pieté & religion ». Pour assurer son salut, chaque homme doit pouvoir célébrer la vraie foi et l'État doit pourvoir à cela : il ne peut rester en retrait et laisser les uns croire en laissant les autres dans l'erreur. Cette situation conduit

²⁵¹ T. de Bèze, *Confession de la foy*, op. cit., p. 235 O. Christin, « À quoi sert de voter », art. cit. ; O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 85.

²⁵² T. Nicklas, « La redistribution du pouvoir entre Églises et États », art. cit., p. 89.

²⁵³ M. Luther, « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs », op. cit.

²⁵⁴ Dans l'édition latine de sa *Confession* de 1560, de Bèze mentionne le terme d'ochlocratie, soulignent P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 98-99.

²⁵⁵ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 758.

l'auteur à exiger l'implication des autorités laïques dans le fait religieux, pour les mobiliser en faveur de la collaboration harmonieuse entre glaive spirituel et matériel. En 1559, lorsque se consomme la rupture entre Berne et les pasteurs de Lausanne regroupés autour de Viret, c'est cette tutelle de l'État sur la discipline qui semble léser cette proportionnalité, jugent les pasteurs proches de la pensée de Calvin.

Il n'en reste pas moins que Théodore de Bèze, qui accompagne Pierre Viret à Genève et y prend la tête de la nouvelle Académie, a donné au magistrat un rôle essentiel en lui octroyant le quatrième gouvernement spécial de l'Église. Tout en nuancant le modèle zwinglien, la vocation sainte des magistrats est partagée par ces réformés²⁵⁶. C'est elle qui préside au refus de la neutralité spirituelle du magistrat, Danièle Tosato-Rigo décrivant par exemple un « ministère ecclésiastique de l'État » en Suisse et Hubert Bost un « protestantisme magistériel » dans les Églises de France²⁵⁷. Le paradoxe du protestantisme réformé est donc de rehausser le rôle de l'autorité civile dans les affaires de foi, tout en lui défendant de s'impliquer trop avant, au risque de briser l'équilibre. Cette recherche de la juste balance explique le lien complexe entre le calvinisme et la sécularisation du politique. En interrogeant la légitimité du pouvoir religieux et en plaçant l'autorité dans les Écritures, cette doctrine désacralise l'autorité religieuse et politique²⁵⁸. Or, parallèlement, le magistrat laïc est aussi perçu comme le « pivot d'un ordre politique voulu par Dieu »²⁵⁹.

L'effacement du magistère romain joue dans ce paradoxe d'une spiritualisation du temporel allant de pair avec la dissociation des champs religieux et politiques²⁶⁰. En confiant à l'État la charge de l'Église, avec des différences de modalités entre zwingliens et calvinistes²⁶¹, ces derniers contribuent, en sacralisant le magistrat et en sanctifiant la communauté temporelle, « à enraciner l'autorité d'un magistrat qui s'est inséré – au nom de l'Évangile – dans un vide référentiel laissé par la disparition de l'Église catholique »²⁶². Wolfgang Musculus, quand il compare le magistrat à un père qui instruit les enfants, lui prescrit d'agir sur la piété publique

²⁵⁶ T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 105 *sqq.*

²⁵⁷ D. Tosato-Rigo, « Magistrat chrétien et absolutisme républicain », art. cit., p. 138 ; Hubert Bost, « Protestantisme et démocratie », *Conférence à l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France* (version électronique).

²⁵⁸ J.-P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, op. cit., p. 72 ; J.-P. Willaime, « Protestantisme et démocratie », art. cit., p. 28.

²⁵⁹ O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 77.

²⁶⁰ J.-P. Willaime, « Du protestantisme comme objet sociologique », art. cit., p. 176.

²⁶¹ Sur ces divergences entre ces modèles disciplinaires, Calvin reprenant le modèle bâlois de Johannes Oecolampade avec un consistoire plus autonome que le modèle zurichois auquel se réfère Musculus, cf. Martin Sallmann, « Zwinglianisme », *DHS* ; T. Maissen, « Thomas Erastus und der Erastianismus », art. cit., p. 196 *sq.*

²⁶² D. Tosato-Rigo, « Magistrat chrétien et absolutisme républicain », art. cit., p. 144 ; T.A. Brady, « Göttliche Republiken », art. cit., p. 109-136.

en y réduisant les sources de division. Il se place ainsi dans le camp de « ceux-la qui enseignent que le soin de la religion publique n'appartient point simplement & aucunement au Magistrat, mais sur tout & principalement »²⁶³. Le théologien ne dit pas que l'autorité légifère en toute impunité sur la religion, mais qu'elle dispose des compétences les plus étendues afin d'entretenir la ferveur, tant que ses ordonnances sont conformes à la Parole. Au même titre qu'un pasteur, le titulaire de la justice humaine agit en accord avec la loi divine, disposant de

la superiorité, la puissance, l'autorité de faire des loix, & entierement toute la police & gouvernement aux choses profanes, mais aussi aux sacrees. En verité, c'est une erreur trespernicieux entre tous, par lesquels plusieurs ne font autre estime, & n'ont autre opinion du Magistrat Chrestien que d'une seigneurie profane, de laquelle il ne faille recognoistre & advouër la puissance que pour le regard des choses profanes tant seulement²⁶⁴.

Chaque magistrat régit une seigneurie sacrée. Tout en étant tenus de dresser des communautés plus autonomes en l'absence d'un soutien aussi résolu qu'à Berne, les huguenots partagent cette représentation. C'est sur la question de savoir où placer le curseur de la tutelle des magistrats que portent les débats. Musculus le mentionne en notant qu'il répond autant aux catholiques qu'à ceux qui, à l'interne, regrettent que

toute l'Eglise en general ne soit pourueë entierement d'aucune autorité & qu'on defere moins a tout le corps, qu'à certains membres separez, ou bien a des hommes particuliers. Et toutesfois il ne se peut faire que toute l'Eglise ensemble exerce ceste charge universelle. Partant il est necessaire qu'en l'Eglise aussi bien qu'en la jurisdiction civile, outre ce corps universel de l'Eglise, certaines personnes soyent esleues & deleguees par l'Eglise, & confermees par son autorité, lesquelles manient ceste charge, en laquelle toute l'Eglise les a une fois establi²⁶⁵.

La délégation d'autorité par le corps est ici semblable à celle qu'évoquent Théodore de Bèze et Pierre Viret, attachés à souligner le rôle des officiers spéciaux au sein de la communauté des fidèles. Pour Musculus, les lois civiles et ecclésiastiques communiquent par le biais du magistrat, « car il n'y a rien en luy qui soit profane, veu que c'est le peuple saint au Seigneur de Dieu ». Membre principal de ce dernier, l'autorité est la barrière nécessaire à un gouvernement direct par la multitude des fidèles : « la condition de la multitude est telle qu'elle a besoin de quelqu'un qui la gouverne, & non pas qu'elle soit pourueë de la puissance du gouvernement. Et Dieu n'a point ainsi dressé son Eglise, qu'elle se regisse elle-mesme de sa propre autorité, mais afin qu'elle soit regie, & comme simple troupeau soit gouvernee par des pasteurs »²⁶⁶. Cette conviction est partagée à Genève comme à Berne et Zurich, puisque la

²⁶³ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 758.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 763

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

Confession helvétique postérieure de 1566 a un point de vue identique²⁶⁷. Antoine de Chandieu, un proche de Jean Calvin et Théodore de Bèze, affirme que la multitude est mauvaise conseillère en raison de son ignorance, que l'ascendant de la majorité sur la saniorité conduit à ce que « le vice accoustumé [soit] tenu pour vertu »²⁶⁸. Wolfgang Musculus pousse certes plus loin les conséquences de cette méfiance de la pluralité, en minimisant beaucoup les prérogatives des Églises par rapport au magistrat :

Nous sommes donc de contraire avis à ceux-la qui denient que le Magistrat ait puissance de faire & ordonner les loix Ecclesiastiques. Et affermons & soustenons hardiment, que toute la puissance, par laquelle on establit des loix authentiques, qui obligent les consciences des sujets pour y obeir, soit qu'on les nomme civiles ou Ecclesiastiques, n'appartiennent point à l'Eglise, c'est à dire à la multitude des fideles & des sujets, ni aux ministres d'icelle en la parole de Dieu, mais proprement au seul Magistrat, auquel est donné l'empire souverain sur les sujets : & c'est aussi pourquoy ceux qui exercent le Magistrat sont appelez Dieux en l'Ecriture : lequel titre d'honneur nous ne lisons point avoir esté donné aux sacrificateurs. La nature & qualité du gouvernement ne peut souffrir qu'il y ait deux puissances, legitimes & souveraines sur un mesme peuple, & deux seigneuries & ordonnances de loix diverses, si ce n'est par delegation : tout-ainsi qu'en un mesme corps il n'y peut avoir lieu pour deux testes²⁶⁹.

Plusieurs adversaires peuvent être visés par ce partisan du modèle ecclésiastique bernois. Il s'agit d'abord de l'Église romaine, dont la puissance reposerait sur du vide et ne peut décréter des lois. Ensuite, Musculus destine ses lignes à ceux qui traduisent trop concrètement la démocratie spirituelle de l'*Ecclesia*, par un exercice direct de la censure par la totalité du corps des fidèles. Finalement, en expliquant que la puissance de légiférer dans l'Église appartient au seul magistrat et non aux ministres, il réproouve aussi les calvinistes attachés à l'indépendance des consistoires, avec pour toile de fond l'édification de communautés en France. Leur désaccord réside néanmoins plus sur la forme que sur le fond. En effet, l'extrait se termine en précisant que la puissance principale peut déléguer l'ordonnance de faire des lois à une autre. En l'occurrence, si Musculus affirme que le magistrat garde sa souveraineté en supervisant « prudemment & avec grande discretion l'élection des Ministres, ne visant à autre but, sinon de pourvoir au troupeau du Seigneur. Ainsi donc il n'eslira pas seulement des hommes douz de

²⁶⁷ Collectif, *Confession & simple exposition de la vraye Foy & articles catholiques de la pure religion Chrestienne, faite d'un commun accord par les Ministres de l'Eglise de Jesus Christ, qui sont en Suisse : à sçavoir, à Zurich, Berne, Schaphouse, Saintgal, Couere des Ghrisons & leurs alliez : item, à Meylhouse, & Bienne, ausquels se sont conjoints les Ministres de l'Eglise de Geneve : mise en lumiere, pour tesmoigner à tous fideles qu'ils persistent en l'unité de la vraye & ancienne Eglise Chrestienne, & qu'ils ne sont point semeurs d'aucune nouvelle ou erronnée doctrine, & par consequent aussi n'ont rien de commun avec sectes ni heresies quelconques. Laquelle Confession de Foy ils publient maintenant expressement, à fin que tous hommes craignans Dieu en puissent juger. Item, la Confession de foy des Eglises de France, présentée au Roy très-chrestien, pour monstrer qu'elles sont de mesme opinion & union que celles-ci*, Genève, François Perrin pour Jean Durant, 1566.

²⁶⁸ A. de Chandieu, *La confirmation de la discipline*, op. cit., p. 172 ; Anonyme, *De la puissance des roys, et droict de succession aux royaumes ; contre l'usurpation du titre & qualité de roy de France, faite par le roy de Navarre : Et de l'asseurance que peuvent avoir en luy les catholiques*, Paris, Robert Nivelle, 1590, p. 36.

²⁶⁹ W. Musculus, *Lieux communs*, op. cit., p. 763.

vraye pieté, mais aussi qui soyent propres & idoines à enseigner », il lui laisse la possibilité de déléguer des tâches aux consistoires²⁷⁰.

Il explique que ces derniers permettent au magistrat de s'alléger « d'une partie de sa charge sur eux en sorte qu'il se reserve tous les affaires de plus grande importance pour en cognoistre & decider, & leur laisse ordonnance des moindres ». Il se concentre ainsi sur le « gouvernement des choses Politiques ». Musculus ne nie pas l'importance de ces organes, même si les calvinistes leur donnent plus de prérogatives, notamment dans l'élection du clergé et en raison de la nécessité de rendre possible aux Églises françaises de se gérer en quasi autarcie : « Et à ceste fin il y a des Magistrats qui ont ordonné [...] les Consistoires (qu'on appelle) qui tiennent lieu de Senat Ecclesiastique. En iceux on juge des faits qui concernent la religion, le mariage & la discipline des bonnes mœurs ». Le Bernois ne conteste pas la mise sous tutelle de ces sénats, mais ils restent incontournables à l'administration des manifestations locales de la maison de Dieu :

Vous direz : Que reste-il donc aux ministres des Eglises, aux Evesques, & aux anciens, s'il appartient au Magistrat d'avoir la charge des Eglises, des Ministres, de la doctrine, des Sacremens, des ceremonies, du Consistoire, des Escoles & biens Ecclesiastiques ? Je respon : On leur laisse les ministres, pour l'exercice desquels ils sont esleus & constituez. Le Magistrat n'enseigne point, & n'administre point les Sacremens, mais les Ministres font cela. Le Magistrat ne fait pas leçon en l'escole, mais le Regent. Le Magistrat ne juge pas au Consistoire, mais ceux qui sont deputez par luy en c'est office. Et toutesfois l'autorité & puissance souveraine de toutes ces choses, ne compere point aux Ministres, ains au Magistrat : tout-ainsi qu'en une maison bien dressee, l'autorité & puissance de toutes les choses qui sont à faire, appartient au pere de famille : mais le travail & l'exercice, ministere, & execution d'icelles au dispensier & à la famille²⁷¹.

Sans ce pôle des ministres, régents, anciens et magistrats, chaque communauté ecclésiastique risquerait de s'autodétruire en raison de l'ignorance des troupeaux composés de cette multitude informe des fidèles. Cette supervision est vitale et c'est sur l'indépendance et les formes de la collaboration que divergent Wolfgang Musculus et Théodore de Bèze, pas sur le principe. Dans sa correspondance avec Heinrich Bullinger, de Bèze le rappelle en expliquant que le consistoire est une composante aristocratique et non démocratique de la maison de Dieu²⁷².

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 765.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 766

²⁷² Il lui précise que les Églises françaises « ont toujours eu et ont encore en commun avec nous le principe aristocratique du Consistoire ». Traduction par M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 302 ; Robert M. Kingdon, *Geneva and the consolidation of the French Protestant movement, 1564-1572. A contribution to the history of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist resistance theory*, Genève, Droz, 1967. Voir également le conflit entre Pierre de la Ramée et Théodore de Bèze évoqué par P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 68. Le théologien genevois y affirme ne lire « nulle part que la forme du gouvernement

Il le fait remarquer en citant Genève et les communautés établies en France, l'enjeu étant d'y maintenir l'ordre et l'unité du mouvement par la communication entre les consistoires et la Compagnie des pasteurs. Le théologien doit trouver la formule entre instauration locale du régime ecclésiastique et gages aux autorités séculières, qui ne doivent pas percevoir ces sénats comme des concurrents. Les articles du synode de Montélimar dépeignent à cet égard un système qui se rapproche de celui des classes bernoises décrit par Musculus. Il y est précisé que Guillaume Farel présidera un synode pour lequel il n'est élu que temporairement, et que la réunion a été signifiée et approuvée par le magistrat local qu'on cherche ostensiblement à tranquilliser, notamment dans le premier article : « a esté protesté de ne vouloir ne aussi moins pretendre en l'assemblée faire ny attenter chose qui contrevienne a la parolle de Dieu ne pareillement a l'office du magistrat contre les edits du Roy nostre sire »²⁷³. Les élections qui y sont faites « ne seront pour exercer office de magistrat ». Comme président, Farel recueille les voix des députés et modère les débats, rien d'autre.

Les *Articles polytiques* d'une Église dressée à Poitiers soulignent pour leur part certes que « toute primauté est dangereuse et aspire a une tyrannie comme on en voit l'exemple en la papauté, a cette cause on se donnera garde de resoudre chose qui touche les autres eglises sans le consentement d'icelles »²⁷⁴. Néanmoins, pour l'élection des ministres, des diacres et des anciens, il est stipulé que le refus de la primauté entre Églises ne revient pas à un nivellement des offices ecclésiastiques de chaque communauté : « il faut noter que tout ainsi qu'un ministre ne doit estre receu à la volée et temerairement ou legerement selon le vouloir inconsideré du populaire, ains selon l'ordre ecclesiastique suyvant la parolle de Dieu, aussi il est requis qu'aucun ministre ne soit chassé ni déposé à la volée et selon l'appetit dereiglé du populaire »²⁷⁵.

Les actes du synode du Languedoc montrent toute l'importance du consistoire dans le processus d'examen préalable des candidats à une élection au pastorat. Ils sont tenus de « monstrent leur election avec attestation de leur bonne vie, mœurs et reception du peuple et

ecclésiastique sur cette terre doive être démocratique. Elle doit plutôt être monarchique, même si l'Eglise a son aristocratie et l'assemblée elle-même la liberté d'exercer certains droits en commun ».

²⁷³ « La forme et articles du synode tenu au Montelynard le Vendredy 6. jour Mars 1561 a l'Incarnation ou bien 1562 a Noel », dans Eugène Arnaud (éd.), *Documents protestants inédits du XVI^e siècle*, n° VI, Paris, Grassart, 1872, p. 35.

²⁷⁴ « Articles polytiques pour l'eglise reformee selon le S. Evangile, fait à Poitiers 1557 », dans *Ibid.*, n° I, p. 11. Sur l'organisation ecclésiastique forgée depuis Genève et que les ministres entreprennent d'établir en France, en y créant des colloques – soit les circonscriptions et classes de la province synodale coordonnant les consistoires locaux – hiérarchie chapeauté par le synode, cf. R.M. Kingdon, « The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries », art. cit., p. 221 ; J. Garisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 63 sqq. Une bonne illustration avec l'exemple du Béarn chez P. Chareyre, « Le souverain, l'Église et l'État », art. cit., p. 175.

²⁷⁵ « Articles polytiques », dans E. Arnaud (éd.), *Documents protestants inédits*, op. cit., p. 6.

consistoire de leur eglise ; laquelle election et attestation demeurera entre les mains de leur consistoire comme ceux la de leur eglise »²⁷⁶. La division en classes et la création d'un synode itinérant permettent de garder l'unité en rendant possible d'échanger sur les problèmes de discipline et de doctrine. Ces documents rappellent ainsi que ces organes sont réunis *ad hoc* et qu'ils ne rivalisent pas avec les autorités locales, comme le précise Pierre Viret à Nîmes.

Certains lui attribuent la rédaction d'un texte intitulé *La forme de dresser un consistoire*. Loin d'une utopie sociale qui renverserait la société d'ordres en faisant du commun le décideur, le document rappelle l'importance des dignités ecclésiastiques²⁷⁷. Il indique que, pour établir un consistoire, il faut commencer par répertorier tous ceux qui sont du corps de l'Église. Parmi eux, ceux qui sont les plus approuvés en bonnes mœurs sont identifiés. Entre douze et quinze personnes sont choisies et leur nom est proclamé devant l'assemblée. Si les membres de l'Église gardent le silence, c'est qu'ils ne s'opposent pas à l'élection, confirmée dans le délai d'une semaine. La structure est proche de celle des Églises évangéliques de Suisse et permet d'établir la religion dans l'espace public sans heurter les prérogatives de l'autorité politique, comme la *Confession helvétique postérieure* le détaille de manière prolixe²⁷⁸.

Si Zwingli et Calvin s'adressent au roi de France, quand Mathurin Cordier désigne les membres du corps de l'État royal en 1560, lorsque Pierre Viret dédie ses épîtres à des magistrats urbains, c'est pour les rassurer autant que pour les mobiliser afin d'assurer la réussite de leur entreprise²⁷⁹. *La conformité des Églises réformées de France, Et de l'Eglise primitive, en police & Cerimonies* s'inscrit dans cette double ambition. Le titre choisi par Antoine du Pinet doit convaincre que la « police & la discipline des Eglises reformees de France » restaure plus qu'elle n'innove, alors que l'épître est consacrée à la ville de Besançon²⁸⁰. Antoine du Pinet, traducteur des *Lieux communs* de Musculus, en est originaire. Il tente de persuader ses lecteurs bisontins que l'étonnement des observateurs du régime ecclésiastique réformé est dû à leur aveuglement causé par Rome, alors que la discipline suivie est conforme aux Écritures, comme en attestent « Messieurs des ligues voz voisins & anciens alliez ».

²⁷⁶ « L'ordre du synode de Languedoc convoqué à Nysme le 1 février 1561 », dans *Ibid.*, n° VII, p. 42.

²⁷⁷ « La forme de dresser un consistoire », dans *Ibid.*, n° IX, p. 72 *sqq.*

²⁷⁸ Collectif, *Confession & simple exposition de la vraye Foy*, *op. cit.* Voir particulièrement les chapitres 17 et 18, sur l'Église de Dieu, Jésus comme son chef et les ministres, et le désormais traditionnel ultime chapitre (30) sur les magistrats. Voir également Collectif, *Confession de foy, faite d'un commun accord par les Eglises qui sont dispersées en France, & s'abstiennent des idolatries Papales. Avec une preface, contenant response et defense contre les calomnies dont on les charge*, Genève, Antoine Davodeau et Lucas de Mortiere, 1562.

²⁷⁹ Un exemple de cette collaboration dans la demande du Conseil de Berne à Farel de s'abstenir de convoquer les paroissiens de Fiez afin de les faire procéder à un Plus en l'absence d'un délégué bernois, le ministre devant se contenter de prêcher la pure Parole et d'avertir l'autorité civile lorsque les fidèles seront disposés à la recevoir. *Correspondance* II, n° 347, p. 350.

²⁸⁰ P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, *op. cit.*, p. 180.

Selon Antoine du Pinet, la ville impériale de Besançon a tout intérêt à légiférer sur l'Église pour lui octroyer un régime aussi libre que « l'estat de vostre Republique : aussi le long temps qu'on a cessé d'user de ceste discipline en vostre cité, ne doit empescher qu'elle n'y soit restablie, si la trouvez bonne [...] sainte, divine, & conforme à l'Église primitive »²⁸¹. Le Conseil de Besançon est invité à s'affranchir « du joug & de la tyrannie du diable, & de l'antechrist », à s'émanciper des traditions inventées par des hommes n'ayant « aucune puissance sur vous, qui estes peuple libre & noble. Vous n'avez que Dieu pour maistre & pour superieur : n'ayez honte d'entrer en son service »²⁸². S'il martèle que le peuple des croyants doit effacer la tyrannie papiste et que la discipline des Églises réformées fait écho au gouvernement de cette ville libre, son texte rappelle que l'implication du commun populaire n'est que passive.

Certes, les « elections des Ministres se faisoient en la presence du peuple » et exclure ce dernier du choix est contraire à la Parole²⁸³. Quant aux modalités de la désignation, du Pinet fait toutefois remarquer que les ministres ne reçoivent pas l'imposition des mains du peuple, mais des autres pasteurs : « tous sont Evesques, & Pasteurs, veillans respectivement sur leur troupeau [qu'ils] president les uns après les autres, & semaine par semaine, au Consistoire »²⁸⁴. Les dons et grâces jouent à plein dans cette cooptation des ministres : « la confirmation cerimoniale des Ministres, apparti[e]nt aux Ministres desja exerceans »²⁸⁵.

Ce n'est qu'à la toute fin de ce processus que le candidat est présenté « au peuple, & en quelque lieux, au Magistrat, pour y interposer son autorité »²⁸⁶. Le peuple estampille le postulant de la légitimité, et c'est une approbation consensuelle, unanime et passive qui est escomptée. Loin d'une gestion directe par les fidèles, la structure décrite par Antoine du Pinet mélange élection, cooptation et consentement public²⁸⁷. La collaboration et le respect aux autorités pèsent bien plus que la traduction concrète de la possession commune des clés²⁸⁸. En 1564, *La conformité des Eglises réformées de France* réplique en effet à ceux à qui Musculus reproche de vouloir attribuer à la multitude des fidèles le pouvoir de légiférer. Le texte d'Antoine du Pinet participe ainsi d'un important débat interne, ouvert au moins depuis 1562,

²⁸¹ Antoine Du Pinet, *La conformité des Eglises réformées de France, Et de l'Église primitive, en police & Ceremonies, Prouvee par l'Escriture, Conciles, Docteurs, Decrets & Canons anciens*, Lyon, Jean Martin, 1564, p. 13.

²⁸² *Ibid.*, p. 14.

²⁸³ *Ibid.*, p. 24 sq.

²⁸⁴ *Ibid.*, 34. T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 76.

²⁸⁵ A. Du Pinet, *La conformité des Eglises réformées*, op. cit., p. 25.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 52.

²⁸⁷ J. Garisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 99.

²⁸⁸ W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 182.

qui conduit Théodore de Bèze et les pasteurs genevois à s'opposer de front à l'idée d'une démocratie dans les manifestations terrestres de l'Église de Dieu. En creux, insister sur le rôle des magistrats et des consistoires dans l'exercice de la discipline permet de contrer les propositions des promoteurs d'une forme d'administration plus proche du gouvernement populaire, regroupés autour de Jean Morély et Pierre de la Ramée.

c. Sur une ligne de crête

Ce débat interne sur les structures des Églises réformées survient à un moment critique, car il peut jouer en faveur des catholiques imputant aux huguenots de promouvoir la sédition et une démocratie corrompue. Le *Traicté de la discipline & police chrestienne* de Jean Morély est en effet publié au début de la première guerre de Religion, alors que les calomnies redoublent. Philippe Denis et Jean Rott ont dégagé le contexte de production, le contenu du traité et sa réception négative par des huguenots qui l'ont peu et mal lu²⁸⁹. Le livre de ce petit noble parisien suscite toutefois un débat enflammé, malgré le faible nombre de lecteurs qu'il a touché. Son auteur a, d'une part, des ennemis personnels à Genève et, d'autre part, il explore précisément des questions d'application du régime ecclésiastique que plusieurs théologiens trouvent exagérées et qu'ils ont tenté de nuancer.

À la confluence de l'influence de Genève et des velléités d'indépendance des Églises françaises, le texte de Morély provoque une vague de réprobation qu'il n'a pas prévue. Il menacerait l'entreprise d'évangélisation pilotée par Théodore de Bèze et la Compagnie des pasteurs. Morély attenterait aux précisions précédemment apportées à la démocratie spirituelle de l'Église, à la nécessité que les communautés de fidèles délèguent leur pouvoir aux officiers spéciaux. C'est l'édification patiente amorcée dans les traités de Théodore de Bèze et Pierre Viret, à qui le *Traicté de la discipline & police chrestienne* est pourtant dédié²⁹⁰, qui risque de s'effondrer devant l'interprétation trop littérale que Morély fait du gouvernement populaire dans l'Église, conséquence de la possession commune des clés²⁹¹. Dans un contexte crucial d'institutionnalisation et d'explication de ce qu'est l'Église, démentir ce traité publié en 1562 permet aux théologiens calvinistes de manifester aux catholiques, aux magistrats et aux fidèles qu'ils n'y envisagent pas la pluralité des opinions et un régime démocratique sans sagesse.

²⁸⁹ P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit.

²⁹⁰ Bernard Roussel, dans sa préface à la monographie de Philippe Denis et Jean Rott, note que Morély fait partie du cercle des fidèles de Viret. *Ibid*, p. 26.

²⁹¹ M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 293 ; Robert M. Kingdon, « Calvinism and Democracy : Some Political Implications of Debates on French Reformed Church Government, 1562-1572 », art. cit.

Le piège du débat interne

Les réactions du Conseil de Genève et de son clergé ont davantage donné sa publicité au traité que son contenu, qui n'a pas valu une grande postérité à son auteur. Morély a soumis son manuscrit à Jean Calvin et Pierre Viret, qui n'ont pas pu le parcourir par manque de temps et, pour le Vaudois, en raison de son départ pour la France. L'aurait-il fait imprimer en cas de préavis négatif ? Lorsqu'il est publié à Lyon, il suscite un conflit avec les consistoires et les synodes, qui confère à cet événement isolé le caractère d'une véritable affaire, car elle porte sur la compréhension que les réformés ont du régime ecclésiastique, de leur perception des types de gouvernements. Sans être une figure majeure, Morély est une personnalité encombrante pour Théodore de Bèze : proche de nobles réformés, le Parisien pourrait affaiblir l'emprise de Genève sur les Églises françaises, qu'on veut certes autonomes, mais pas émancipées. Il peut donc aussi incarner les velléités des communautés des fidèles à se gouverner elles-mêmes, sans se soumettre au nouveau clergé et aux dignitaires des consistoires faisant la promotion du modèle genevois²⁹².

À la sortie du livre anonyme, fin mars 1562, Morély n'est pas un inconnu à Genève. Il y a fait face au tribunal ecclésiastique et au jugement du Petit Conseil. Philippe Denis et Jean Rott indiquent qu'on lui intime de se rétracter après qu'il ait sous-entendu que les pasteurs avaient approuvé la conjuration d'Amboise. À ces rancoeurs personnelles s'ajoute une censure de l'ouvrage, dont un exemplaire a été consulté par les pasteurs. Le 16 septembre 1563, l'habitant Jean Morély est condamné par les syndics et Conseils de Genève, exécutant la sentence prononcée par le consistoire, qui valide l'excommunication que le synode national d'Orléans avait décrétée en mai 1562. Pour contrer ce que les pasteurs perçoivent comme un livre scandaleux, un *Extraict des Procedures faites & tenues contre Jean Morelli* est publié. Il accable son auteur pour ses « erreurs & foles imaginations, amenant beaucoup de principes extravagans, ayant des contradictions manifestes, & plein de presumption & temerité »²⁹³.

La témérité dans l'interprétation du régime de l'Église est précisément la grande crainte. Cela explique la publicité accordée à l'affaire. Comme à leur habitude, les syndics et les pasteurs genevois pourraient discrètement étouffer la querelle²⁹⁴. Au contraire, ils semblent

²⁹² Collectif, *Les Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Geneve*, op. cit.

²⁹³ Collectif, *L'extraict des Procedures faites & tenues contre Jean Morelli, natif de Paris, & n'agueres habitant en la ville de Geneve : touchant un livre composé par luy, De la discipline Ecclesiastique, avec la sentence des magnifiques seigneurs Sindiques & Conseil dudit Geneve, prononcée et executée le sezieme de Septembre 1563*, Genève, François Perrin, 1563, p. 9.

²⁹⁴ Cette circonspection se remarque par exemple dans la volonté de ne jamais procéder à l'impression des édits civils de 1543, révisés en 1568, par crainte de l'extérieur autant que dans l'intention de parer à toute contestation interne. Victor Monnier, « Des Édits civils de 1568 aux législations françaises du début du XIX^e siècle : les Codes

vouloir faire un exemple afin d'éloigner la réputation négative qui colle à la peau des Genevois, que leurs adversaires traitent de rebelles et séditeux ayant banni leur seigneur naturel. Surtout, l'extrait doit tuer dans l'œuf les aspirations internes à octroyer davantage de prérogatives aux fidèles. Les circonstances peuvent aussi avoir desservi Morély : il rédige son manuscrit dans le premier tiers de l'année 1562, un moment d'optimisme après l'édit de pacification de janvier²⁹⁵. Or, comme la publication survient peu après le début de la guerre, son interprétation peut prêter le flanc à la critique du régime que Théodore de Bèze tente d'explicitier tout en livrant des gages à l'autorité séculière.

L'extrait explique que Morély a été convoqué au consistoire de Genève après avoir contesté sa condamnation à Orléans. Les ministres l'ont exhorté à rétracter des propos qu'il aurait formulés, soit son regret « que les Ministres ayent un Conseil à part »²⁹⁶. Morély mettrait donc en doute les tribunaux ecclésiastiques en prétendant que « le peuple eust la cognoissance de tout ce qui appartenoit au regime & police de l'Eglise : & que s'il y avoit des Consistoires, qu'ils ne pouvoyent rien diffinir ne quant à la doctrine, ne quant aux mœurs : mais seulement rapporter au peuple, ausquel seul il appartenoit de juger »²⁹⁷.

L'insinuation est grave, car le sénat ecclésiastique perdrait son rôle moteur, le peuple ayant une fonction plus étendue que la simple ratification des décisions des plus capables. C'est pour briser l'équilibre de l'*Ecclesia* que Morély est condamné, pour diminuer les missions de la composante aristocratique chargée de conjurer l'ignorance de la multitude. Si le mot de démocratie n'est pas mentionné, les écarts de ce régime sont redoutés. L'auteur aurait « hardiment affermé à la volée & sans avoir bien pensé plus de trois fois, ce qui tendoit à renverser (comme luy-mesme le dit) la police des Eglises qui sont aujourd'huy les mieux reformées »²⁹⁸. C'est moins pour avoir imprimé son livre sans autorisation que Morély comparait que pour avoir fait risquer, partout où son traité devrait être lu, de « condamner & renverser l'ordre du regime Ecclesiastique tel qu'il est ici establi & gardé »²⁹⁹.

français à Genève, un droit étranger imposé ? », *Commentationes Historiae Iuris Helveticae*, 2007, p. 48-66 ; Alfred Cartier, *Les idées politiques de Théodore de Bèze d'après le traité Du droit des Magistrats sur leurs sujets*, Genève, Jullien, Georg, 1900, p. 12.

²⁹⁵ P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 58 sqq.

²⁹⁶ Collectif, *L'extrait des procédures*, op. cit., p. 3

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 6 sq. ; P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 116.

²⁹⁸ Collectif, *L'extrait des procédures*, op. cit., p. 7.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 5.

Les « absurditez & confusions » du texte sont soulignées pour rappeler que les consistoires sont les chevilles ouvrières du retour à l'Église primitive³⁰⁰. Par conséquent, en menaçant le régime établi par les *Ordonnances ecclésiastiques* de Genève et la *Discipline* de 1559, il fait « schisme & troubles en l'Église d'une façon seditieuse » et le Conseil le condamne par contumace³⁰¹. L'*extraict* tente de couper court à toute réception de la pensée de Morély qui, après avoir fui la ville, essaie de se faire recevoir à la Cène dans diverses Églises de France, refusant le jugement du synode d'Orléans et du consistoire de Genève.

L'affaire n'en reste donc pas là. Morély persiste à vouloir donner la censure et la discipline aux fidèles, qui exerceraient directement la souveraineté dans l'Église. Son excommunication est ainsi réitérée par un nouveau synode. En outre, une *Confirmation de la discipline ecclésiastique* est publiée en 1566, pour le réfuter point par point. L'objectif de ce traité rédigé par le pasteur Antoine de Chandieu est de limiter les dégâts d'image que cause l'affaire et de prouver que les protestants ne subissent pas une nouvelle division, alors que la *Confession helvétique postérieure* vient d'être adoptée³⁰². En effet, s'ils se réunissent sur des points fondamentaux de la doctrine tels que l'insistance sur la Parole, les seules Écritures, la réduction à deux sacrements, l'élection gratuite et la participation à la Cène après examen, leurs avis divergent quant à l'interprétation de la discipline dans les manifestations concrètes de l'Église. On l'a vu pour les différences entre le modèle ecclésiastique bernois et genevois, défendus respectivement par Musculus et de Bèze. Morély pourrait y ajouter une nouvelle dissidence, alors même que les zwingliens et calvinistes viennent de s'accorder à éviter les formulations sujettes à controverse, dans le document signé par les Églises de Suisse.

Les liens de Morély avec Odet de Coligny et Jeanne d'Albret pourraient réduire l'emprise des calvinistes sur les destinées de l'évangélisation du royaume, d'autant plus que Morély est un temps envisagé pour devenir précepteur d'Henri de Navarre³⁰³. L'auteur du *Traicté de la discipline & police chrestienne* aurait alors un ascendant décisif sur un prince du sang et sur le souverain du Béarn, où l'Église « n'a pas été conçue comme un modèle, mais comme une

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 7 ; Philip Benedict et Nicolas Fornerod (éd.), *L'organisation et l'action des Eglises réformées de France (1557-1563) : synodes provinciaux et autres documents*, Genève, Droz, 2012 ; C. Grosse et N. Fornerod, « Une troisième voie entre le « modèle » genevois de discipline ecclésiastique et celui de Jean Morély? », art. cit.

³⁰¹ Collectif, *L'extraict des procédures*, op. cit., p. 11. C. Grosse et N. Fornerod, « Une troisième voie entre le « modèle » genevois de discipline ecclésiastique et celui de Jean Morély? », art. cit.

³⁰² Sur ce rapprochement entre calvinisme et zwinglianisme, ce dernier se « fondant » dans l'autre, Martin Sallmann, « zwinglianisme », *DHS* ; Emidio Campi et Peter Opitz (éd.), *Heinrich Bullinger. Life, thought, influence*, Zürich, Theologischer Verlag, 2007 ; Paul Chaix, Alain Dufour et Gustave Moeckli, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Genève, Droz, 1966.

³⁰³ Sur l'appel, par Jeanne d'Albret, de Jean Morély et le soutien de la reine de Navarre à des opposants au système ecclésiastique genevois, cf. P. Chareyre, « Le souverain, l'Église et l'État », art. cit., p. 166.

préfiguration d'une France protestante »³⁰⁴. Elle ne répondrait par conséquent plus d'ordonnances ecclésiastiques calquées sur celles de Genève, mais d'un autre schéma organisationnel.

De concert avec la *Conformité des Eglises* d'Antoine du Pinet, la *Confirmation de la discipline* d'Antoine de Chandieu peut être considérée comme un *addenda* pratique et explicatif aux orientations dégagées dans l'*Institution de la religion chrestienne* de Jean Calvin, dans les *Confessions de la foy* de Théodore de Bèze ou dans l'*Instruction chrestienne* de Pierre Viret, à un avenant nécessaire à la réduction d'exagérations issues de l'application incorrecte de ces théories. Antoine de Chandieu tente ainsi de prouver que les assertions de plusieurs ouvrages récents – le traité de Morély n'est pas cité mais c'est de lui qu'il s'agit – sont théoriquement recevables mais pratiquement inapplicables. Les travers concrets du gouvernement populaire et de la pluralité des voix, que Chandieu considère comme un tout, sont énumérés pour démontrer que, si l'on introduit ces deux caractéristiques dans l'Église, on divise les communautés en y semant la confusion : les plus capables n'orienteraient plus les fidèles vers la loi, mais seule l'ignorance les guidera.

Chandieu découpe son propos en cinq parties, qui déroulent son *credo* ecclésiologique et contredisent les détracteurs de la discipline des Églises de France et de Genève. Aux libertins et catholiques, une première partie souligne que la discipline est nécessaire, sans constituer une marque de l'Église. Elle n'en reste pas moins un pan essentiel de l'Évangile, sans contrevenir à la puissance du magistrat en raison de son caractère purement spirituel. Une seconde partie légitime la vocation des ministres et anciens, pour contrer la succession des évêques romains, seule la capacité à transmettre la Parole justifiant ces charges. Une troisième partie appuie l'assertion en opposant la loi fondamentale de l'Église aux coutumes de Rome.

Les deux dernières parties sont les plus longues et développées : elles s'orientent contre les erreurs de certains réformés, adversaires de la *Discipline* adoptée en 1559. Les Écritures, l'Église primitive, les canons et des raisonnements logiques, de nature, d'expérience et de déduction sont invoqués pour prouver qu'un « tel gouvernement populaire qu'aucuns veulent établir, ne fut oncq, ni ne scauroit estre sans horrible confusion »³⁰⁵. En filigrane, le pasteur combat la démocratie au profit de la composante aristocratique de la maison de Dieu, démontrant que « la conduite generale de l'Eglise appartient au Consistoire, composé des

³⁰⁴ Philippe Chareyre, « « Le petit Genève de Pau » ou l'Église réformée de Béarn Navarre au temps de Marguerite de Navarre », *Albineana*, 2012, vol. 24, n° 1, p. 101-102.

³⁰⁵ A. de Chandieu, *La confirmation de la discipline*, op. cit., p. 80.

Pasteurs, Anciens & Diacres, & non à tout le peuple »³⁰⁶. Un des premiers arguments serait qu'en invitant chaque individu à exprimer son opinion, on accumulerait les avis divergents qui se substituent à l'unanimité du corps, l'Église n'ayant alors « autre gouverneur que la pluralité de ses opinions »³⁰⁷.

Or, seul le Saint-Esprit dirige le corps ecclésiastique, et seuls quelques-uns sont capables de lire et d'accéder au verbe incarné dans la Parole de Dieu. Pour Antoine de Chandieu, en prenant les opinions de chacun, il serait indéniable que la « confusion est compagne de la multitude ». Laisser cette dernière rendre des peines disciplinaires, ou même se prononcer sur la doctrine, sonnerait le glas de l'unité ecclésiastique et du gouvernement indirect de Dieu sur son Église, directement administrée par ceux à qui il a distribué des dons et grâces³⁰⁸. En outre, comme les bons côtoient les méchants dans les troupeaux, le triage basé sur ces capacités est nécessaire pour que les sages décident des peines, non la majorité des voix des fidèles. Il n'est pas question d'autoriser chacun participer à main levée, au même titre que l'intégration aux droits, dans une ville franche, dépend de privilèges tels que le droit de bourgeoisie. Une profession de foi exemplaire fait office de condition à l'exercice d'une charge spéciale dans l'Église, afin que la saniorité continue d'y peser davantage que la majorité. Compter les voix pour ce qui touche à la discipline et à la doctrine de salut ne saurait constituer la seule modalité pour formuler une décision, affirme Chandieu. Le poids du nombre amène la confusion, peu conciliable avec la perfection nécessaire aux affaires de foi. Les lumières des pasteurs et anciens se surimposent au tout. Certes, les membres des consistoires pourraient être incités à voter en cas de divergence sur une peine à émettre, mais ces délibérations restent secrètes et sont effacées par une sentence du consistoire présentée, *a posteriori*, comme unanime :

Dieu a defendu de suyvre la multitude pour mal faire, veu les corruptions ausquelles ordinairement la plus grand part des hommes est addonnee. Or comme si en un navire ceux qui seroyent dedans, vouloyent rompre l'ordre qui y est accoustumé, & que chacun courust à la poupe pour gouverner, on ne pourroit attendre autre chose qu'un prochain naufrage : pareillement, si en l'Eglise tous indifferemment vouloyent entreprendre le gouvernement, il est certain qu'elle demeureroit du premier jour sans conduite, & tous perdroyent justement ce que tous auroyent temerairement affecté. Partant nous ferons ceste conclusion que puisque la parole de Dieu donne le gouvernement de l'Eglise, non à tous, mais à ceux qu'il appelle peculièrement en ceste charge : & puisque le gouvernement populaire est non seulement destitué de la parole de Dieu, mais suyvi

³⁰⁶ Chapitre 3 de *Ibid.*, p. 75 *sqq.* ; P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 97.

³⁰⁷ A. de Chandieu, *La confirmation de la discipline*, op. cit., p. 80. Sur le fait de gagner « par ruse le consentement des sujets à leur propre soumission » et sur le lien entre confessionnalisation et consensus social, cf. W. Reinhard, « État et Église dans l'Empire », art. cit., p. 185.

³⁰⁸ J. Garriçon-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 143.

de toute confusion & ruine, nous devons retenir nostre discipline ecclesiastique, & rejeter la nouvelle façon de gouverner que nos adversaires veulent introduire³⁰⁹.

La discipline ne saurait suivre ce gouvernement où la multitude se surimpose à la sagesse : la corruption des hommes risquerait de dicter sa loi, pas la Parole. Les Églises seraient alors condamnées à l'errance et à la division. L'inégalité des charges est donc nécessaire et le débat interne que cause Morély mènerait les Églises de France à une impasse dangereuse, exploitée par leurs adversaires externes. Or, ces contradicteurs internes, dont Morély est perçu comme le porte-parole veulent-ils vraiment permettre « à un chacun de gouverner les autres », au membre de gouverner la tête sans considération des « dons particuliers d'un chacun » ?

Conjurer la pluralité : la méfiance de l'ignorance

Comment Morély se positionne-t-il par rapport à la confusion, caractéristique indissociable d'un État populaire dégradé selon Chandieu ? De concert avec ses coreligionnaires, l'auteur du *Traicté de la discipline & police chrestienne* fonde son raisonnement dans la possession commune des clés de l'Église³¹⁰. Il affirme rapidement que cette réalité ne signifie pas « tel gouvernement que nostre Seigneur Jesus Christ a institué, estre une democratie, & estat populaire »³¹¹. On comprend que Morély envisage de clarifier ce qu'est la véritable démocratie dans l'Église de Dieu. Il indique répliquer à ceux qui estiment que « ce gouvernement Democratique (diront-ils) est plein de confusion : & est jugé des anciens estre le pire des bons gouvernemens, seulement le meilleur des vicieux ». Si ses adversaires l'accablent du nom de démocrate, ce serait en référence à la forme corrompue de la *politeía* d'Aristote, lorsque la déraison dirige plutôt que les lois. Or, sans surprise, le huguenot est loin de faire l'apologie d'une démocratie sans freins, étant donné qu'il s'agit

qu'on évite en l'Église la confusion qui advient ordinairement en une commune & estat populaire, où chacun rapporte ce qui luy vient en sa fantasie, sans qu'il soit premierement digéré & passé par le conseil & Senat. Ce qui est l'extreme declination de la Republique populaire, que les Grecs nomment *ὀχλοκρατία*, & a tousjours esté prognostique certain de la prochaine ruine d'icelle. Pour laquelle raison un peuple ainsi gouverné sans cest ordre & discipline, qui luy peut servir de bride & le peust guider, a esté appelé des anciens Beste de plusieurs testes³¹².

Un « conseil des Senieurs » est bel et bien envisagé pour juguler les écarts du troisième des régimes aristotéliens et éviter qu'il ne se dérègle en ochlocratie, le gouvernement des moins sages : l'*ὀχλοκρατία*, ou *okhlokratía*. Morély perçoit donc l'*Ecclesia* en tant

³⁰⁹ A. de Chandieu, *La confirmation de la discipline*, op. cit., p. 81 sq.

³¹⁰ Jean Morély, *Traicté de la discipline & police Chrestienne*, Lyon, Jean de Tournes, 1562, p. 164 sqq.

³¹¹ *Ibid.*, p. 32.

³¹² *Ibid.*, p. 247.

qu'harmonieuse *politeía*, la *πολιτεία* d'Aristote. Deux caractéristiques permettent d'y retrancher les erreurs de la multitude, décrites comme fantaisies : les lois et le conseil. Si Jésus-Christ n'a pas instauré de démocratie et État populaire dans son Église, c'est parce qu'un « tel estat a deux marques, qui demonstrent sa corruption : L'une, que le peuple se met par dessus les loix, & fait à sa fantasia force decrets les uns sur les autres : L'autre, qu'il n'y a conseil public qui le conduise »³¹³.

Dans une ochlocratie, les lois ne dictent pas la conduite, mais la volonté populaire perçue comme vicieuse. Parallèlement, le conseil ne viserait qu'à flatter le commun populaire, par pure démagogie. Or, Morély est confiant dans le fait qu'« aucune chose semblable n'est à craindre » dans la discipline laissée par Jésus à ses disciples. Premièrement, les ordonnances de ce Roi législateur « auront lieu de la Loy perpetuelle & souveraine puissance »³¹⁴. Selon l'auteur du traité, la Parole suffit à régler les différends doctrinaux et les vices disciplinaires, « sans rien adjouster du nostre ». Deuxièmement, il existe bel et bien « un conseil modérateur de ceste sainte assemblée, composé des Pasteurs & senieurs eleus legitiment selon la vocation de Dieu ». Toutefois, les attributions de ce Conseil formé « des plus sages, des plus craignans Dieu, & mieux versés en l'Escriture » sont de préparer les séances, d'éclaircir à l'Église « ce qui seroit obscur », pas de prendre des décisions au nom de l'assemblée. Lorsqu'une résolution doit être adoptée, chaque membre du conseil « s'en retourneroit en son reng, & son lieu pour opiner avec l'Eglise en general, comme Dieu aidant nous le declairons ».

Toute l'Église vote : il n'y a pas consentement silencieux, mais participation active. C'est que, estime Morély, l'ensemble des fidèles est doué d'une sagesse suffisante, du moment qu'il s'en tient à la législation de Jésus-Christ, première marque d'une démocratie non-corrompue. Si le peuple faisait les lois à partir de sa raison viciée, le régime serait dénaturé³¹⁵. Or, il suit la Parole de Dieu et ne fait rien d'autre qu'appliquer quelque chose de parfait qui, par définition, débouchera sur la décision juste. Comment expliquer cette confiance qu'a Morély dans les capacités de la multitude à décider adéquatement, laissant au Conseil des plus habiles un simple rôle de modération ? Selon lui, cette démocratie ne repose pas sur une addition des avis, sans unanimité possible. Il est persuadé que tout le corps peut être d'accord et se prononcer d'une seule et même voix, à la condition de respecter les Écritures. La décision est bien prise par

³¹³ *Ibid.*, p. 32.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

³¹⁵ P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 97 sqq.

l'ensemble de la communauté, mais cette dernière ne s'exprime qu'en vertu du verbe incarné, pas de sa raison et de ses opinions :

Il ne faut considerer ce peuple selon l'apparence, mais selon la vertu de Dieu : lequel ayant promis de presider au milieu de son Eglise, & specialement puis qu'il consacre le cœur d'un chacun des siens pour son sanctuaire, doutons-nous qu'en l'invoquant en ce qu'il nous commande, il ne demonstre sa sagesse & puissance au milieu de nous ? Et bien que celà nous doive abondamment suffire, si est-ce qu'à toutes ces raisons humaines, je ne peux que je ne responde ceste-cy : Que où il y a conseil legitime en une Republique, & democratie, en laquelle les loix dominant, & ont principale puissance (lesquels poincts nous avons démontré estre en l'Eglise) que là toutes choses se font plus sagement, avec plus grande maturité & consideration, qu'en autre sorte de gouvernement, quel qu'il soit [...] Car (comme dit Aristote fort prudemment) comme un banquet, auquel plusieurs apportent leur soupe, est mieux fourny, & plus abondant, que ne seroit le banquet ordinaire d'un, ou de peu de personnes, pareillement en une grande assemblee où chacun apporte librement son advis & jugement, il y a plus de conseil, & prudence, qu'en conseil quelconque de peu personnes. Mesmement nous voyons que entre le peuple bien qu'il y ayt peu de personnes qui soyent excellentes au gouvernement politique, ce neantmoins ou un chacun juge de ce qu'il sçait & cognoit il y a plus de fermeté en leur jugement & meilleure resolution, qu'en celuy des plus grans & apparens³¹⁶.

Du moment qu'il se prononce avec les Écritures devant les yeux de chaque croyant en relation directe avec le Seigneur, présent dans la conscience de chacun, la vertu céleste irrigue l'ensemble du corps. Par conséquent, les lois divines dominant et le conseil est « le timon [qui] sert au navire » pour modérer l'assemblée décrétant elle-même les sentences³¹⁷. La puissance principale n'est pas dans le peuple, mais dans les lois contenues dans la Bible qui, ouverte, permet à Dieu de présider l'assemblée. Comme le pluriel y vaut mieux que le singulier, c'est du troisième gouvernement droit que l'Église s'approche le plus³¹⁸. Si Morély critique les consistoires, c'est pour accaparer la faculté de se prononcer, certes en vertu des lois, mais sans une participation des fidèles autre que d'élire les ministres et anciens, et encore. Pour lui, dès lors que le Saint-Esprit irrigue les décisions en basant ces dernières sur la Parole directement prêchée, il n'est de besoin de diriger l'Église en aristocratie : le « Roy, le Legislatteur, le Prophete, & souverain docteur » est Jésus ; les ministres et anciens du Conseil « consulteroyent prealablement entre eux pour digerer le tout à l'Eglise » ; après exposé des faits et participation d'un second conseil, toute l'assemblée opine en suivant la perfection divine davantage que les opinions individuelles :

L'Eglise donc ne seroit une confusion ne tumulte populaire, ains une bonne & bien policee Hierusalem : en laquelle les plus apparens en sagesse, pieté, & crainte de Dieu preconsulteroyent estans en grand nombre, declaireroyent leur advis. [...] ils n'auroyent voix qu'avec l'Eglise [...] Ce seroit donc une Republique sainte, la Hierusalem celeste, le Temple du Dieu vivant, le throne

³¹⁶ J. Morély, *Traicté de la discipline & police*, op. cit., p. 183.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 247.

³¹⁸ F. Elsener, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips », art. cit., p. 77 sq.

& siege de sa majesté. Quant au grand nombre que lon dit ne pouvoir estre sans confusion : nous demonstrerons cy-apres que XXX. mille se peuvent presque aussi facilement assembler, & dire leur avis aussi distinctement, & en aussi brief temps, que pourroyent faire cinq mille³¹⁹.

La confiance que Morély accorde aux communautés de fidèles suscite deux réprobations principales, qui guident les critiques adressées par Antoine de Chandieu, porte-voix de la Compagnie des pasteurs et des synodes des Églises de France. Premièrement, Morély aurait tendance à amalgamer le règne céleste de Dieu et les polices séculières des hommes, à nuancer la nature binaire du monde. C'est elle qui permettait à Théodore de Bèze et Pierre Viret d'octroyer aux manifestations terrestres de l'Église une certaine plasticité quant à leur régime. Même s'il affirme qu'il n'est pas question d'« enjambrer par dessus le Magistrat, ou pour mettre une confusion entre les deux gouvernemens », le messianisme de Morély le mènerait sur une pente glissante. Il pourrait se rapprocher des idées anabaptistes et radicales, prétextant désobéir à l'autorité civile afin d'établir le règne de Dieu sur terre³²⁰.

Le risque d'analogie entre les deux pouvoirs que les pasteurs imputent à Morély affaiblirait la double nature de l'Église³²¹. Dans l'Église invisible, l'ensemble des fidèles pourrait avoir une participation active, ainsi que le pose l'auteur du *Traicté de la discipline & police chrestienne*. Dans l'Église visible, cette fonction exécutive semble au contraire utopique et dangereuse : d'une part, on pourrait seulement se rapprocher de la perfection de Jérusalem, jamais l'établir de but en blanc³²²; d'autre part, on ferait risquer aux Églises de se diviser, puisqu'il serait présomptueux de croire que la sagesse de Dieu puisse irriguer tous les membres du corps ecclésiastique³²³. Antoine de Chandieu estime que postuler que tous les fidèles ont la capacité de s'exprimer en prenant la Parole comme guide plutôt que leur opinion est proprement illusoire : le simple fait que les bons côtoient les méchants au sein des Églises visibles rend cette implication dans les questions de doctrine et de discipline irréalisable.

Cette mise en garde d'une trop grande sanctification de la communauté temporelle s'explique encore par la crainte que les partisans de Morély, en étant trop prompts à amalgamer ville terrestre et cité parfaite sous les lois de Dieu, se rapprochent du modèle zurichois où Église et État ne font qu'un, ce dernier exerçant la tutelle. L'opposition au traité réside donc aussi dans la volonté de se positionner sur cette querelle, notamment contre les idées de Thomas Éraсте et

³¹⁹ J. Morély, *Traicté de la discipline & police*, op. cit., p. 33 sq.

³²⁰ R.M. Kingdon, « The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries », art. cit., p. 223.

³²¹ M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 302 ; F. Dermange, « Calvin, aux origines de la démocratie ? », art. cit., p. 357.

³²² M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 302.

³²³ E. Campi, « Jean Calvin et l'unité de l'Église », art. cit.

de Pierre Ramus³²⁴. Cette deuxième critique conduit Chandieu à reprocher à Morély de solliciter avec inflexibilité un rétablissement de la structure ecclésiastique octroyée aux Églises par son législateur, sans variations de forme entre les Églises locales. Sans le formuler directement, Morély tend à considérer que la discipline constitue la troisième marque de l'Église, en plus des sacrements et de la prédication. Chez lui, la conservation de la pureté de la doctrine ne peut en effet s'opérer sans la stricte observation du régime que Dieu a établi : « il est apparent que ce n'est le tout d'avoir la prédication de l'Évangile : mais qu'il est requis d'adjoindre une telle discipline, qui la maintienne & conserve »³²⁵. Discipline et doctrine deviennent indissociables, et c'est précisément ce que refuse de décréter Théodore de Bèze dans sa *Confession de la foy*. La flexibilité sur laquelle il insistait pour dresser l'Église en prenant compte de contextes variables est concurrencée par cette exigence de suivre à la lettre les structures de Morély, ôtant aux consistoires leur rôle moteur. Chandieu martèle ainsi qu'il serait impossible de réunir chaque paroisse à des intervalles réguliers et y inviter les fidèles à se prononcer sur les peines et la doctrine. Au quotidien, la *persona ficta* du consistoire lui paraît incontournable à gérer ces rassemblements.

À ces éléments triviaux et pragmatiques d'organisation des Églises s'ajoute une raison intrinsèque, fondée dans le pessimisme anthropologique de Théodore de Bèze et d'Antoine de Chandieu : les deux pasteurs redoutent l'ignorance des paroissiens. Cette défiance renforce la crainte des forces centrifuges provoquées par l'administration directe par les réformés de chaque communauté³²⁶. La Parole de Dieu ne se révélerait pas à chaque conscience dans toute son évidence : inviter les croyants à voter à main levée ne pourrait jamais déboucher sur une sentence unanime, explique *La confirmation de la discipline*. Antoine de Chandieu dissocie nettement la perfection spirituelle et les considérations charnelles, ancrées dans le monde d'ici-bas. Convaincu que la délégation de la discipline et de la censure aux fidèles rend inévitable d'user extensivement du vote dans ces assemblées, il déprécie le principe majoritaire :

Car quand le peuple s'est voulu mesler de gouverner le fait de la religion, combien de maux s'en sont ensuyvis ? Quels blasphemes, quelles enormitez, quelles idolatries sont advenues au monde par ceste pernicieuse pluralité des voix ? N'est-ce pas par la pluralité des voix du peuple, que les Israelites abandonnans le service de Dieu, ont adoré un veau d'or au desert³²⁷ ?

³²⁴ J. Morély, *Traicté de la discipline & police*, op. cit., p. 108. Lors du synode de La Rochelle de 1571, un débat survient « autour de l'organisation de l'Église et de la place de l'État dans les affaires ecclésiastiques, entre un modèle genevois et celui plus érastien défendu par Pierre de La Ramée qui lui oppose l'exemple zurichois ». P. Chareyre, « Le souverain, l'Église et l'État », art. cit., p. 171.

³²⁵ J. Morély, *Traicté de la discipline & police*, op. cit., p. 11.

³²⁶ E. Campi, « Jean Calvin et l'unité de l'Église », art. cit.

³²⁷ A. de Chandieu, *La confirmation de la discipline*, op. cit., p. 105.

Fruit des opinions divergentes des individus, la pluralité des voix ne saurait s'accorder à la perfection du corps de l'Église invisible, où l'unanimité doit être de mise, croit Chandieu. Si Morély pense que le consensus peut se créer si la communauté se prononce en vertu des Écritures, son opposant est beaucoup plus sceptique. C'est pour conjurer l'ignorance du commun populaire qu'il serait nécessaire de donner l'autorité aux consistoires, d'autant plus qu'on n'aurait jamais connu « republique tant democratique & populaire ou ces inquisitions ayent esté faictes par tout le peuple : mais il y a tousjours eu des gens commis pour cest effect »³²⁸. S'appuyer sur des décisions prises à la majorité du corps des votants pour discipliner l'Église terrestre revient à y semer une confusion funeste, à un moment crucial de rétablissement du régime voulu par le Seigneur. Si les vues de Morély étaient suivies, estime son contradicteur, « chacun peut & doit decider de la doctrine à son appetit »³²⁹. Les plus capables sont chargés de prévenir cette situation, en s'opposant au peuple de l'Église plutôt qu'en suivant sa volonté³³⁰. Cela serait d'autant plus vrai que le Créateur, dont les voies restent impénétrables³³¹, aurait envisagé cette réalité, sélectionnant ceux sur qui son esprit rejaillit davantage que sur d'autres :

Reconnoissons donc que ce n'est pas sans cause que Dieu a de tout temps suscité & établi de bons Pasteurs en son Eglise, pour la bien conduire selon sa parole, & pour s'opposer plustost à la multitude (qui ordinairement suit le mal) que de dependre d'icelle. Et puisque la parole de Dieu expresse nous autorize, que la coustume de l'Eglise ancienne est pour nous, qu'une infinité d'inconveniens adviendrait si l'opinion de nos adversaires estoit suyvie : nous concluons que la charge de conserver la pureté de la doctrine en l'Eglise, & repousser les heresies qui y surviennent, appartient aux vrais pasteurs & conducteurs d'icelle, & non indifferemment à tout le peuple : qui les doit (selon l'avertissement d'Irenee) escouter, & leur obeir, plustost que de se faire obeir par eux³³².

Les propositions de Morély seraient excessives, absurdes et déconnectées de la réalité : Théodore de Bèze et Antoine de Chandieu insistent d'ailleurs sur le fait que, n'ayant pas exercé de charge pastorale, l'auteur du *Traicté de la discipline & police chrestienne* n'est pas conscient de ces évidences³³³. Utopiste, Morély est donc condamné en tant que corrupteur d'une saine police, quand bien même ses intentions seraient louables³³⁴. Partir du principe que les décisions doivent être du ressort du peuple reviendrait à nier le péché originel ayant dévoyé la nature humaine.

³²⁸ *Ibid.*, p. 171.

³²⁹ *Ibid.*, p. 107.

³³⁰ P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 174.

³³¹ T. Maissen, « Thomas Erastus und der Erastianismus », art. cit., p. 193-194.

³³² A. de Chandieu, *La confirmation de la discipline*, op. cit., p. 107-108.

³³³ P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 115.

³³⁴ *Ibid.*, p. 130.

En outre, Chandieu déroule des arguments de droit afin de légitimer une délégation de souveraineté aux membres des consistoires : « il n'y a nulle nulle absurdité à bailler quelquesfois le nom de tout le corps à une seule partie d'iceluy »³³⁵. La traduction que Morély ferait du mot d'Église serait aussi trop littérale : « ce nom d'Eglise est pris souvent pour une partie de tout le corps d'icelle, & nommement pour les conducteurs, & que c'est mesme une commune maniere de parler »³³⁶. Parler de l'Église reviendrait donc à s'adresser à ceux qui la dirigent davantage que ceux qui la composent et se soumettent³³⁷. À la manière d'une ville franche, où les Conseils généraux ne sont habituellement réunis que pour élire et ratifier rituellement, les représentants de l'Église locale ont le rôle initiateur et exécutif³³⁸. Ils procèdent à la « préparation secrète, négociée et discursive d'une décision ». Après avoir nommé les principaux membres lors de l'érection de l'Église, les croyants gardent pour seule tâche de se regrouper périodiquement pour la « réception publique unanime et symbolique » du résultat de cette décision élaborée en coulisse³³⁹.

Tout religionnaire qui contesterait ces faits est accusé de subvertir la république chrétienne plutôt que de réhabiliter et conserver son régime. Ces débats internes suscités par Morély défient ainsi la tutelle morale des théologiens genevois, qui doivent eux-mêmes convaincre que l'élection de nouveaux magistrats séculiers, en vertu de l'obéissance à Dieu, ne revient pas à corrompre l'État public de France. La sévérité de la sentence est donc à la mesure des enjeux : assurer l'élasticité des structures ecclésiastiques restaurées avec le concours des seigneurs locaux, en leur livrant comme gage que la Réforme n'aiguise pas les appétits des sujets à exercer directement la souveraineté³⁴⁰.

Entre conservation et subversion

Jean Morély et Antoine de Chandieu convergent sur la nécessité d'une participation de tous aux destinées spirituelles, l'Église étant une sainte et franche communauté dont l'équilibre est à conserver par ceux qui dirigent. Pour l'un, cette balance s'obtient par le refus volontaire de prendre des décisions au nom de l'ensemble, alors que pour l'autre, ces modalités reviennent à un dangereux abandon des prérogatives des plus capables. Par conséquent, les propositions

³³⁵ A. de Chandieu, *La confirmation de la discipline*, op. cit., p. 191.

³³⁶ *Ibid.*, p. 179.

³³⁷ W.S. Hudson, « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », art. cit., p. 191.

³³⁸ O. Christin, *Vox populi*, op. cit. ; R. Barat, « Comment choisir ceux qui sont idoines ? », art. cit.

³³⁹ B. Stollberg-Rilinger, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne », art. cit., p. 14.

³⁴⁰ P. Denis et J. Rott, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, op. cit., p. 179. Sur cette répugnance pour l'homme du commun, vivace chez de très nombreuses oligarchies urbaines, H.G. Koenigsberger, « Schlusssbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 292.

de Morély peuvent être lues de deux manières : il ne considère pas l'Église comme une démocratie débridée et ne se fait pas le champion d'une mutation vers un nouveau régime ; il est pourtant traité de démocrate utopiste, trop confiant dans les facultés de la multitude. Issus du même camp, les deux réformés évoluent sur une ligne de crête, où la conservation de régime d'équilibre ne doit pas être surinterprétée au risque de subvertir des gouvernements, dans la sphère spirituelle ou temporelle³⁴¹.

À la lumière de ces débats internes, le sens des quarante articles composant les *Arrêts de Daniel* est lui aussi double³⁴². Ces derniers concluent le premier *Dialogue* du célèbre traité monarchomane le *Réveille matin des François*. Leur ambiguïté a été soulignée, car ils pourraient laisser croire qu'une structure confédérale innovante, sécessionniste, y est promue pour les villes de refuge, au lendemain de la Saint-Barthélemy³⁴³. Sans que cela exclue absolument l'hypothèse précédente, ils peuvent également faire référence à la conservation des privilèges par les autorités municipales, conformément à la capitulation qui les lie au roi. En raison des circonstances, ces nobles et officiers subalternes s'appuient sur les ressorts aristocratiques et démocratiques du royaume pour préserver l'État public, dans l'attente que la monarchie revienne de sa corruption en tyrannie³⁴⁴.

Le texte qui précède les articles met en scène des huguenots réfugiés à l'étranger. Après avoir déroulé les causes de leur exil ou de leur résistance, Daniel, un juge divin, leur apparaît pour les absoudre. La trahison de Charles IX envers ses sujets est soulignée, brisant son double contrat qui l'exclut « de toute la société humaine »³⁴⁵. Sans honneur, Daniel assure que la Providence punira les persécuteurs et que, dans l'intervalle, des « loix & ordonnances politiques » sont octroyées aux « fideles François survivans »³⁴⁶.

Ces quarante lois tranchent-elles avec la coutume ? Placent-elles les rescapés des massacres dans la subversion, les invitant à mettre un terme à la monarchie ? Les huguenots sont invités à se réunir dans les lieux publics des villes de refuge et d'y élire « avec vœux &

³⁴¹ Anonyme, *De la puissance des roys, et droict de succession aux royaumes*, op. cit., p. 36.

³⁴² Sur ce « texte mystérieux, datant sans doute de l'automne 1572, qui reflète la résistance et la volonté d'union des villes, après l'élimination des principaux chefs protestants lors des massacres », cf. A. Jouanna, « Les « Provinces de l'Union » », art. cit., p. 167 ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 179-182.

³⁴³ Sur cette Union créée dans le Languedoc, par les huguenots survivants réunis lors d'assemblées politiques à Millau en 1573 et 1574, cf. H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 62.

³⁴⁴ *Second dialogue*, dans N. Barnaud?, *Le reveille-matin des François*, op. cit., p. 80.

³⁴⁵ Nicolas Barnaud?, *Dialogue auquel sont traitées plusieurs choses avenues aux Luthériens & Huguenots de la France, Ensemble certains poincts & advis necessaires d'estre sceuz & suyviz*, Bâle, s.n., 1573, p. 140 ; Également *Premier dialogue*, dans N. Barnaud?, *Le reveille-matin des François*, op. cit., p. 138. Sur ces pamphlets dénonçant une trahison, cf. D. El Kenz, « La mise en scène médiatique du massacre des huguenots au temps des guerres de Religion : théologie ou politique ? », art. cit., p. 3.

³⁴⁶ N. Barnaud?, *Dialogue auquel sont traitées plusieurs choses*, op. cit., p. 146.

suffrages publiques en leur dicte ville ou cité, un chef ou Majeur pour leur commander, tant au fait de la guerre (pour leur defense & conservation que de la police civile, afin que le tout y soit fait par bon ordre »³⁴⁷. De nouveaux magistrats sont nommés, ce qui pourrait être perçu comme une extension des privilèges, opérée de la propre autorité de ces calvinistes. En plus du protecteur, deux Conseils, l'un de 25 et l'autre de 75 hommes, sont désignés pour juger les causes criminelles. Cela pourrait laisser supposer que des provinces gouvernées par des Petit et Grand Conseils sur le modèle de villes franches et impériales pourraient découler de ces choix. Si l'auteur du texte était Nicolas Barnaud, ce qui reste ouvert, on pourrait hypothétiquement parler d'une inspiration exercée par ces types de gouvernement, puisqu'il passe par Bâle et Genève, dont il devient bourgeois après avoir quitté le Dauphiné.

Or, Barnaud pourrait aussi, moins que de vouloir faire de la France une Confédération, désigner des structures préexistantes, sans les créer *ex nihilo*. Arlette Jouanna montre que l'évocation trop ostentatoire d'un autre modèle corroborerait trop maladroitement les calomnies des catholiques³⁴⁸. Loin de cette naïveté, le ton général des quarante articles donne une impression de normalité située dans la conformité des lois et des coutumes d'une monarchie mixte, comme Jean de Coras et les historiographes catholiques l'ont caractérisée. Moins que d'une exportation d'un type de gouvernement confédéral strictement établi, les articles s'inscrivent dans cette fluidité de modèles qui, peu importe qu'ils soient monarchiques, aristocratiques ou démocratiques, ont des propriétés communes. Ces dernières, en cas de menace à l'harmonie, peuvent favoriser des résistances en accord avec la Providence. L'auteur des articles insiste d'ailleurs sur le fait que les Conseils sont élus « en attendant qu'il plaise à Dieu (qui a les cœurs des Rois en sa main) de changer celui de leur tyran, & restituer l'état de France en bon ordre ». C'est à la seule Providence d'intervenir contre les tyrans, pas aux fidèles de les éloigner : « il plaist à Dieu de toucher le cœur des tyrans, & de les changer, comme il en a la puissance, lors de bonne volonté ils se submettent à ceux que Dieu leur a ordonnez pour Princes naturels »³⁴⁹.

Les survivants des massacres ne font que de protéger leur vie et se gardent d'être trop proactifs. Il s'agit de placer le curseur entre conservation et subversion, et c'est à cela que s'emploie un passage du *Second Dialogue*. Quelques mois plus tard, le texte fait mention d'une rencontre entre l'auteur et les huguenots du Dauphiné. Ceux-ci relatent les « saintes ordonnances, que Daniel leur avoit dressées : les recogurent fort necessaire à leur

³⁴⁷ N. Barnaud?, *Dialogue auquel sont traitees plusieurs choses*, op. cit., p. 147.

³⁴⁸ A. Jouanna, « Les « Provinces de l'Union » », art. cit., p. 168-171.

³⁴⁹ N. Barnaud?, *Dialogue auquel sont traitees plusieurs choses*, op. cit., p. 161.

conservation ». Pourtant, comme pour les œuvres d'Antoine du Pinet et d'Antoine de Chandieu, requis pour parer à toute surinterprétation telle celle de Morély, le *Second Dialogue* évoque

des difficultez sur quelques articles : & principalement, quand il seroit question de les mettre en pratique, pour le peu de cognoissance que les François ont d'un estat libre, & bien conduit : ayant esté presque tousjours nourris en servage, & commandez à baguette comme l'on dict, au plaisir de ceux que les Rois leur eslevoyent dessus la teste : Car tel estoit leur plaisir : Ils prioient que je ne trouvasse pas estrange si eux, (qui avoyent estroicte confederation & intelligence avec nos freres de Languedoc, Vivarez, & autres) me renvoyoient avec quelqu'un d'entre eux au Conseil qu'on tiendra à Nismes, pour ordonner de leur estat & police³⁵⁰.

Le narrateur du *Second Dialogue* s'y emploie dès lors à préciser la portée de ces articles, et notamment de « ces deux nerfs tant excellens pour tenir les vices en bride, & les soldats en leur devoir : à scavoir de la discipline Ecclesiastique, & de la discipline militaire »³⁵¹. Ces dernières doivent être scrupuleusement suivies, et l'auteur fortifie ses coreligionnaires en indiquant qu'ils n'ont pas été les premiers à frapper, qu'à cette légitime défense s'ajoute la préservation d'un « ordre du tout naturel »³⁵². Le 24 août 1572, cet ordre reposant sur la confiance a été renié par le roi. Ses actes lui ôtent son titre de père du peuple et ses enfants sont autorisés à barrer la route au maître devenu tyran car, ainsi, le sujet s'emploie à « redresser, non pas renverser l'estat, le ramener à son principe »³⁵³. En échangeant avec le Conseil de Nîmes, les personnages du *Second Dialogue* se réclament de cette monarchie mixte et contractuelle, citant le « docte Pasquier en son livre des recherches de la France [et] le grand Hotoman en sa Francogaule »³⁵⁴. Tous deux auraient mis « de nouveau en lumiere » qu'avant le règne de la tyrannie, la France était un État libre. Les Français ont certes décidé de prendre la monarchie, mais chacun y est placé en juste pondération. Daniel, en donnant ses articles aux survivants, autorise de s'appuyer sur ces officiers subalternes afin de recouvrer la « France Française, qui est à dire libre & franche [plutôt qu'une] Nonfrance, Nonfranchise, & du tout infranchisee »³⁵⁵.

La noblesse réformée est tenue de forcer Charles IX à recouvrir son honneur, et elle le fait en conviant les fidèles à élire des Conseils et un majeur qui, par la suite, fonctionnent par cooptation. Les quarante lois de Daniel n'invitent pas le peuple à intervenir autrement que lors

³⁵⁰ *Second Dialogue*, dans N. Barnaud?, *Le reveille-matin des Francois*, op. cit., p. 102-103.

³⁵¹ *Second Dialogue*, dans *Ibid.*, p. 103.

³⁵² *Second Dialogue*, dans *Ibid.*, p. 104.

³⁵³ *Second Dialogue*, dans *Ibid.*, p. 116.

³⁵⁴ *Second Dialogue*, dans *Ibid.*, p. 116. Voir également Nicolas Barnaud, *Le miroir des Francois, compris en trois livres. Contenant l'estat et maniemment des affaires de France, tant de la iustice, que de la police, avec le reglement requis par les trois Estats pour la pacification des troubles, abolition des excessives tailles, & gabelles*, s.l., s.n., 1581, p. 298.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 313.

de ces premières élections, réglées ensuite de telle manière à ce que les nobles gardent l'initiative pour rendre aux Français leur « commun estat & liberté civile »³⁵⁶ :

Et aussi nos freres esperent que la Noblesse fille naturelle & legitime de la vertu & prudence, qui a sa vraye source de la crainte de Dieu, se lairra tellement conduire au desir qu'elle a de voir le regne de Dieu avancé, & l'Eglise conservee, qu'elle fera fort aisément tout ce qui pourra appartenir au bien d'un si precieux service & à la liberté de son estat & de sa patrie, preposant toujours le public à son particulier profit³⁵⁷.

C'est à ces promesses et serments qu'il est fait référence : « le Magistrat regne, & sous telles conditions luy doit le peuple obeir n'estant en rien honeste d'estendre le commandement ny l'obeissance hors ou par dessus icelles conditions, que nous pouvons appeller, ultro citròque & reciproquement obligatoires »³⁵⁸. Le peuple est une espèce d'épée de Damoclès qui, si les officiers faillissent à leurs devoirs, risquerait de sortir de son inertie³⁵⁹. Actif, le peuple l'est lors de la désignation de ceux qui composent l'optimatie : « il falloit donc qu'il y eust quelques assemblees & troupes d'hommes devant la creation des Magistrats ». Or, bien que ce soit « le peuple qui a créé le Magistrat, & non le magistrat le peuple : qui a, dis-je, créé les premiers magistrats d'un commun consentement, pour la necessité qu'il se sentoît avoir pour la conservation d'un tel lien & conduite »³⁶⁰, l'élection crée l'indépendance du magistrat et sa domination sur les autres. C'est uniquement s'il est pris en défaut et perd son honneur, ce que fait Charles IX, que cette indépendance peut être contestée en vertu de l'avancement du règne de Dieu. L'entente contractuelle entre ces membres de la société humaine a une vertu sacrée, puisqu'un règne absolu n'a cours que dans le règne céleste. Dans chacun des trois régimes isolés par Aristote, la communication est de mise, et c'est pour éviter qu'une composante s'impose aux autres que la Providence peut engager certains à agir :

Aucuns peuples ont créé des Princes sur eux, pour estre gouvernez & regis en ceste façon ou en l'autre, tellement toutesfois qu'il demouroit toujours par devers le peuple une bonne portion de la puissance & autorité. On voit cela en l'estat Democratique, auquel aucuns esleus en ceste charge demandent les avis & recueillent les voix du peuple, n'osans au reste rien ordonner sans son consentement. Ceux-cy sont appelez Magistrats populaires. Autres y en a, qui ayans mieux aimé le gouvernement Aristocratique, ont choisi & esleu un certain nombre des meilleurs de leurs

³⁵⁶ *Second Dialogue*, dans N. Barnaud?, *Le reveille-matin des Francois*, op. cit., p. 120. Sur ce hiatus entre principes et réalités, l'élection relevant davantage de la cooptation et l'implication des fidèles de la ratification, d'une apparence de démocratie qui est résolument aristocratique dans sa pratique, cf. J. Ellul, « Les sources chrétiennes de la démocratie », art. cit., p. 88-89.

³⁵⁷ *Second Dialogue*, dans N. Barnaud?, *Le reveille-matin des Francois*, op. cit., p. 118-119.

³⁵⁸ *Second Dialogue*, dans *Ibid.*, p. 82.

³⁵⁹ H. Daussy, « Un phénomène européen ? », art. cit., p. 75. On notera avec l'auteur la subtile mais non moins importante différence entre un système politique reposant sur des franchises décrivant une situation d'autonomie plutôt qu'un régime d'indépendance.

³⁶⁰ *Second Dialogue*, dans N. Barnaud?, *Le reveille-matin des Francois*, op. cit., p. 81. On retrouve quasiment la même phrase chez N. Barnaud, *Le miroir des Francois*, op. cit., p. 312.

citoyens, auxquels ils ont commis toute la conduite de leur estat & chose publique. Ceux qui ont plus prisé le gouvernement d'un seul, l'ont esleu & eslevé sur eux pour les gouverner & conduire comme Monarque & souverain. Mais il ne se trouvera jamais, qu'il y ait eu un peuple si sot & mal avisé, qui ait eslevé un magistrat sur ses espauls, auquel il ait donné puissance & autorité absolu de commander indifferemment tout ce qu'il voudroit au peuple, qui l'avoit esleu. Au contraire tousjours le peuple en se soumettant au magistrat, a aussi lié & comme attaché à certaines loix & conditions, lesquelles il ne luy est permis d'enfreindre & outrepasser. On voit encore aujourd'hui cela aux establissemens & couronnemens des Rois : où l'on leur offre certaine forme de jurement, qu'ils present devant qu'estre établi : s'astreignans par iceluy aux conditions qui leur sont offertes³⁶¹.

Conservée par chaque peuple composant les sociétés de la première modernité, cette portion d'autorité met en scène la dialectique complexe entre justice des hommes et justice de Dieu. L'autorité dont chaque membre du corps politique dispose peut permettre de préserver des États publics d'ordonnance divine si des adversaires le menacent. L'objectif est de promouvoir cette protection par des hommes faillibles, tout en évitant d'exagérer les prérogatives de chacun des membres de ces corps, au risque d'en causer la subversion et d'étayer les calomnies proférées par le camp opposé.

*

Publié en 1574, le *Réveille matin des François* précède le *Traité de l'Eglise* de Philippe Duplessis-Mornay et le *Traité de l'Antéchrist* de Lambert Daneau, publiés quelques années plus tard. Il relie ces textes à ceux de 1568, tels le *Discours par Dialogue* et la *Question politique* de Jean de Coras, révélant le tissu social à partir duquel sont pensés les gouvernements aristotéliens qui rendent possible la communication entre justiciables et le vrai service divin. En outre, tout en revendiquant un contrat liant les hommes et les obligeant à Dieu, l'auteur du *Réveille matin* met aussi en garde ses propres coreligionnaires, on l'a vu. En 1581, dans le *Miroir des François*, Nicolas Barnaud soupèse les qualités des trois régimes, notamment de la démocratie à qui « survient un autre plus grand mal qui est encores plus à craindre, parce qu'au lieu de peu de seigneurs qui opprimoient la liberté publique, il y en a souventesfois trop en l'estat populaire, pource que chacun veut estre maistre, & avoir toute licence, & depuis qu'on est venu jusques là, c'est à qui mieux briguera, & qui sera le plus fort »³⁶². Or, avant de montrer en quoi la monarchie française n'est pas absolue, Barnaud rappelle que la cause de toute corruption est la même dans tout gouvernement : le refus de la législation de celui qui l'a créé. Il est donc aisé de conserver chacune des trois souverainetés en son état traditionnel, à une

³⁶¹ *Second dialogue*, dans N. Barnaud?, *Le reveille-matin des Francois*, op. cit., p. 81-82.

³⁶² N. Barnaud, *Livre second du miroir des Francois*, op. cit., p. 297.

condition : « mais ou la crainte de Dieu est, comme nous avons dit, il ne faut douter qu'encores que toutes les trois souverainetez soient bien glissantes, & dangereuses, que les sujets ne soient bien gouvernez : ou les loix divines & humaines sont bien observees, pour ne tomber d'un precipice de haut en bas »³⁶³.

Ces traités réformés décrivent les huguenots comme ceux qui empêchent cette chute. Or Morély, en interprétant fallacieusement les lois divines, fait risquer cet écroulement d'une société à la balance fragile et précaire. Certes, la restauration d'un régime ecclésiastique purifié par la Parole peut donner une impression d'innovation. On l'a vu dans un premier temps : il est nécessaire de présenter la sécession avec Rome tel un retour à Jérusalem et en tant que réadéquation des prérogatives des deux glaives. Certains hommes auraient ainsi suffisamment de sagesse pour alerter leurs supérieurs et les assister dans la défense d'un ordre terrestre revêtant une sacralité, malgré sa corruption due au péché originel. En outre, cet équilibre doit être observé dans la religion publique rétablie avec le concours du magistrat séculier. La seconde partie a montré que cette administration se traduit par une inégalité de fait, nonobstant la possession théorique de l'Église par tous les fidèles, ou encore les conventions qui lient les membres des sociétés temporelles. C'est pour maintenir ces prééminences que des théologiens, conscients des difficultés pratiques à gérer les Églises visibles si elles n'étaient pas soumises à une autorité supérieure, s'en prennent aux exagérations démocratiques de certains de leurs coreligionnaires, comme l'a souligné l'ultime volet du chapitre.

Ces raisonnements prennent ainsi place dans des efforts pour retrouver et conserver la *via media*, le juste milieu entre la Jérusalem céleste et les républiques terrestres. Or, en répondant directement aux articles de Daniel, le prélat Arnaud Sorbin pense qu'ils sont la preuve d'un « Vray moyen pour installer nouvelle maniere de gouvernement »³⁶⁴. Sorbin impute au parti huguenot de couvrir sa subversion du voile de la restauration du service divin. En invitant les fidèles à s'impliquer dans l'administration de l'Église visible – ne serait-ce qu'en s'en tenant à la ratification des décisions des plus capables – Sorbin estime que les consistoires ne sont que le prétexte au remplacement des structures de l'État par de nouveaux organismes séculiers régis par la multitude ignorante, celle que craignent Théodore de Bèze et Antoine de Chandieu. Capitalisant sur l'oscillation complexe entre conservation de la foi et de la république et risque de subversion, Sorbin exploite ce dernier pôle afin de continuer à mobiliser le magistrat suprême en faveur de l'intransigeance religieuse qu'il porte.

³⁶³ *Ibid.*, p. 298 ; H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 64.

³⁶⁴ Arnaud Sorbin, *Le vray Resveille-matin des calvinistes, et publicains François : où est amplement discoursu de l'auctorité des Princes, & du devoir des sujets envers iceux*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1576, fol. 99^{vo}.

CHAPITRE 6 – CROIRE EN DIEU, AVOIR FOI EN LA RÉPUBLIQUE

Chargés d'organiser, administrer et diriger des Églises revenues à des structures jugées plus proches des communautés primitives, les consistoires incarnent tangiblement l'idéal chrétien suivi par Jean Calvin et le modèle genevois des *Ordonnances ecclésiastiques*. Sans remettre en cause leur légitimité, l'étendue de leurs compétences suscite des oppositions internes aux réformés, qui convoquent des exemples tirés du « dialogue avec la culture antique » des humanistes, notamment à propos des types de gouvernement¹. Les huguenots sont loin d'être les seuls à combiner leurs raisonnements théologiques et disciplinaires à des théories sur le rôle des États publics et de « l'art politique » dans l'ordonnement chrétien du monde². Des penseurs s'inscrivant dans le camp catholique, modérés comme radicaux, peuvent être prompts à décrire la forme mixte de la monarchie de France et à classer les types de régimes temporels en fonction de leurs qualités et défauts. À cet égard, les consistoires représentent également l'un des principaux objets de la controverse entre réformés et catholiques. Pour ces derniers, ces tribunaux ecclésiastiques ont des caractéristiques qui les rapprochent des expressions dégradées de l'aristocratie et de la démocratie aristotéliciennes. En postulant que les consistoires tutoieraient l'oligarchie et l'ochlocratie, des catholiques intransigeants rehaussent l'idée que les monarques temporels – qui régissent un type de gouvernement alors jugé le plus excellent – devraient repousser ces innovations et garder la foi romaine³.

Alors que des cultures confessionnelles se dessinent⁴, l'éclatement des troubles religieux et civils en France favorise la dénonciation de « l'institution la plus originale du calvinisme »⁵, qui s'apparenterait aux Conseils des villes du refuge des réformés français. Ces cités des Liges

¹ Thomas Maissen, « Humanisme », *DHS* ; P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », art. cit. ; Aristote, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 1990.

² Louys Le Roy, *De l'origine, antiquité, progrès, excellence et utilité de l'art politique. Ensemble des Legislateurs plus renommez qui l'ont pratiquée, & des Auteurs illustres qui en ont écrit, spécialement de Platon & Aristote, avec le sommaire & conférence de leur Politiques, traduites de Grec en François, & éclaircies d'expositions pour les accommoder aux moeurs & affaires de ce temps*, Lyon, Benoist Rigaud, 1568.

³ Louys Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal. Avec exhortation aux François de perseverer en iceluy, sans chercher mutations pernicieuses, Ayans le Roy present digne de cest honneur, non seulement par le droict de legitime succession, mais aussi par le merite de sa propre vertu : & le Royaume reiglé d'ancienneté par meilleur ordre que nul autre que lon sçache, estant plus utile qu'il soit hereditaire qu'electif, & administré par l'autorité du Roy, & de son Conseil ordinaire, que par l'avis du peuple, non entendu ny expérimenté es affaires d'estat*, Paris, Federic Morel Imprimeur du Roy, 1575. Sur Louis le Roy, E. Gojosso, *Le concept de république en France*, op. cit., p. 174. De nombreuses analogies entre le règne animal calqué sur la monarchie dans Étienne Pasquier, *Les lettres d'Estienne Pasquier, Conseiller & Advocat General du Roy à Paris*, vol. 1, Paris, Sonnius, 1621, p. 580-609. Ces métaphores renforcent le mimétisme entre corps humain et république. Voir *Ibid.*, vol. 2, p. 768-777.

⁴ Les cultures confessionnelles, surtout à la fin du siècle, fait se succéder à la prétention universaliste de l'Église romaine une domestication des Églises qui, en assumant leur caractère « national », permettent une uniformisation interne parallèle à une démarcation envers l'extérieur. T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 109-110.

⁵ J. Garriçon-Estèbe, *Protestants du Midi*, op. cit., p. 84.

ont une réputation négative auprès de la noblesse d'Europe : si les chroniqueurs suisses entretiennent l'image d'une paysannerie obtenant légitimement sa liberté en raison de l'impiété de seigneurs punis par la Providence, la représentation péjorative de Suisses massacrant leur noblesse pour acquérir leur liberté se combine à la réflexion sur le meilleur des trois gouvernements, avec la lutte entre catholiques et huguenots en toile de fond⁶.

Antoine de Chandieu prend les consistoires comme garde-fous à la pluralité des opinions et à l'ignorance, alors que plusieurs auteurs catholiques estiment précisément que la confusion du royaume de France serait due à ces instances qui personnifient leurs adversaires. Ce qu'ils prennent pour une innovation procédant de l'imagination des réformateurs irait par conséquent de pair avec la subversion du royaume⁷. La première partie de ce chapitre explore les arguments de ces catholiques qui, dans un temps d'épreuve où le champ religieux se dissocie difficilement du champ politique, dénoncent la religion païenne et plurielle colportée par les prédicateurs réformés parcourant la France. Dès le premier conflit religieux, pris par un sentiment de perte d'emprise, des catholiques veulent contrer cet effet d'entraînement supposé et obtenir le soutien de la couronne contre ceux qu'ils croient hérétiques et rebelles. Lancer l'opprobre contre le parti opposé en suggérant que ses projets sont antimonarchiques permet de favoriser l'appui de la noblesse modérée et de la royauté à l'une de ces deux intransigeances : la Saint-Barthélemy est le violent paroxysme du combat contre la prétendue « Cause » politico-religieuse des calvinistes⁸.

Or, le passage d'un camp dans une position de faiblesse peut encourager une relativisation du pouvoir unique du monarque et la reprise d'arguments fondés dans l'adhésion au régime mixte. La croyance en des contrats et capitulations au fondement des sociétés ne souffre donc pas d'un monopole confessionnel. Paradoxalement, la Ligue catholique s'appuie sur des ressorts urbains et communautaires pour détourner la couronne de la conciliation avec les réformés. Si plusieurs de ces pamphlétaires ligueurs redoublent de calomnies contre le modèle politico-religieux suisse auquel leurs adversaires feraient référence, c'est aussi pour couvrir leur propre révolte contre l'autorité royale. Cela est d'autant plus sensible que, avec la perpétuation

⁶ Sur cette « vision d'horreur » de la Suisse, « lieu commun » chez des penseurs qui évoquent une « contrée inhospitalière, terrible et dangereuse », cf. Géraldine Cazals, « Genève et les cantons suisses vus de France au XVI^e siècle : des modèles exemplaires de républiques ? », dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007, p. 71-72.

⁷ H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 298 ; H. Daussy, *Le parti huguenot, op. cit.* ; Hugues Daussy, « Un phénomène européen ? », p. 65-76 ; Léonce Anquez, *Histoire des assemblées politiques des Réformés de France. 1573-1622*, Genève, Slatkine reprints, 1970, p. 445.

⁸ Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 2008 ; Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1999.

des troubles et la perspective d'un couronnement du calviniste Henri de Navarre, catholiques et huguenots modérés dénoncent le gouvernement populaire dont la Ligue ferait la promotion, comme l'explore une deuxième partie.

De part et d'autre de la frontière confessionnelle – et aussi dans cette zone grise composée des *moyenneurs* tentant de sortir des deux intransigeances qui se combattent et se neutralisent – imputer à l'altérité de favoriser un régime autre que celui que Dieu aurait octroyé au pays en question est une accusation grave. Elle fait référence à des innovations et utopies issues non de la perfection de la législation divine, mais de l'imaginaire corrompu des hommes. Une troisième partie montre que les régimes politiques sont naturalisés, enracinés dans d'immuables réalités prénationales qui commandent aux magistrats suprêmes et subalternes de tout conserver en l'état, jamais de modifier un ordre séculier voulu de Dieu. En Suisse ou en France, les « polices » deviennent sacrées et une révolte n'est légitime qu'à la condition de préserver ces types de gouvernement sous la loi de Dieu, bien commun que partagent les hommes.

L'épreuve des guerres de Religion met ces catégorisations sur le devant de la scène, permettant de caractériser plusieurs concepts, tels que l'autorité, la liberté, la pluralité, l'union, la vertu ou la noblesse. Ces textes traitent de notions qui sont reprises des centaines d'années plus tard, dans d'autres circonstances et horizons de réception. Ils donnent une définition différente à ces notions, qui perdent alors leur charge sacrale et se sécularisent en même temps que le monde issu des révolutions modernes.

a. Briser l'entraînement

En France, au cours des premiers conflits, Arnaud Sorbin, Jean Talpin, Antoine du Val, Gabriel de Saconay et d'autres ajoutent leur connaissance des régimes aristotéliens à leur combat pamphlétaire contre les calvinistes⁹. Souvent issus du clergé romain, ces catholiques intransigeants combinent leurs défenses de la papauté à la caractérisation des diverses nations de l'Europe de la première modernité. La mobilité des réformés, qui alternent exils en Suisse et campagnes de prédication en France en fonction des pacifications, devient une veine exploitée pour dénoncer la discipline dont ils font la promotion. Celle-ci serait exogène, calquée aux gouvernements des villes du refuge huguenot, doupable d'une pluralité et d'une confusion incompatibles avec une monarchie française reposant sur un principe d'unité de la loi et de la

⁹ Comme pour les théologiens calvinistes précédemment cités, ces auteurs catholiques ont également une solide formation humaniste. De plus, hormis Jean d'Albin de Valsergues et Gabriel de Saconay, contemporains de Pierre Viret et donc eux-aussi à la charnière de deux générations, les autres auteurs sont actifs jusqu'aux dernières années du siècle.

foi. Selon ces auteurs, ceux de la « nouvelle opinion » imitent une doctrine qui, s'ils affirment qu'elle n'est pas de Rome, ne serait pas non plus de la Jérusalem céleste.

Face à ce qui leur apparaît comme une innovation ecclésiologique, ces controversistes font le catalogue des conséquences néfastes d'une intervention des fidèles sur la doctrine. Cela leur permet de sensibiliser la royauté à ne pas accorder d'audience au parti huguenot, qui suivrait mécaniquement des buts contraires à une société monarchique unitaire, en raison d'une confusion ecclésiastique jugée consubstantielle à la corruption du régime en ochlocratie, ou démocratie. Ce sont ces insinuations qui poussent les réformés à y répliquer de manière circonstanciée, précisant le sens de chaque gouvernement temporel et la relation des calvinistes aux magistrats.

Forger les autels de confusion

Si quelqu'un estrangier leur demande où est l'église Catholique, nul des heretiques ose monstrier son eglise, ou sa maison. Ainsi par vray jugement de Dieu se demonstre clairement l'evidente confusion de l'église des malins¹⁰.

Chanoine-comte de Lyon, Gabriel de Saconay dénie aux Églises calvinistes qu'elles constituent l'Église véritable et universelle. Selon lui, leur rupture avec Rome et l'autonomie des communautés ecclésiastiques ne peut mener qu'à une dispersion, leurs structures étant calquées non sur la Parole, mais sur les régimes politiques des nations désobéissantes au pape. Avant de s'en prendre aux ordonnances de Daniel, Arnaud Sorbin estime que, depuis la révolte de Luther, « chacun se veut feindre une Eglise à part » en s'emparant de « l'autorité qui appartient à la legitime espouse de Jesus Christ »¹¹. Une telle prétention serait une injure à « l'esprit de Dieu, comme s'il se fust oublié de tenir la promesse qu'il a faite de resider, non à Geneve seulement, Berne, et autres confins : Mais bien en une congregation »¹².

Ses *marques de la vraye Eglise catholique* opposent le rehaussement du rôle des consistoires locaux à l'universalité du règne spirituel de Jésus-Christ et ses représentants sur terre, les « lieutenans generalx en l'Eglise » que sont les évêques et le pape, écrit le chanoine Jean Talpin¹³. L'unité sous le magistère romain en dispute à l'éparpillement en communautés,

¹⁰ Gabriel de Saconay, *Traité tresutile demonstrent si l'Eglise qu'on dit Calviniste, peut estre la vraye Eglise de Dieu, par le jugement de Calvin mesme*, Lyon, Benoist Rigaud, 1577, fol. 123^{vo}.

¹¹ Arnaud Sorbin, *Les marques de la vraye Eglise catholique, avec probation d'un visible ministère en icelle, tant par la parole de Dieu, expresse predication universelle, et rapport des Peres en icelle, qu'aussi confession des heretiques. Avec la contradiction qui est entr'eux, touchant la legitime vocation de leurs ministres, et Marques d'icelle*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1567, fol. 36^{vo}-37^{ro}.

¹² *Ibid.*, fol. 36^{vo}.

¹³ Jean Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez de l'Eglise Romaine, par opinion qu'elle n'est point la vraye Eglise : & qui pour crainte ou honte & conscience d'avoir faict le serment & profession de la nouvelle pretenduë Religion, n'osent s'en retirer, ne retourner à icelle Eglise*, Paris, Nicolas Chesneau, 1567, fol.

qui ne pourraient avoir la prétention d'être toutes les épouses du Christ sans que l'une prime sur les autres : selon Sorbin, c'est le malin qui aurait inventé des « noms de division » tels que « papiste » et « huguenot », afin d'anéantir la vraie foi conservée par le clergé¹⁴. La tentative de domestication de l'Église par des princes et pouvoirs urbains lui apparaît comme marque du diable :

Et ne faut douter que Satan n'ait inventé tels noms, pour dépraver l'unité de l'Eglise Catholique. Reste donc à sçavoir la vertu du mot Catholique, qui est Grec, valant autant à dire, comme universel, ou general, diction certes, qui nous annonce l'amplitude du regne de Jesus Christ, qui n'est attaché en une ville de Geneve, ou à une nation [nonobstant] qu'il est evident qu'en tout temps la porte de l'Eglise est ouverte, & que toutes nations (bien que non pas tousjours, & en mesme temps) soyent sous le regne de Jesus Christ, & de la possession de son heritage¹⁵.

Le tracé de cultures confessionnelles – luthéranisme en Allemagne, zwinglianisme en Suisse orientale, anglicanisme en Angleterre, calvinisme en Suisse occidentale et en France – serait totalement contraire au plan universel de Dieu et au partage commun du bien de la croyance. Quelles sont les causes du blocage de l'amplitude du règne divin ? Selon Jean Talpin, l'Antéchrist manipulerait des individus laïcs ayant l'orgueil de s'emparer de thématiques réservées à « l'estat ministerial »¹⁶. Sans « force ne efficace sacramentale »¹⁷, ces hommes obéiraient à Satan sans même le savoir : leur arrogance découle de l'action du « grand docteur de tous ceux qui se desvoyent & s'obstinent en erreur »¹⁸.

Or, quelle est leur faute ? Pour Talpin, il est impensable que l'Église puisse reposer sur la seule autorité de la Parole, sans papauté ni ministère sacré pour suivre le sens général davantage que l'interprétation littérale des Écritures : le rôle des clercs est ainsi de parer aux exagérations issues d'une lecture impréparée de l'Évangile, qui risquerait de « faire servir l'écriture à leur fantastiques & charnelles interpretations »¹⁹. À cet égard, l'une des surinterprétations des réformés est de postuler la possession commune des clés et de se vanter à tort de parler selon la vérité de l'Évangile : « l'intelligence vraie de l'écriture est deferée à

100^{vo}. Contenu dans Jean Talpin, *Instructions et enseignemens des curez et vicaires*, Paris, Nicolas Chesneau, 1568.

¹⁴ A. Sorbin, *Les marques de la vraye Eglise catholique*, op. cit., fol. 66^{vo}. Sur l'idée d'un mariage mystique entre les épouses du Christ – les Églises – et le Seigneur, voir les pages suggestives de T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 93 sqq.

¹⁵ A. Sorbin, *Les marques de la vraye Eglise catholique*, op. cit., fol. 67^{ro} ; G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 7^{ro}.

¹⁶ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 93^{ro}.

¹⁷ *Ibid.*, fol. 99^{vo}.

¹⁸ *Ibid.*, fol. 96^{ro}.

¹⁹ *Ibid.*, fol. 95^{vo}.

l'Eglise [...] la verité n'est ailleurs qu'en la vraye Eglise [et] c'est au sens & non à la lettre, qu'est l'Escriture sainte »²⁰.

Des laïcs sans compétences, tels que Farel et Viret désignant Calvin pour chef, sont donc perçus comme les véritables usurpateurs de l'héritage laissé par Jésus-Christ. En tant que Français, Arnaud Sorbin, Antoine du Val ou Jean Talpin s'en prennent principalement à la « religion pretenduë des Calvinistes ou Genevique »²¹, Calvin étant présenté tel un « Apostre de Geneve, avec le consentement des habitans d'icelle »²². Gabriel de Saconay dénonce aussi des laïcs « particuliers [...] desunis du commun consentement » de l'Eglise pour forger une doctrine à part, alors que seuls des ecclésiastiques seraient en capacité de garder l'union²³. Antoine du Val reproche même à Calvin de s'être « faict nouveau Evangeliste, voulant reformer tout et qu'on creust à luy, comme à une prophete envoyé du ciel »²⁴. Pour ces catholiques, leur auteur le plus lu personnifie tous les faux prophètes qui créent un dogme issu de leur imaginaire, avant d'être adopté par des princes, cités ou nations au détriment de la robe sans coutures :

E[s]t ce avoir l'esprit de Dieu, & la vraye Evangile, que tant de diverses sectes, ou (s'il fault ainsi parler) tant de diverses Eglises ? Ne voyons nous point aujourd'hui en plusieurs lieux, & mesme en Alemaigne, que chacun a & tient diverse Evangile & parole [...] regardons je vous pryé, si en l'Alemaigne cela n'est pas en usage & commun, & si chasque Eglise, ou Ville, n'a pas son catechisme, c'est à dire, son instruction & maniere de faire, & de vivre, contraire l'un à l'autre. De sorte, qu'on voit et oit lon dire maintenant: Quant à moy, je veux suyvre, vivre, & mourir, selon ce catechisme de Wittemberg: & moy, selon celuy de Saxe, & moy selon cestuy de Geneve²⁵.

Après les soubresauts de la rupture et l'organisation d'Eglises locales au moyen de catéchismes, ces identités confessionnelles disparates sont dénoncées par les théologiens

²⁰ *Ibid.*, fol. 96^{vo}.

²¹ *Ibid.*, fol. 88^{ro}.

²² Arnaud Sorbin, *Histoire contenant un abrégé de la vie, moeurs et vertus du Roy tres-chrestien et debonnaire Charles IX. vrayement piteux, propugnateur de la Foy Catholique, & amateur des bons esprits. Où sont contenuës plusieurs choses merueilleuses, advenues durant son regne, à bon droit dit le Regne des merveilles*, 2^e éd., Paris, Guillaume Chaudiere, 1574, fol. 35^{ro}.

²³ G. de Saconay, *Traité tresutile*, *op. cit.*, fol. 8^{ro}.

²⁴ Anthoine du Val, *Le Mirouer des Calvinistes et armure des des Chrestiens, pour rembarrer les Lutheriens et nouveaux Evangelistes de Geneve : Augmenté de la plus grand part par son Autheur*, Anvers[?], Emmanuel Philippe Tronoesus[?], 1566, fol. 46^{vo}. Voir également Jean d'Albin de Valsergues, *Discours chrestien et Advertissemens salutaires au simple & treschrestien peuple de France, pour cognoistre (par la parole de Dieu) les bons & fideles evangelizateurs des faux Prophetes, par une conference des escritures saintes et anciens Docteurs de l'Eglise, faicte avec les Ministres de l'Evangelique reformation, touchant le faict de la vocation legitime*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1567, fol. 15^{ro}-19^{ro}. Sur l'imposition des mains considérée comme usurpation de la dignité sacerdotale, M. De Launoy, *Replique chretienne*, *op. cit.*, fol. 258^{ro} *sqq.* Sur l'ordonnance que seuls les évêques pourraient accorder, Pierre Charron, *Les Trois veritez contre tous Athees, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Heretiques, & Schismatiques. Le tout traicté en trois livres*, Paris, Galiot Corrozet, 1595, p. 513 : « Laquelle imposition des mains ne se doit point estre faicte ny baillee par toute la multitude, mais par les seuls Pasteurs ».

²⁵ A. du Val, *Le Mirouer des Calvinistes*, *op. cit.*, fol 69^{vo}.

catholiques romains. Ils imputent à certains fidèles représentants des Églises de ne pas être revenus au giron de l'Église primitive, mais d'avoir pris une liberté charnelle maquillée par la vérité qu'ils croient hypocritement défendre. Pour Saconay, ces individus « ne doivent esperer salut, ce pendant qu'ils sont en division »²⁶. Alors que l'espoir du salut réside en la croyance en l'Église unitaire, leur principe d'accès direct aux Écritures laisse libre cours aux

particulieres fantasies: chascun se voulant monstrier de meilleur esprit pour inventer la verité cachée (qu'ils appellent) de façon qu'il advient qu'ils ne s'entendent non plus à bastir la religion qu'ils pretendent, que les enfans de Sem s'estans separez de leurs autres freres s'entreentendoient à edifier leur tour de Babel (c'est à dire la confusion) ne s'accordans ny en langue, ny en opinion, ny en jugement : Dieu empeschat une telle audacieuse & glorieuse entreprise, laquelle il ruina apres leur confusion ignominieuse. Ainsi nous esperons qu'il se fera de tous ceux qui se separent de l'unité de l'Eglise pour fonder une nouvelle religion: comme desja il a commencé de faire par la division d'entre eux, faisant que ils ne sont accordans, mais ne s'entrentendans en faisant leur beau bastiment, chacun toutesfois pensant mieux bastir que l'autre²⁷.

La *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez de l'Eglise romaine* est construite sur la dissymétrie entre indivisibilité romaine et divisions internes et externes des protestants d'Europe. Jean Talpin leur reproche de confondre une croyance unique « en plus de quatre vingts opinions contraires, & conventicules divers: là où chacun de eux se dit avoir la verité, & estre la vraye Eglise »²⁸. Son texte est jalonné de ces dichotomies entre pluralité et unité de la papauté, afin de légitimer sa fonction de représentante terrienne du « seul corps mystique de Jesus Christ »²⁹. Son objectif est de prouver qu'il est nécessaire de croire en l'Église, en sus de la Parole, étant donné qu'il n'y a « qu'un Dieu, qu'une foy, une loy, & un baptisme : & qu'ainsy qu'il n'y a qu'un Jesus Christ commun sauveur de tous, & un saint Esprit tout vivifiant, aussi n'y a-il qu'une Eglise : la vraye maison, famille, cité & Royaume de Dieu : la vraye & seule espouse ». Ceux des chrétiens à s'être séparés par opinion que Rome n'est pas la vraie Église méconnaissent dès lors des réalités telles que le mystère de la Trinité, l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit qui ne font

qu'une essence, substance, nature & divinité, & en toute perfection divine supernaturelle & incomprehensible à nous [que] tout ce qui est de leur creation, de leur gouvernement, de leur manutenance, est regy, gouverné & entretenu par toute uniformité, sans divorce, resistance, dissimilitude, difformité & repugnance contraire, le tout s'accordant sous ce divin gouvernement en conforme unité, concorde & harmonie perpetuelle³⁰.

²⁶ G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol 3^{ro}.

²⁷ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 88^{ro}.

²⁸ *Ibid.*, fol. 96^{vo}.

²⁹ *Ibid.*, fol 86^{ro}.

³⁰ *Ibid.*, fol. 86^{ro} sq. Voir l'argument similaire de G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 5^{ro}.

L'unité de Dieu en trois personnes sous-entend qu'il ne peut y avoir « qu'une seule Jerusalem, comme n'y a eu qu'une forteresse de Syon, un seul tabernacle, une arche d'alliance & une seule Arche de Noë »³¹. Seule Rome conserverait l'unité de la Jérusalem céleste, tissant une analogie entre cette unité et le règne d'un seul, une monarchie perçue comme meilleure administration pour les hommes. Outre ces références aux mystères théologiques, Jean Talpin mobilise des arguments qu'il juge tirés d'observations naturelles, destinés à convaincre « qu'en l'homme ainsi qu'il n'y a qu'un chef, aussi n'y a qu'un corps, lequel se gouverne du tout par son chef en toutes ses actions naturelles, tous les membres ensemble se accordans en une seule & mesme volonté, sous la conduite & jugement de leur chef naturel ». Cette accumulation permet de couper court à toute remise en cause du statut de Rome, seule capable de conserver les cinq marques de l'Église que seraient l'unité, la catholicité, la sainteté, le caractère apostolique et la succession au ministère :

Entendez que toutes ces comparaisons de si grande conformité, parfaite communion & convenance des choses dessusdictes, nous declairent la conjunction estre indivise d'entre Jesus-Christ & son Eglise, & enseigne que ceste Eglise n'est qu'une & n'a que une doctrine de foy, de loy, & d'administrations de sacremens : n'a qu'une conduite spirituelle & interieure par le saint Esprit, sans jamais discorder par diverses opinions & sentences contraires. Par ainsi, ceux qui sont de ceste Eglise, sont entierement concordans sans varier en la foy, ny au nombre ou diversité des sacremens. Et entendez par un mesme moyen, que tout ainsi que ceste Eglise est une & unie du tout à son chef, elle est aussi seule vraye Eglise, en laquelle seule il y a salut, & à laquelle seule cedict chef souverain communique ces graces³².

Une telle insistance sur l'indivisibilité de l'Église et de la croyance permet à Talpin de détourner les huguenots de leur projet, en leur faisant miroiter qu'ils ne trouveront pas « assurance de salut aux assemblees schismatiques, en l'une desquelles vous estes pour le present ». À la même période, Gabriel de Saconay s'en prend directement aux consistoires qui, dans le cas de la France, tenteraient d'insérer l'un de ces Évangiles particuliers, forgés dans la ville de Genève à l'image de son mode de vivre licencieux. Ces tribunaux ecclésiastiques seraient les moyens privilégiés pour « desraciner de ce Royaume la religion Catholique, & y planter celle de Calvin »³³.

Saconay reprend un exemple similaire à celui mobilisé par Jean Talpin comparant l'entreprise des réformés à l'édification d'une nouvelle tour de Babel, métaphore de l'orgueil humain à créer des idolâtries contraires à la vraie foi. Pour l'ancien chanoine de Lyon, c'est

³¹ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol 86^{vo}.

³² *Ibid.*, fol. 87^{ro}. Ces cinq marques sont évoquées dans *Ibid.*, fol 96^{vo}. Sur la persuasion qu'il n'y a « qu'une Eglise, hors laquelle n'y a salut », voir G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 3^{ro}.

³³ Gabriel de Saconay, *De La Providence de Dieu sur les Roys de France treschrestiens, Par laquelle sa sainte religion Catholique ne defaudra en leur Royaume. Et comme les Gotz Arriens, et les Albigeois, en ont esté par icelle dechassés*, Lyon, Michel Joue, 1568, p. 169 ; G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 6b.

l'implantation locale de consistoires qui lui semble aller dans le sens d'une atomisation de la croyance, d'une réduction de l'Église universelle en une myriade de doctrines se présumant toutes véritables :

Doncques puis que nous cognoissons que les opinions & fantasies des Heretiques sont les vraies idoles forgees en leur cerveau, lesquelles premiers ils adorent, apres les proposent à leurs sottises pour estre suyvies & adorees : que sera ce de permettre aux gros Singes Predicans, seditieux, d'annoncer & prescher en ce Royaume les susdictes opinions, & leur conceder lieux & places pour ce faire, sinon de leur bastir & edifier en toutes les villes & bourgades de France un Pantheon, un temple pour y adorer toutes leurs Idoles ? En sorte que tu pourras dire de ce Royaume, ce que disoit Jeremie : O France, tu avois autant de Dieux que de cités. Tu as mis les autelz de confusion selon le nombre des rues, pour y sacrifier à Baal³⁴.

Son traité cherche à détourner Charles IX et Catherine de Médicis de toute conciliation s'ils entendent maintenir l'unité de leur royaume : elle ne saurait être solide au cas où chaque ville forgeait son propre autel de confusion. Pire, les consistoires suivraient des instructions ecclésiastiques définies à Genève, une ville régie selon des mœurs qui seraient contraires aux principes des « vrais & naturels François »³⁵. Si Saconay assimile les prédicateurs à des singes, c'est pour filer la métaphore de l'imitation de coutumes exogènes.

Par un rapprochement assez grossier, il compare les huguenots à des « Guenaux », des singes mimant des pratiques étrangères qui tentent de « contraindre le Lion Royal & ses fideles subjectz (comme leurs desseings ont assez demonstré) d'adorer en leur temples ou mosquees ce gros Singe, duquel ilz font leur Dieu »³⁶. D'autres catholiques s'appuient sur cette métaphore animale pour dénoncer l'usurpation ecclésiastique commise par des adversaires qu'ils déshumanisent. Arnaud Sorbin estime qu'ils rejouent les fables d'Ésope, où la corneille « s'emparoit des plumes qui ne luy appartenoient pas. Aussi sont justement tous heretiques appelez Singes »³⁷. Les trois gravures de la *Généalogie et fin des Huguenaux* renforcent cette idée d'usurpation et d'acculturation métamorphosant les huguenots en animaux dépradateurs de l'Église³⁸. Les deux premières montrent des singes qui révèrent une grande guenon. Sur l'autre image, ils prêchent en chaire à la place des prêtres, s'emparent de vêtements épiscopaux,

³⁴ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, op. cit., p. 31. Sur les exemples tirés des Écritures pour refuser la biconfessionnalité, dont celui d'un peuple vénérant le veau d'or à la place du vrai Dieu, T. Maissen, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz », art. cit., p. 17.

³⁵ G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 123 ;

³⁶ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, op. cit., p. 31 sq. Pour le catholique modéré Étienne Pasquier, l'image s'apparente à un véritable lieu commun. Cf. É. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 1, p. 708-710.

³⁷ A. Sorbin, *Le vray Resveille-matin des calvinistes*, op. cit., fol. 103^{ro} sq. ; Artus Désiré, *La singerie des Huguenots, marmots et guenons de la nouvelle derrision théodobesziennne*, Paris, Guillaume Jullien, 1574 ; G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, op. cit., p. 21.

³⁸ G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 8^{ro}.

volent une bourse ou tiennent un lion en laisse³⁹. Ce dernier représente autant la ville de Lyon que le pouvoir royal. Saconay espère que tous les deux ne se laisseront pas « seduire aux emmiellees persuasions des rusés Heretiques » et qu'ils feront preuve de rigueur, ainsi que l'enseigne la troisième scène : libéré de ses entraves, le lion dévore les singes⁴⁰.

Quelles pourraient être ces ruses, dont les seigneurs et monarques français devraient se garder en ne s'abandonnant pas à un « sommeil pestifere & dangereux »⁴¹? L'un des premiers artifices duquel se méfier est la liberté de conscience brandie par les réformés, puisque ces derniers n'auraient aucune intention de laisser aux catholiques le droit de conserver leur foi⁴². Adhérer au principe de liberté de conscience aboutirait à l'érection d'idoles divergentes dans chaque ville du royaume⁴³. Deuxièmement, les seigneurs haut-justiciers et magistrats urbains devraient résister à leur intérêt à capter les biens ecclésiastiques et de régir leur Église en autonomie. Dans les *Remonstrances* publiées pour expliquer le refus du parlement de Bourgogne d'enregistrer l'édit d'Amboise de 1563, Jean Bégat souligne que permettre aux seigneurs de laisser prêcher l'Évangile en leurs fiefs « met tout le monde sen dessus dessous car premierement, il confond l'ordre de discipline Ecclesiastique, veu qu'il n'appartient aux Seigneurs temporels de s'entremectre de la distribution de la parole, qui est du propre de la Jurisdiction Ecclesiastique »⁴⁴.

Les officiers publics devraient se méfier de chaque « predicant à la mode de Geneve » car, sous des atours positifs, la discipline à laquelle il adhère dissimulerait « une invention d'hommes les plus meschantz & pernicieux que jamais le monde en ayt porté »⁴⁵. À cet égard,

³⁹ G. de Saconay, *Genealogie et la fin des Huguenaux*, op. cit. Voir annexes fig. 26, 27 et 28. Sur ces métaphores animales, cf. C. Huchard, « Figure animale et dissidence », art. cit. ; T. Wanegffelen, « Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle », art. cit.

⁴⁰ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, op. cit., p. 174.

⁴¹ G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 119^{vo}, où le chanoine recommande de ne pas laisser la noblesse s'endormir de ce « sommeil pestifere & dangereux ».

⁴² Richard Bonney et David J. B. Trim (éd.), *Persecution and Pluralism : Calvinists and Religious Minorities in Early Modern Europe 1550-1700*, Bern, Peter Lang, 2006.

⁴³ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, op. cit., p. 31 ; [Gabriel de Saconay?], *Discours Catholique*, op. cit., p. 68. Voir également J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. S ii^{ro} ; Sur le sentiment qu'une religion « mal réformée [a] embrouillé la cervelle » des luthériens, Anonyme, *Advertissement sur la faulseté de plusieurs mensonges semez par les Rebelles*, Paris, Chez Guillaume Morel, 1562, fol. A 3^{ro}.

⁴⁴ Jean Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France, par les deputez des trois Estats du Duché de Bourgoigne, sur l'Edict de la pacification des troubles du Royaume de France. Par lesquelles appert clairement que deux differentes Religions ne se peuvent comporter en mesme Republique : mesmement soubz un Monarque Chrestien, sans la ruine des subjectz de quelque Religion qu'ils soient, et sans la ruine du Prince qui les tollère. Reveu corrigé et amplifié sur meilleur exemplaire, avec annotation et citation des passages en marge*, Anvers, par Guillaume Silvius, 1564, fol. 31^{vo}.

⁴⁵ E. Fend, *Le Boutefeu des Calvinistes*, op. cit., p. 2 ; G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 8^{ro}. Voir également Thomas Beauxamis, *Histoire des sectes tirees de l'armee sathanique, lesquelles ont oppugné le saint Sacrement du corps & sang de Jesus-Christ, depuis la promesse d'iceluy faicte en Capernaum jusques à présent. Et la victoire de la vérité & parole de Dieu contre le mensonge*, Paris, Chez Guillaume Chaudière, 1570, fol. 74^{vo}.

puisque le soi-disant pur Évangile est issu de l'imaginaire d'hommes qui « s'attribuent l'autorité de juger & interpreter les escritures, selon leurs privees fantasies »⁴⁶, leur religion autorise « chascun fai[re] tout ce que bon luy semble »⁴⁷.

Pour un magistrat, le risque est donc de faire face à des sujets dont la conscience serait sous l'emprise d'une « religion difformee, qui foule au piedz les loix, tant sacrees que civiles: qui renverse les Royaumes & Republiques »⁴⁸. Ce *Boutefeu des calvinistes*, un recueil de pièces factices destiné à détourner les princes allemands d'un soutien à Henri de Navarre, affirme ainsi que l'« Evangile Calvinien [est] pernicieuse trompette de noise et de sedition », car il renverserait tout ordre social en tant « qu'une belle Anarchie en faict de religion et d'Estat, c'est à dire, de n'y avoir nul chef, ny en l'un, ny en l'autre estat, auquel on puisse rapporter les differentz »⁴⁹.

Les consistoires et synodes ne semblent pas en mesure de trancher les différends de doctrine et de discipline. Au contraire, ils incarnent ce retournement théorique de tout ordre qu'opère l'Évangile de Calvin, en laissant les inférieurs juger les supérieurs. Avec une grande verve satirique, des *Actes du synode universel de la sainte Reformation* publiés vers la fin du siècle évoquent cette inversion. Leur auteur est un huguenot revenu à la foi catholique après avoir refusé son jugement par les consistoires de Nîmes et de Montpellier. Pour Guillaume Reboul, qui se met en scène depuis l'Angleterre, ces tribunaux résultent d'un « ordre Ecclesiastique, que vous avez en France [qui] est plutost une marque d'un caprice de Monsieur Calvin, que d'un homme de bon jugement, n'estant fondé ny sur l'Escriture, ny sur aucun exemple de l'ancienne Eglise »⁵⁰. Poussant l'analogie entre croyance unique et dispersion locale de la foi, Reboul affirme que les consistoires sont ennemis de la monarchie. La présence des inférieurs et laïcs dans ces tribunaux font

croire aux plus simples, que l'ordre Hierarchique de l'Eglise, est contre l'Institution de Jesus Christ, qui ne veut point de superiorité entre les Pasteurs de l'Eglise. Ce qui vous a donné occasion

⁴⁶ G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 8^{ro}.

⁴⁷ Erasmus Fend, *Le Boutefeu des Calvinistes. Depuis naguere envoyé en Ambassade par le Roy de Navarre, à quelque partie des Estatz de l'Empire, pour troubler la Religion & Republique : & rallumer les feus des guerres Civiles par toute la Chrestienté. Traduct de Latin en François. Pour le bien & proffit de toutes gens de bien, & amateurs de leur salut*, Francfort?, s.n., 1584, p. 4.

⁴⁸ *Ibid.* Voir également A. Désiré, *Les disputes de Guillot le porcher, et de la Bergère de S. Denis en France, contre Jehan Calvin Predicant de Genesve, sur la vérité de nostre sainte Foy Catholique, & religion chrestienne : Ensemble la Genealogie des Hereticques, & les fruitz qui proviennent d'iceulx*, op. cit.

⁴⁹ E. Fend, *Le Boutefeu des Calvinistes*, op. cit., p. 9-10.

⁵⁰ Guillaume de Reboul, *Les actes du synode universel de la sainte Reformation. Tenu à Mompelien le quinzieme de May, 1598. Satyre Menippaeae*, A Mompelien, chez le Libertin. Imprimeur juré de la sainte Reformation, 1599, p. 251.

de crier à l'Anté-Christ contre l'Eglise Romaine, & vous jetter dans vostre Democratie populaire, & taverniere⁵¹.

C'est le sacerdoce universel qui dirigerait mécaniquement les réformés sur la pente démocratique. Dans un texte de 1568, Claude de Saintes et Simon de Vigor estiment que le simple fait d'affirmer « la Sacrificature estre generale » fait risquer la réduction de la catholicité à des doctrines locales, régies par des systèmes populaires⁵². En outre, la crainte de catholiques comme Artus Désiré est que l'intrusion des laïcs dans ces tribunaux sème la « confusion des Status et des Ordonnances humaines », qu'elle affaiblisse la « reverence des Puissans & Magistratz » et aiguise la « haine des inferieurs contre les superieurs »⁵³.

Reboul met en garde contre ces organismes qu'il assimile à un « *Animal confus & seditieux* [...] composé de pieces si mal basties, & si mal fagotees, que toute l'harmonie qui en peut revenir, n'est autre que la discorde, & la sedition »⁵⁴. Les membres y sont plus puissants que la tête, une monarchie étant « incompatible par consequent avec la Nature de vos Consistoires ». Le satiriste souligne que le tumulte d'Amboise a été le premier fruit de ce retournement, puisqu'il se serait préparé « dans le Consistoire de Geneve, & executé par ceux de France »⁵⁵. Laisser des consistoires s'ériger dans une monarchie permet d'y réunir tous ceux qui veulent « reformer l'Estat » en singeant des coutumes exogènes, « suivant la façon Reformee à la Genevesque »⁵⁶. En France ou en Angleterre, les couronnes ne peuvent souffrir ces organismes :

il est aussi peu possible, que les Consistoires subsistent dans l'Angleterre, que le feu dans l'eau. La raison, comme j'ay dit, est, que nostre Estat est Monarchique : celui des Consistoires Populaire, tiré de la bouë, de la lie, de la poussiere d'une populace testue, opiniastre, seditieuse, endiablee, &c⁵⁷.

En 1568, l'opinion que les consistoires « ont servi de pepiniere [pour] former des conventicules, qu'ils ont nommez Eglises du Seigneur » et subvertiront la monarchie de l'intérieur est déjà solidement implantée dans l'imaginaire d'un Jean d'Albin de Valsergues ou

⁵¹ *Ibid.*, p. 253.

⁵² Anonyme, *Les Actes de la conference tenue a Paris es moys de Juillet et Aoust 1566. Entre deux Docteurs de Sorbonne, & deux Ministres de Calvin. Ces Actes ont esté collationnés aux Originaux, les Ministres appelés, & Goguyer Notaire pour eux, qui les a signés*, Paris, Claude Fremy, 1568, fol. 538^{ro} ; Yves Tatarenko, « Les « Sorbonnistes » face à Genève. La perception de Calvin et de la réforme genevoise par les théologiens catholiques parisiens (1536-1564) » dans Olivier Millet (éd.), *Calvin et ses contemporains*, Genève, Droz, 1998, p. 135-148.

⁵³ Artus Désiré, *Les disputes de Guillot le porcher, et de la Bergère de S. Denis en France, contre Jehan Calvin Predicant de Genesve, sur la vérité de nostre sainte Foy Catholique, & religion chrestienne : Ensemble la Genealogie des Hereticques, & les fruictz qui proviennent d'iceulx*, Paris, Pierre Gaultier, 1559, fol 74^{ro}.

⁵⁴ G. de Reboul, *Les actes du synode*, op. cit., p. 257.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 262.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 264.

d'un Gabriel de Saconay⁵⁸. On comprend alors les efforts du chanoine de Lyon pour parer à toute conciliation ou protection offerte par des princes ou seigneurs à des huguenots qui voudraient leur anéantissement, tout en se servant d'eux pour couvrir leur révolte de la fidélité à la couronne : « lesquelz faisoient courir ce bruyt, pour trouver plus de support à la secte, s'aydans en leurs seditions populaires du nom de quelque noble, pour espouventer ceux qui leur vouldroyent resister »⁵⁹.

Néanmoins, sincèrement ou par artifice, Gabriel de Saconay paraît confiant dans le fait que les seigneurs du royaume résisteront à l'imitation de mœurs étrangères : « le cueur du vray gentil homme François est trop franc (suyvant son nom) & magnanime, pour changer sa vraye foy (chose tant recommandee) pour adherer à une faulse nouveauté, forgee par un homme privé »⁶⁰. L'ancien chanoine estime en effet que l'exemple d'une Genève désobéissante imprègne les représentations de la noblesse française :

J'ay veu il y a environ trente ans, que la ville de Geneve, vivoit en l'obeissance de l'eglise Romaine, souz son evesque & pasteur, qui avoit legitiment succedé aux autres de lors qu'elle receut la foy Chrestienne : mais en noz jours ceux de laditte ville esmeuz de je ne sçay quel esprit, pour demourer seigneurs & maistres d'icelle, & jouyr des biens de l'eglise, dechasserent leur evesque⁶¹.

Afin d'éviter un tel incident, les nobles de France devraient sensibiliser le roi à une résistance à l'Évangile de Calvin. Seule la rigueur pourrait parer à la métamorphose des sujets en animaux imitant des mœurs contraires à l'idéal unitaire de la monarchie et de l'Église. Pour la France, c'est donc bien de Genève, qui aurait elle-même copié la désobéissance des Suisses, que proviendrait le vent de la confusion qu'affrontent les dirigeants de la société royale :

Aussi quand le vent de faulce doctrine a commencé à souffler, ceux qui estoient legers & inconstans ils se sont laissez gagner aux opinions : là où les bons grains & pesans sont demourez au sol, ou aire de l'Eglise : c'est là où le bled est batu, & le bon grain se monstre solide & ferme, ne se laissant point rompre au fleau : là ou le grain tendre & mol ou flestry est cassé & rompu, & celui qui est vain se laisse aller avec la paille au vent. C'est donc icy une espreuve des Chrestiens⁶².

Par cet exemple, Jean Talpin espère convaincre les fidèles et leurs représentants de la nécessité de s'arrimer à l'Église romaine, de contrer les opinions plurielles qui souffleraient depuis une ville personnifiant la confusion du gouvernement populaire. La justice royale devrait

⁵⁸ [Gabriel de Saconay?], *Discours Catholique*, op. cit., p. 44 ; J. d'Albin de Valsergues, *Discours chrestien et Advertissemens salutaires*, op. cit., fol. 43^{vo}. Natalia Muchnik, « Prêcher dans le secret des foules », *Histoire urbaine*, 2012, vol. 2, n° 34, p. 85.

⁵⁹ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, op. cit., p. 174.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit. fol. 6^{vo}.

⁶² J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 97^{ro}.

s'employer contre une telle menace en punissant tout individu dont l'inconstance l'aurait mené à donner foi à une hérésie prétextant agir pour le rétablissement de l'Église véritable.

La justice du monarque contre les terreaux du gouvernement populaire

Vous dites, Daneau, que c'est de Rome, & je dis que c'est de Geneve [...] qui est l'armagedon, et le siege de l'Anti-christ. Que c'est de Geneve, qui est la montagne ou refuge de ceux qui annoncent mensonge. Que c'est Geneve, qui est la caverne des faux Evangelistes. Que c'est Geneve, où est esleevee l'Eglise d'iniquité⁶³.

En 1597, s'en prenant directement au *Traité de l'Antéchrist* de Lambert Daneau, Florimond de Raemond synthétise des décennies de désaffection pour Genève et les villes évangéliques. Ces catholiques prolongent une théorie des climats qui influencerait le gouvernement et les Églises de certains territoires. La confusion serait née en Allemagne et en Suisse, où l'Antéchrist jeta les « premiere semences des opinions nouvelles qui troublent aujourd'huy encore le monde : Car encor que ce país soit riche en gens de sçavoir et de grande leçon, si est-ce qu'il produit ordinairement un peuple grossier, dont la rusticité incivile peut compatir autant de religions qu'on veut »⁶⁴.

La révolte des rustiques contre le raffinement de la noblesse française : Raemond oppose une lointaine Germanie où grouilleraient les religions particulières à l'unité politico-religieuse des nations fidèles à Rome. Genève s'intègre à cet « ailleurs spatio-temporel » largement fantasmé par ces partisans de la royauté et de la papauté⁶⁵. Pire, la cité lémanique incarne l'Antéchrist, Raemond estimant que sa fausse Église rechargea et augmenta les erreurs de Luther⁶⁶, le jésuite Richeome parlant de « ramas de toutes les vieilles [heresies] & l'orgueil ramassé de toutes »⁶⁷. Erasmus Fend décrit la ville comme « Asyle & lieu daseurance » de ceux qui écoutent leurs illusions plutôt que la vérité gardée par l'Église⁶⁸. Genève est par conséquent l'archétype d'une Église particulière libérée d'un pasteur légitime afin de forger sa doctrine. S'ils sont combattus, c'est aussi parce que les Genevois auraient poussé leur

⁶³ F. de Raemond, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, op. cit., p. 432 ; Claude Caron, *L'Antechrist demasqué*, Tournon, Guillaume Linocier, 1589. Sur le mythe de Genève chez les anti-calviniste, qui en font un enfer, cf. A. Dufour, « Le mythe de Genève au temps de Calvin », art. cit., p. 85-90.

⁶⁴ F. de Raemond, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, op. cit., p. 31 ; Louis Le Roy l'exprime dès 1575 dans un *Advertissement aux françois*, contenu dans son L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 41^{vo}.

⁶⁵ Olivia Carpi, « Une « république catholique » ? Amiens pendant la Ligue (1589-1594) » dans Monique Weis (éd.), *Des villes en révolte. Les « Républiques urbaines » aux Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 78. Voir une représentation de Genève dans annexes fig. 30.

⁶⁶ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, op. cit., p. 153 sqq.

⁶⁷ Louis Richeome, *La verité defendue pour la religion catholique. En la cause des Jesuites, contre le Plaidoyé d'Antoine Arnaud, par François des Montaignes*, Toulouse, par la veuve de Jacques Colomiez, 1595, p. 77.

⁶⁸ Erasmus Fend, *Le Boutefeux des Calvinistes*, op. cit., p. 6.

désobéissance jusqu'à envisager de l'étendre à la France, où ils voudraient répandre « la fausse doctrine, & la nouveauté »⁶⁹.

Ce faisant, les partisans d'un Évangile lié à Genève sonnent le glas de la stabilité. Ils rompent avec les traditions ecclésiastiques conservées par Rome et suivent une doctrine pouvant peut-être s'accorder avec la nature et le climat de l'Allemagne, mais pas de la France. Selon Jean d'Albin de Valsergues, ses lecteurs auraient « meilleur conseil [d']avoir mis vostre foy & appuy en Dieu premierement, & croire, qu'il a donné son saint Esprit, déclaré sa volonté, tant par escriture, que par tradition, à son Eglise universelle, que de hazarder tout vostre bien à l'aventure, vous fiant en Luther, Zwingle, Oecolampade, & à deux ou trois autres petis marchans qui ont nouvellement dressé boutiques à Vuitemberch, Geneve & Lozanne »⁷⁰. Cet archidiacre toulousain mobilise également la réduction de l'Évangile à une nation ou à une ville qui établirait un catéchisme particulier pour l'opposer au tout universel incarné par Rome :

Nous faisons la mesme question à Calvin, ou à Theodore de Beze son Evesque suffrageant, ou à vostre Viret, qu'il luy plaise nous respondre si par cas fortuit il a point esté adverti pour quelle occasion Jesus Christ a perdu son heritage: c'est à dire, l'Eglise esbandue par tout le monde, pour demourer à l'improviste avec quelques Suisses, et non avec tous⁷¹?

Calvin, de Bèze et Viret ont la présomption de requérir des Français qu'ils suivent une discipline telle que celle qu'ils ont forgée à Genève. En raison de son implication dans l'édification de consistoires dans les villes du royaume, elle apparaît comme porte d'entrée et « cheval de Troyes »⁷². Elle serait un relai diabolique pour les hérétiques issus de l'Allemagne et de la Suisse qui, « de là, se sont donnez de main en main, de voisin à voisin, ainsi que les maladies contagieuses se portent de païs en païs »⁷³. Ces auteurs sollicitent par conséquent les titulaires d'une charge politique ou ecclésiastique afin de ne pas ouvrir « la porte & la fenetre à la liberté de conscience, maquerelle infame de l'heresie »⁷⁴. Pour briser le risque d'un entraînement vers la confusion ecclésiastique et la sédition temporelle, le devoir de la justice

⁶⁹ Matthieu De Launoy, *Replique chretienne en forme de commentaire sur la reponse tiree du dehors de la moëlle des S.Ecritures, & de toute bonne Doctrine, & faite par les Ministres Calvinic. à la declaration & refutation de leurs fausses suppositions, &c.*, Paris, Guillaume de La Nouë, 1579, fol. 175^{vo}. Dans son *Discours catholique*, Gabriel de Saconay estime que si Pierre Viret a quitté Genève, c'est pour cause de cette atmosphère délétère, de division entre ministres. [Gabriel de Saconay?], *Discours Catholique, sur les causes & remedes des Malheurs intentés au Roy, & escheus à son peuple, par les rebelles Calvinistes*, Lyon, Michel Joue, 1568, p. 56.

⁷⁰ J. d'Albin de Valsergues, *Discours chrestien et Advertissemens salutaires*, op. cit., fol. 58^{vo}.

⁷¹ *Ibid.*, fol. 40^{ro}.

⁷² F. de Raemond, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, op. cit., p. 33. G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 7^{ro} ; J. Bégar, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit., fol. 21^{vo}.

⁷³ F. de Raemond, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, op. cit., p. 304. En 1568, Gabriel de Saconay appelait de la même manière à « purger le royaume de ceste vermine contagieuse », G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, op. cit., p. 175.

⁷⁴ F. de Raemond, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, op. cit., p. 304.

séculière – particulièrement dans la monarchie française où « l'ame est le Prince, vraye image de Dieu »⁷⁵ – est de punir ceux qui prônent « la confusion de toutes choses divines et humaines, sacrees et prophane, publiques et privees, civiles et domestiques »⁷⁶.

Rapidement, des auteurs combinent plusieurs dimensions discursives pour s'assurer que le roi prendra le parti de la sévérité. L'idée que le sacerdoce universel laisse libre cours à une soumission de la religion à des imaginaires viciés, qui renieraient toutes les dignités en considérant « nos Evesques et Prelats [...] à la mesure de leurs Ministres, qu'on ne peut discerner du populaire, ny sçavoir si ce sont marchands, artisans, ou solliciteurs », s'associe au rejet de nations germaniques régies selon d'autres espèces de gouvernement⁷⁷. Subjectivité, territorialité et type d'administration séculière se rencontrent dans la dénonciation des individus sortis de l'Église, mais aussi de Genève et des Suisses que l'on croit dirigés sans chefs.

Député du clergé aux États-Généraux d'Orléans de 1560, Jean Quintin affirme que les partisans de la nouvelle doctrine, en désobéissant à l'autorité religieuse, le font « occultement de la civile »⁷⁸. Sans les prendre directement à partie, Quintin sous-entend que la liberté politique des Suisses et la liberté évangélique à laquelle ses adversaires font référence sont les deux faces d'une même médaille. Selon lui, elle dissimule la « desmesuree licence, qu'ils preschent en toutes choses »⁷⁹. Dans les consistoires ou dans les républiques, chacun tenterait de s'imposer pour dominer, la caractéristique d'une « Anarchie que veut dire estre sans Prince et sans Roy, ne cherchant que de vivre Acephales, c'est à dire sans chef ». De là à affirmer que ceux qui demeurent sans direction dans l'Église sont des « rebelles machinateurs d'insolites et execrables sacrements », il n'y a qu'un pas⁸⁰. Or, l'une des grande référence historique à la sédition est celle des Suisses des XIV^e et XV^e siècles, de même que l'émancipation de Genève. Cette interconnexion se repère ainsi dans l'évocation de ces chroniques, dans la dénonciation des régimes établis dans les villes prises par surprise et dans la répulsion des traités politiques huguenots. Finalement, on verra que cette triple accusation est aussi un artifice qui permet de minimiser des soulèvements commis par des catholiques radicaux.

⁷⁵ François Grimaudet, *Remonstrance faite par M. François Grimaudet, advocat du Roy à Angiers, aux Estatz d'Anjou, assemblez dernièrement audit lieu*, Lyon?, Jean Saugrain?, 1561, fol. A 2^{vo}.

⁷⁶ F. de Raemon, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, op. cit., p. 486. Voir Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 - vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009 ; Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes*, op. cit. ; D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », art. cit., p. 19-47.

⁷⁷ F. de Raemon, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, op. cit., p. 451. Voir également A. Désiré, *Les combatz du fidelle papiste*, op. cit., fol. D ii^{ro} : « Je dy que les gens sont egalles Quant en dignité de prestrise, Et qu'autant un laboureur prise Labourant à chevaux ou mulles Comme le pape à tout ses bulles ».

⁷⁸ Harangue de Jean Quintin, dans J.L. Frère, *La vraye et entiere histoire*, op. cit., fol. 92^{vo} ; T. Maissen, « Devenir une république aux temps des monarchies », art. cit., p. 109.

⁷⁹ Harangue de Jean Quintin, dans J.L. Frère, *La vraye et entiere histoire*, op. cit., fol. 95^{vo}.

⁸⁰ *Ibid.*

Quant au premier de ces ressorts discursifs, les *Remonstrances* rédigées par Jean Bégat, emblématiques du « front bourguignon du refus » de la paix et de la conciliation, prend la Suisse comme repoussoir⁸¹. En 1563, le juriste souligne que la noblesse est essentielle à l'administration du royaume. Or, il s'empare des cas récents des villes de Mâcon et de Chalon-sur-Saône pour dénoncer les conséquences socio-politiques des prédications de ces « nouveaux evangelistes [qui] n'ayment que la ruyne de ceux qui les seignorient : quoy que par leurs escripts & parolles ils en preschent l'obéissance »⁸². L'impact de la liberté de conscience et de culte serait l'affaiblissement, voire l'anéantissement, de la noblesse. Pour renforcer son propos, Bégat affirme que les réformés expulsent non seulement les clercs, mais aussi les gens de robe, nobles et seigneurs :

Qu'elle meilleure preuve en voulons nous que de l'exemple de Geneve ? qui est leur metropole, de laquelle les naturels seigneurs sont chassez, & ne reste aujourd'huy en toute la policie de ceste cité, aulcun privilege pour la noblesse, & qui doubte, que si la mesme policie est receuë par toute la noblesse ne soit rengee à l'equalité du populaire ? & par consequent destruite & exterminée de faict⁸³ ?

Quelques années plus tard, Jean du Tillet reprend la référence pour s'adresser à la noblesse et la détourner de toute adhésion au calvinisme. La modération ne devrait pas avoir cours, puisque l'exemple de Genève montre la rigueur des réformés envers les dignitaires politiques et ecclésiastiques :

Nous voyons comme l'autorité du Prince est recongneue a Geneve, comme la monnoye est forgee a son coin, & comme la Noblesse y est receüe & respectee: & pour parler de ce qui nous touche de plus pres, nous voyons comme les Gentilz-homme sont traictez és lieux ou les ennemis sont les plus forts⁸⁴.

Le second ressort discursif est intimement lié à cette évocation fantasmée de l'émancipation de Genève et des Suisses, lue dans la *Cosmographie* de Sebastian Münster et sortie de son contexte, sans référence aux arguments d'obéissance détaillés par les chroniqueurs suisses⁸⁵. Si François de Belleforest édite le célèbre ouvrage en y ajoutant des commentaires

⁸¹ O. Christin, *La paix de religion*, op. cit., p. 57.

⁸² J. Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit., fol. 40^{vo}.

⁸³ *Ibid.* ; D. Montariol, « « Nous voulons être libres comme nos pères l'étaient » », art. cit., p. 65. Artus Désiré, *Les batailles et victoires du Chevalier Celeste, contre le Chevalier Terrestre, l'un tirant à la maison de Dieu, & l'autre à la maison du Prince du monde chef de l'Eglise maligne. Avec le terrible & merueilleux assault donné contre la sainte cité de Hierusalem, figurée à nostre mere Sainte Eglise environnée des ennemys de la Foy*, Paris, Estienne Grouleau, 1562, fol. 30^{ro}. Voir également l'arbre des hérétiques, figuré au fol. 144^{ro}, dont le tronc est l'Antéchrist. Au fol. 154^{ro}, la Jérusalem céleste est attaquée de par les quatre points cardinaux et défendue par les Saint-Pères, dans l'attente de l'arrivée d'un convoi mené par le pape et le roi de France.

⁸⁴ [Jean Du Tillet], *Advertissement à la Noblesse, tant du party du Roy, que des Rebelles & Conjurez*, Paris, Claude Fremy, 1568, fol. E^{ro}.

⁸⁵ Sur l'incertitude quant à l'exemption implicite ou explicite vis-à-vis de l'Empire et de ses seigneurs intermédiaires, tels que l'évêque de Genève ou le duc de Savoie disposant de droits de justice, Thomas Maissen,

acerbes sur les Suisses et les huguenots⁸⁶, Gabriel de Saconay mentionne indirectement ces cas pour décourager les habitants de villes et représentants de corps municipaux d'étendre leurs privilèges, car cela s'apparenterait à une rébellion vis-à-vis des seigneurs naturels. Il tente ainsi d'alerter les paroissiens de Saint-Symphorien-le-Châtel ou de Saint-Bonnet le Chastel contre les arguments des réformés⁸⁷. Le chanoine leur fait miroiter que les conséquences d'une émancipation peuvent être bénéfiques à court terme, mais que la confusion généralisée s'en suivra.

Une bonne ville n'aurait par conséquent aucun avantage à « observer une loy nouvelle et estrange et (qui pis est) forgee et establie à part par un de ses subjects, banny de son royaume »⁸⁸. En effet, Saconay souligne que l'union urbaine d'une cité à privilèges doit reposer sur une « certaine affinité de signes ou de sacrements visibles »⁸⁹. En adhérant à une doctrine religieuse qui leur permettrait de bénéficier de davantage de liberté, les représentants de la municipalité feront courir la division à cette dernière et contribueront à l'éclatement de la croyance dans le reste du royaume. À terme, comme ils doivent malgré tout prendre des instructions auprès des réformés pour tenter d'administrer leur Église, ces magistrats urbains attribueront « plus d'autorité aux gouverneurs de Genève, que au Roy de France »⁹⁰. Tout en feignant leur sujétion au roi, ces villes ambitionnent d'assujettir « le Roy, qui n'est grace à Dieu, de leur secte, à leurs Consistoires et Synodes »⁹¹. Gabriel de Saconay redoute donc l'orgueil des habitants qui pourraient adopter la doctrine de Calvin et, ce faisant, donner la loi à leur roi en se croyant capables de le faire :

Et toutesfois messieurs les bourgeois de telles villetes, la plupart subjectz de sa majesté, voudront forcer leur Roy, de permettre leur abomination (forgee en leur retraicte) estre publiquement preschee par tout son Royaume, & observee par tous leurs sectistes et adherans. Il

« Zürich und Genf: Selbstdarstellung und Wahrnehmung zweier Republiken im 17. Jahrhundert », *Itinera. La Suisse comme ville. Colloque du groupe d'histoire urbaine*, 1999, vol. 22, p. 89-106 ; T. Maissen, « Genf und Zürich », art. cit., p. 302 ; Thomas Maissen, « Die Eidgenossen und die deutsche Nation in der Frühen Neuzeit » dans Georg Schmid et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität ?*, München, Oldenbourg, 2010, p. 97-127.

⁸⁶ Belleforest s'attache à détourner l'exemple contenu chez Münster, que l'on retrouve également chez Guillaume Paradin, *Chronique de Savoye*, Lyon, Jean de Tournes, 1561, p. 399 *sqq.* ; Robert Oresko, « The Question of the Sovereignty of Geneva after the Treaty of Cateau-Cambrésis » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 94 et 97.

⁸⁷ Aujourd'hui Saint-Symphorien sur Coise. Voir Gabriel de Saconay, « Exhortation aux Gouverneurz et habitantz de la ville de Symphorien le Chastel d'empêcher (par bonnes remontrances à sa Majesté) que les presches hérétiques ne soient établiz dans lad. ville » dans Antoine Vachez (éd.), *Une œuvre inédite de Gabriel de Saconay*, Revue du Lyonnais, 1895, p. 25-47. Voir également la préface que Claude Caron adresse au « peuple d'Annonay de la religion pretendue reformee », dans C. Caron, *L'Antechrist demasqué*, *op. cit.*

⁸⁸ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, *op. cit.*, p. 153

⁸⁹ G. de Saconay, « Exhortation aux Gouverneurz et habitantz », art. cit., p. 31.

⁹⁰ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, *op. cit.*, p. 153.

⁹¹ [Gabriel de Saconay?], *Discours Catholique*, *op. cit.*, p. 28-29.

sera donc permis à tous autres Princes, Seigneurs & communautéz, regies par artisans et mechaniques, de faire etroitement, & à peine de mort, garder leurs loix & ordonnances: & le seul Roy des François Treschrestien sera contrainct par ses subjectz, renoncer la loy de son Dieu, se mettre hors l'union et communion de la vraye Eglise⁹².

Révérer « L'idole de Genève, qui n'avoit autre auctorité, que celle qui s'estoit usurpee » constitue une menace sur l'unité de la communauté urbaine et, à terme, du royaume⁹³. En effet, après que l'orgueil des habitants ait été aiguisé par la Réforme de l'Église, l'émancipation vis-à-vis de la couronne serait une suite inévitable. Dans sa conception du pouvoir en France, on comprend que la perception que Gabriel de Saconay se fait de la liberté et de la nature corrompue des hommes va de pair avec le refus volontaire, par des échevins, maires et consuls, de prétendre à davantage d'autonomie. En 1574, les *Six livres des politiques* de François de Rosières l'évoquent. L'auteur estime qu'il est naturel que tous souhaitent la liberté, mais qu'une stricte égalité n'est pas souhaitable : « Et combien que tout homme selon le premier droit de nature, soit libre, & indifferemment né pour regner, si est-ce qu'il n'est raisonnable que nous soyons tous egaulx, comme l'equalité, & le regne mis à rebours estant fort pernicieux »⁹⁴.

En cherchant à tout prix l'égalité de fonctions dans l'Église et en effaçant la hiérarchie sacerdotale, les réformés privilégieraient le lissage des dignités dans la sphère séculière : contre l'idée qu'il est « plus raisonnable que ton Roy souverain donne loy à toy subject et vassal »⁹⁵, on laisse la conduite de la vie sociale au jugement de « gens ignorans & mechaniques & sans loy quelconque »⁹⁶. L'effet tangible de ces propositions théoriques, où l'ordre de l'Église et de la société est renversé, se traduit dans la prise de villes par surprise et l'abolition des privilèges de la noblesse⁹⁷.

Des municipalités forçant leur magistrat suprême à suivre une doctrine forgée à l'étranger ; des consistoires et synodes français répondant à l'autorité des gouverneurs de Genève : la conséquence de la Réforme serait le cantonnement du royaume, sa mutation en diverses ligues dont le modèle est la Confédération. Gabriel de Saconay le présente très clairement dans sa *Genealogie et fin des huguenaux*. Il y intègre un « Mespart fait du royaume

⁹² *Ibid.*, p. 153.

⁹³ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, *op. cit.*, p. 153. Un autre cas pratique d'une prétendue menace réformée sur l'unité de la communauté urbaine chez Thierry Amalou, *Une concorde urbaine. Senlis au temps des réformes (vers 1520-vers 1580)*, Limoges, Presses universitaires, 2007.

⁹⁴ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, *op. cit.*, fol. 10^{vo}.

⁹⁵ G. de Saconay, *De La Providence de Dieu*, *op. cit.*, p. 152.

⁹⁶ [Gabriel de Saconay?], *Discours Catholique*, *op. cit.*, p. 68. D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », *art. cit.*, p. 28 ; D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu*, *op. cit.*

⁹⁷ Sur cette « toute nouvelle Hierarchie, [faisant] aussi une nouvelle Eglise renversee », voir Anonyme, *Les Actes de la conference*, *op. cit.*, fol. 539^{vo}. Sur le renversement, Caroline Mellet et Paul-Alexis Mellet, « La « marmite renversée » : construction discursive et fonctionnement argumentatif d'une insulte dans les polémiques des guerres de religion (1560-1600) », *Argumentation et Analyse du Discours*, 2012, n° 8.

de France en seize provinces, par les guenaux : & leur reglement ordonné sur icelles, pour faire cueillettes d'argent, & levees de gens de guerre pour exciter nouvelles rebellion »⁹⁸. C'est bien d'un cantonnement par provinces gérées par un système confédéral parallèle à la royauté qu'il s'agit, puisque Saconay détaille le fonctionnement de seize provinces régies par des Conseils. Ancien ministre retourné au catholicisme, Matthieu de Launoy reprend ce modèle en 1578, lorsqu'il évoque la « Republique des huguenos dressee en France »⁹⁹. La désignation d'une Confédération est encore plus limpide, Launoy stipulant que la « forme de la Republique étoit, qu'ils diviserent le Royaume en seize cantons, chacun canton en plusieurs Bailliages, & chacun Bailliage en plusieurs assemblees, qu'ils appellent Eglises, ayant chacune son Consistoire particulier ».

Cette organisation créée à partir de cantons et de Conseils ne laisse pas de place au doute : de Launoy juge que le système presbytérien synodal est analogue à celui des Ligues des Suisses, à une fragmentation de l'État royal en provinces indépendantes, conséquence de la doctrine qui met « toutes matieres en confusion »¹⁰⁰. Le gouvernement populaire succède à l'établissement de consistoires ecclésiastiques, en opposition totale au règne d'un seul. Le *vray-Reveille matin* d'Arnaud Sorbin fait donc référence à ce même repoussoir des Ligues confédérées, lorsque le prélat affirme que les huguenots ont la volonté de « bastir des ligues, faire des Estats à part »¹⁰¹.

S'il s'en prend aux ordonnances de Daniel, c'est précisément parce que Sorbin juge qu'ils sont un « fard à tromper les simples »¹⁰². Contrairement à ce que laisse entendre l'auteur du *Réveille-Matin des François*, qui intègre ces articles dans l'architecture traditionnelle du royaume, Arnaud Sorbin ne garde que leur caractère subversif, similaire à l'émancipation contre les seigneurs¹⁰³. Moins que des prérogatives temporaires destinées à se défendre légitimement en attendant que le roi revienne à la raison, l'élection de Conseils détermine une ligue offensive, destinée au renversement de l'État :

Que si l'election, que ces Articles commandent faire d'un Chef en chaque ville, ayant vingtquatre Conseillers [...] n'est un vray moyen pour installer nouvelle maniere de gouvernement, j'en laisse juger à ceux qui s'y entendent plus que moy. De ma part, je seray tousjours resolu de croire, que

⁹⁸ G. de Saconay, *Genealogie et la fin des Huguenaux*, op. cit., fol. 99^{vo}-105^{ro}. L'auteur fait ici référence au tracé des provinces synodales reconnues lors du synode national des réformés français. Au nombre de huit lors du synode tenu à Lyon en 1563, le synode national de Nîmes en dénombre seize en 1572. Cf. H. Daussy, *Le parti huguenot*, op. cit. ; Alain Joblin, « Les commissaires du roi et les Églises réformées septentrionales au XVII^e siècle (Ile-de-France, Champagne, Picardie et Pays de Chartres) », *Revue du Nord*, 2013, vol. 400-401, n° 2, p. 569 sq.

⁹⁹ M. De Launoy, *Replique chretienne*, op. cit., fol. 203^{vo}-204^{ro}.

¹⁰⁰ *Ibid.*, fol 180^{ro}.

¹⁰¹ A. Sorbin, *Le vray Resveille-matin des calvinistes*, op. cit., fol. 7^{ro}-8^{vo} : « les enfans de ce siecle estre plus prudents en leur generation que les enfans de lumiere ».

¹⁰² *Ibid.*, fol. 97^{ro}.

¹⁰³ Voir par exemple [Gabriel de Saconay?], *Discours Catholique*, op. cit., p. 9, où l'auteur fait référence à la prophétie de Daniel. Ce dernier menace qu'à la venue du rédempteur, un changement de monarchie s'opère.

c'est une vraie entrée pour cantonner tout le Royaume : à faire non une Oligarchie, qui est la Principauté de peu d'hommes, mais ou bien une Aristocratie, qui est le Gouvernement de peu de bons hommes, ou Democratie, qui est la pluralité de Gouverneurs, mais plutost un Chaos de confusion¹⁰⁴.

Le troisième ressort discursif brandi par ces catholiques est donc d'imputer à leurs ennemis de faire l'apologie de tout régime jugé inférieur à la monarchie dans leurs traités. Toute la production littéraire du parti huguenot ou des théologiens calvinistes est définie comme séditeuse. À la fin du siècle, le jésuite Louis Richeome énumère les prétendues attaques de Calvin, Zwingli et de Bèze contre les rois réfractaires à leur doctrine, autant de preuves qu'ils les dégradent de leur autorité « nonobstant la grace de Dieu & la puissance Divine pretendue au tiltre de sa Royauté »¹⁰⁵. Comme Sorbin, Richeome fait le catalogue des livres anti-monarchique sortis de presses calvinistes, tels que les *Fureurs françaises*, le *Toc-sain des massacreurs*, le *Réveille-Matin* ou « la lettre de Bruccius, qui est de Beze »¹⁰⁶. Selon le jésuite, ces réformés n'en veulent pas « en particulier aux personnes des Roys pour les vices qu'ils pourroient alleguer, mais à tout l'estat & à la Royauté ». La raison de cette haine systémique gît dans l'impossibilité d'y entretenir la confusion et la pluralité, mais aussi dans le refus que les rois auraient signifié à la Réforme :

Voicy qu'escrit Calvin en son Institution parlant des trois sortes de Republique qui sont Monarchie, l'Aristocratie, & la Dimocratie. *Si on faict, dit-il, comparaison des trois sortes de gouvernement que j'ay recitées ; la preeminence de ceux qui gouvernent, tenant le peuple en liberté, sera plus à priser, c'est à dire l'Aristocratie, est la meilleure. La seule haine de la Monarchie l'a faict ainsi parler*¹⁰⁷.

Richeome enchaîne en posant que « les sages, la raison & l'experience mesme, enseignent que le plus noble & utile de tous les gouvernemens, est la Royauté »¹⁰⁸. La nouvelle religion pourrait par conséquent s'accorder à un régime tel que celui des cantons suisses, mais pas une monarchie. Or, lorsqu'il publie son texte et intime à Henri IV de prendre garde, ce sont les jésuites qui subissent l'accusation de perturber l'État¹⁰⁹. En redoublant de calomnies politiques, ces pamphlétaires couvrent ainsi les propres imputations et exagérations auxquelles ils pourraient faire face. Dans le cas de Richeome, désigner les seuls calvinistes en tant qu'ennemis

¹⁰⁴ A. Sorbin, *Le vray Resveille-matin des calvinistes*, op. cit., fol. 100^{ro}. Une autre évocation du projet de « cantonner la Gaule, ou France », chez L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 22^{ro}. Voir aussi Guillaume de Reboul, *Apologie de Reboul sur la Cabale des Reformez*, s.l., s.n., 1597, p. 175 sqq.

¹⁰⁵ L. Richeome, *La verité defendue*, op. cit., p. 79.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 79. Il s'agit du célèbre *De furoribus gallicis* et probablement des *Vindiciae contra tyrannos* d'Étienne Junius Brutus.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁹ Étienne Pasquier soutien l'expulsion des jésuites, qui s'ingéreraient des affaires d'État et dressent les sujets contre le roi. E. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 2, p. 562-571.

de la monarchie permet de présenter la Compagnie de Jésus comme un meilleur partenaire que les gallicans modérés tentant la conciliation avec les assemblées huguenotes. C'est néanmoins surtout dans des pamphlets ligueurs, notamment ceux de Louis Dorléans, que l'accumulation des dénonciations contre des « Huguenots [...] ennemis de l'Etat royal » dissimule les conséquences inattendues de l'adhésion de certaines villes à la Sainte-Union¹¹⁰.

En 1590, le *Second advisement des catholiques anglois* intime au Conseil des Seize, à Paris, de ne pas pousser trop loin la désobéissance. Malgré tout, il rappelle aussi l'intention des réformés de « changer & alterer l'Etat », qui aurait été éclatante lorsqu'ils « divisoient la France en seize quantons (ce que leur bouche, quoy que mensongere ne peut aucunement desnier ». Dorléans combine les trois ressorts précédemment soulignés. Certains sujets du roi auraient forgé une doctrine nouvelle, « la vermine de Geneve, & les ministrailles de la Rochelle » contribue à la faire circuler dès que la couronne autorise le culte réformé par édit¹¹¹.

Moins que les ligueurs, les individus à avoir adhéré au calvinisme sont ceux qui ont « mué, changé, tourné, viré, & perversy [...] l'ordre excellent de vostre monarchie ». Henri III puis Henri IV auraient intérêt à s'appuyer sur la Ligue pour résister à cette doctrine étrangère, impossible à établir en France sans sonner le glas de l'État royal. Cela serait d'autant plus vrai que Dorléans estime que la littérature réformée est un « mirouër [prouvant] leur resolution de changer cet estat en exterminant la Noblesse »¹¹². Modes d'emploi à l'usage du commun populaire pour réduire le royaume en république, ils participent de ce plan des réformés qui, affirme le pamphlétaire, « nous veulent faire Suysses » :

Mais jugez un peu, s'il vous plaist, de quel terroüer la doctrine des Ministres est provenuë, & qui est la source d'un si meschant ruisseau. A-elle pas prins son commencement de Zuingle qui engendra Calvin ? Et Zuingle n'estoit-il pas un ours cruel & enragé, nourry dans les forests de Berne, & cavernes du pays de Suysses ? Et qui ne sçait comme les Suysses ont traicté leurs Gentils-hommes, & comme en tout leurs pays il n'y a un seul eschantillon du drap de leur ancienne Noblesse ? A quelle fin les huguenots ont-ils faict imprimer, tant en Latin qu'en François, le livre de Simler de la republique des Suysses, sinon pour vous tailler un modèle de l'Etat & du gouvernement qu'ils se sont resoluz d'introduire en vostre France ? Jetez un peu les yeux, & considerez les forts, ou les bestes sauvages de ces Ministres se retirent, & jugez, si és places de leurs retraictes ils ont formé autres gouvernemens que de republiques¹¹³.

¹¹⁰ Second advisement, dans L. Dorléans, *Premier, et second advisements*, op. cit., fol. 52^{vo}. Dans le *Miroir des rebelles* de Daniel Drouin, les ligueurs catholiques deviennent ainsi les principales cibles de ces penseurs faisant l'éloge du règne de la monarchie d'Henri IV contre l'état populaire ou aristocratique dont ils affublent la Ligue catholique. H. Daussey, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 65-69. Daniel Drouin, *Le Miroir des Rebelles, traictant de l'excellence de la Majesté Royale, & de la punition de ceux qui se sont eslevez contre icelle. Avec la loüange de ceux qui ont preferé l'honneur de leur Roy, & l'utilité de la Patrie, à leur propre vie*, Tours, Claude de Monstr'oeil, & Jean Richer, 1592.

¹¹¹ Second advisement, dans L. Dorléans, *Premier, et second advisements*, op. cit., fol. 53^{ro}.

¹¹² *Ibid.*, fol. 53^{vo}.

¹¹³ *Ibid.*, fol. 54^{ro}.

La volonté d'établir des républiques – comprises ici sous la notion d'États populaires – serait la conséquence directe de la doctrine nouvelle où une « multitude de Chefs » veut commander¹¹⁴. La subjectivité est donc le point de départ à l'adhésion à l'opinion calviniste, car ce serait de l'orgueil à juger de la doctrine – sans intervention du clergé – que naît la licence :

Avec ce, monstrent bien leur orgueil, par ce que ils ne veulent ny obeyr ne croire à Prophetes (j'entends interpreteurs de l'escriture) n'y a docteurs anciens, ny aux pasteurs de l'Eglise, lesquels Dieu a mis de tout temps pour le gouvernement d'icelle, dit saint Paul : mais ne croient à l'Eglise mesme, dont doivent estre dits Payens, infideles & publicains¹¹⁵.

Les huguenots ne croiraient en rien : ils sont sortis de l'Église. Par conséquent, Louis Richeome recommande à Henri IV de ne pas s'entendre avec ses anciens coreligionnaires. En effet, ils seraient les nouveaux idolâtres, ainsi que l'affirmait Gabriel de Saconay en tentant de convaincre Charles IX de ne « souffrir & permettre en son royaume, un singe monter en chaire, auquel en toutes ses villes aura esté basty & a desdié un temple, où il sera par luy appelé idolatre »¹¹⁶. Alors que Lambert Daneau reprochait aux prêtres romains de ressusciter la bête païenne de l'Empire, Gabriel de Saconay et Louis de Richeome retournent l'argument. C'est l'intervention de chaque sujet et de chaque corps urbain, conséquence du sacerdoce universel, qui atomise la religion et établit une kyrielle de croyances païennes, calquées sur les pouvoirs locaux de cités désormais régies en indépendance¹¹⁷. Un passage du traité de Richeome compare les places de sûreté calvinistes à ces villes idolâtres de l'Antiquité, où l'ingérence des laïcs soumet la religion à des destinées temporelles, celles des inférieurs qui gouvernent en déraison et en pure égalité :

De toute ceste belle doctrine, comme d'un meschant arbre, en sont sorties les pommes d'angoisse, que ceste pauvre France mange il y a trente six ou tant d'ans [...] pour se rebeller contre la majesté des Rois, & dissiper l'estat monarchique avec la Religion ; pour s'emparer, par cent mille meurtres & autant de forfaites, de trois cens des meilleurs villes du Royaume, & y etablir des Aristocraties & Democraties, s'il eus testé en leur pouvoir, comme ils ont fait à Geneve, à la Rochelle, à Nismes, à Montauban & ailleurs, où ils nont garde de laisser entrer aucun qui soit le plus fort, qui leur puisse commander en Roy, encore qu'il fut leur Roy legitime, principalement s'il est Catholique. Au Concile ou Synode de Berne les Ministres, comme s'ils eussent esté Pairs & Peres de ce Royaume pour en disposer à leur fantasie, firent en haine du Roy Charles neufviesme des Statuts ; & commanderent de les garder à toutes les villes de France, où les huguenots seroient les maistres ; par lesquels Statuts les Magistrats, les Capitaines & tous les Officiers se font en vraye forme d'Aristocratie, ou de Democratie, à l'exemple des vieux Ioniens, Beotiens, Dolopes & Acheens ; tant l'heresie hait les Rois & la Royauté, & l'unité d'un Superieur, comme du tout intolerable à son orgueil¹¹⁸.

¹¹⁴ L. Richeome, *La verité defendue*, op. cit., p. 60.

¹¹⁵ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 100^{vo}.

¹¹⁶ G. de Saconay, *De la Providence de Dieu*, op. cit., p. 153.

¹¹⁷ L. Richeome, *La verité defendue*, op. cit., p. 230 et 237.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 80

Louis Richeome condense les craintes réelles et imaginaires des catholiques radicaux. Elles découlent aussi d'un pessimisme anthropologique quant aux capacités de la majorité des hommes à faire le bien. Dans la société d'ordre, refuser à ceux qui prient d'intervenir pour conserver la doctrine débouche sur la pluralité d'opinions, prélude à la confusion semée dans le royaume de France. Le jésuite escompte dès lors que l'autorité suprême contrera toute référence à ces doctrines perçues comme exogènes et, surtout, contraires au principe d'unité au fondement des études sur la monarchie de France.

La piété plurielle des villes païennes

Quels éléments rapprocheraient les calvinistes du XVI^e siècle de la démocratie, selon leurs contradicteurs ? Quelle peut être la cause du fourmillement que regrette Florimond de Raemon¹¹⁹ ? Par quelles modalités les consistoires des villes huguenotes feraient-elles naître un nouveau paganisme ? Une première réponse réside dans la crainte de la pluralité des opinions, antithèse d'une union séculière et religieuse basée sur la perfection de la croyance en l'Église véritable. À la fin du siècle, une chronique des troubles toulousains de 1562 présente l'opinion en tant que « peste des républiques »¹²⁰. Or, les luthériens et les calvinistes seraient les perturbateurs de la maison de Dieu : si la discorde y survient, aucun régime temporel ne saurait demeurer sur un socle solide. Ainsi, en l'Église, l'homme devrait absolument se soumettre, sa raison n'est ni libre, ni volontaire face à la perfection céleste du Saint-Esprit conduisant chaque communauté par le biais du clergé sacrificiel :

L'Eglise est autrement regie & gouvernee de Jesus-Christ & de son esprit, que l'homme de la raison. Il est en la pleine volonté & liberté de l'homme de suyvre ou de ne suyvre la raison, c'est une obeissance volontaire & toute libre : mais l'Eglise est menee par l'esprit de Dieu comme le corps par l'ame. Aussi elle est appelee son corps. Et de cest esprit saint elle tire vie, & faict ses fonctions naturelles par necessité & non par choix ou volonté, comme le foible par le puissant : le troupeau par son Pasteur. La raison est en l'homme un prescheur en chaire, qui ne faict que parler & remonstrer sans auctorité ny puissance de s'en faire croire¹²¹.

Selon Pierre Charron, qui veut souligner que les calvinistes divisent l'Église et privilégient par conséquent des régimes qui supporteraient mieux la pluralité, l'obéissance du fidèle n'est pas volontaire, mais absolue et aveugle. Suivre le Saint-Esprit est vital et ne peut être décidé : laisser un choix au fidèle revient à tout renverser, à faire dépendre le berger du

¹¹⁹ « Pauvres pretendus Reformez, vous estiez en queste d'une religion, et en voilà une formiliere. Chacun de vous bat un Dieu à son coing, et forge une religion à sa fantasie ». F. de Raemon, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, *op. cit.*, p. 40-41.

¹²⁰ G. Bosquet, *Histoire de M.G. Bosquet, sur les troubles*, *op. cit.*, p. 37.

¹²¹ P. Charron, *Les Trois veritez*, *op. cit.*, p. 327.

troupeau des croyants. Or, c'est précisément à cette subordination des clercs aux adeptes et aux pouvoirs civils que procéderait la discipline réformée, effaçant le statut de « ces saints hommes [qui] desiroient l'ordre & la police en la maison de Dieu, [non] la confusion, le desordre & anarchie »¹²².

Les confessions protestantes auraient contribué à faire de l'Église une institution profane et désacralisée, soumise aux interventions des fidèles et aux intérêts temporels des magistrats¹²³. Charron l'exprime en définissant l'Église comme une « escole de foy, & non de science », où la conviction ne s'opère pas « persuadant par l'outil de la raison [mais] par puissance & auctorité pastorale, receuë & establee de Dieu »¹²⁴. Dans la discipline réformée, ces ecclésiastiques seraient tributaires du jugement d'assemblées locales¹²⁵. C'est pourquoi ils estiment qu'au sein de ces dernières, puisqu'on ne peut déférer les affaires à un chef, les pratiques électives et le vote seraient la norme pour prendre des décisions qui ne sauraient s'accorder à la perfection du Saint-Esprit gouvernant son Église. Dans sa *Remonstrance* de 1567, Jean Talpin désigne par conséquent les communautés réformées en tant que « troupeaux de dispersion, c'est à dire, espanduz & esgarez [...] Revenez donc, revenez avec nous, mon trescher frere, à ce parc de ce bon pasteur, là où sont ses brebis assemblées »¹²⁶. Par ses modalités d'administration, le calvinisme ferait tort au « corps naturel [du Christ] mort en la croix », car la pluralité des opinions qui découle de la domestication des Églises visibles est l'élément qui déchire « la robe inconsutile de ce Seigneur: signifiant simplement la conjonction de ceste Eglise »¹²⁷.

Par orgueil, les calvinistes ont pensé que toute la communion des fidèles pouvait être capable de déceler une partie des mystères de Dieu, pourtant insondable sans ordination sacrée¹²⁸. La question de la succession apostolique déclenche donc une réflexion sur l'élection et la manière de reproduire les fonctions au sein des communautés. À cet égard, Pierre Charron refuse à l'autorité civile la faculté d'intervenir dans les affaires de foi. Il sépare strictement les sujets des pasteurs qui dirigent l'Église et s'en prend au ministère spirituel du pouvoir laïc :

[Christ] a divisé ses graces & ses charges : n'a pas fait tous, mais aucuns Apostres, Prophetes, Pasteurs, Docteurs : qui a ordonné les uns pour gouverner, enseigner & conduire comme Pasteurs

¹²² F. de Raemond, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, op. cit., p. 454.

¹²³ Par exemple chez J. Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit., fol. 28^{vo}.

¹²⁴ P. Charron, *Les Trois veritez*, op. cit., p. 342-343.

¹²⁵ T. Maissen, « Reformation und christliche Politik ? », art. cit., p. 21.

¹²⁶ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 105^{vo}.

¹²⁷ *Ibid.*, fol. 105^{vo}. Une métaphore similaire chez Jean Bégat, qui estime impossible « sur toutes les diversitez adviser à qui la robe doit appartenir sans en laisser ainsi à chascun une piece & de vray, si ceste robe se met en piece elle ne couvrira l'un ny l'autre ». J. Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit., fol. 29^{vo}.

¹²⁸ Anonyme, *Les Actes de la conference*, op. cit., fol. 538^{vo}.

& superieurs, les autres obeyr comme brebis et sujets. Le Prince & Magistrat seculier, quel qu'il soit, est du rang des brebis, non des Pasteurs. Il n'a pas l'ordination ny l'imposition des mains. Il n'a pas puissance d'enseigner, ny par consequent, & encores moins de deliberer et juger de la doctrine de la foy : sa puissance n'est pas spirituelle Ecclesiastique, mais corporelle & de l'humaine creation, comme dit Saint Pierre. C'est aussi contre la pratique perpetuelle de l'Eglise : en fin contre tout ordre, raison naturelle, & toute police. Si ceste doctrine avoit lieu, que les Princes eussent auctorité de juger de la foy & de la doctrine, ordonner de la religion, voulant chacun d'eux s'en faire croire, infinis inconveniens s'en adviendroient : tout y iroit en confusion: selon la division des Princes & des Royaume, la doctrine varieroit¹²⁹.

Les cinq marques que Talpin isole dans sa *Remonstrance* seraient soumises à une variation néfaste, due à l'implication de tous dans des querelles doctrinales qui, si elles peuvent sembler justifiées, seraient pernicieuses. C'est notamment la « succession legitime d'Evesque & pasteurs en l'Eglise » qui est ébranlée par l'interprétation extensive de la possession commune des clés¹³⁰. L'intervention des consistoires locaux dans la désignation des pasteurs ne serait pas attestée :

Quel Evesque a mis la main sur Calvin, là où devoit estre institué par trois ? Mais qui l'a appelé à cest estat ? S'ils disent que ça esté le peuple, on ne trouve jamais celle election avoir esté autorisée ni en l'Ecriture (ains est fort reprouvée) ny en l'Eglise. Le peuple a bien donné tesmoignage de la vertu : mais le Clergé a tousjours eu le privilege d'eslire, & les Evesques d'instituer. Ainsi les Apostres esleurent & instituerent les sept Diacres, joinct l'approbation du commun jugement du peuple. Aussi le peuple n'a jugement asseuré, ne prudence, ne raison mesme, sans instruction, comme dit Cicero¹³¹.

Pierre Charron redouble de critiques envers l'usage extensif de l'élection dans un ouvrage publié après la réfutation de ses *Trois veritez* par Philippe Duplessis-Mornay. Si le catholique souligne les travers de la pluralité des voix, c'est pour suggérer qu'elle est la seule modalité dans les assemblées huguenotes, nonobstant les freins que Chandieu y mettait dès 1566. Selon Charron, ces pratiques ne visent qu'à flatter le commun populaire, qui devrait pourtant être

1. regy & reiglé, & non pas suivy & creu, doit prendre la leçon, & non pas la bailler. 2. Ces assemblées populaires ne se font presque jamais sans bruit & confusion, & bien souvent avec grand scandale, comme nous n'en avons que trop d'exemples. 3. Le peuple elisant en devient

¹²⁹ P. Charron, *Les Trois veritez*, op. cit., p. 345.

¹³⁰ Voir les rétractations d'Hugues Sureau du Rosier qui, depuis Heidelberg, explique qu'il a abjuré lors du massacre de 1572 non de peur, mais par conviction qu'il faut garder la succession apostolique tout en refusant l'eucharistie catholique, puisque la marque de l'Eglise est la doctrine plutôt que la succession. Hugues Sureau Du Rosier, *Confession et recognoissance de Hugues Sureau dit du Rosier touchant sa cheute en la Papauté, & les horribles scandales par lui commis, servant d'exemple a tout le monde, de la fragilité, & perversité de l'homme abandonné a soi, & de l'infinie misericorde, & ferme verité de Dieu envers ses esleuz*, A Heidelberg, Par Jan Mayer, 1573. Voir l'analyse qu'en fait Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997. Sur ces confessions de foi, rédigées pour maintenir l'unité et fondant paradoxalement diverses traditions ecclésiastiques et cultures confessionnelles locales, cf. T. Maissen, « Reformation und christliche Politik ? », art. cit., p. 26-27 ; T. Maissen, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? », art. cit., p. 108.

¹³¹ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 99^{ro}.

superbe, pense que celui qu'ils ont esleu, leur en est fort obligé, le voudroyent déposer quand il ne leur agréé. 4. Cela donne occasion à tant de monopoles, & de brigues, & est un moyen encores plus propre à gagner & corrompre les voix [...] Lon s'est tousjours gardé de ces deux extremités, qui sont, que l'eslection aye esté aussi contre la volonté, le refus, & l'opposition du peuple: & [l'on a] cheminé au milieu¹³².

Plutôt que l'équilibre et la voie moyenne qu'ils annoncent restaurer, les calvinistes usent de fausses procédures pour administrer la république chrétienne. Charron conteste que les fidèles puissent identifier les plus capables en leur sein pour les diriger. Il le fait en exploitant la division des protestants, dont l'émiettement serait dû aux interventions des moins sages : « si Dieu presidoit en ces assemblées, & prononçoit la sentence, leur revelant le vray sens de sa parole escrite (qui est ce qu'ils veulent dire en effet) comment est-ce que le bon Dieu apprenoit les uns d'estre Lutheriens, les autres Zvingliens, les autres Anabaptistes, les autres Calvinistes? Dieu est-il auteur de division¹³³? » Cette dernière est la conséquence de l'ingérence du sénat de chaque ville sur des prérogatives n'étant pas les siennes : « N'est-ce pas disputer de la religion à la Payenne, que d'en croire le Senat, & fussent ils tous gens d'extreme sçavoir¹³⁴? »

Selon Gabriel de Saconay, les succès du calvinisme sont dus au soutien des princes et magistrats¹³⁵. Or, l'ancien chanoine souligne que les dignitaires prennent des risques en ouvrant la porte à la division religieuse. Il partage en effet le point de vue de Pierre Charron ou Jean de la Madeleine, qui lient intimement ordre séculier et religion, « vray fondement & soutienement d'une Monarchie ou Republique »¹³⁶. Charron affirme que la religion est « le fondement, l'ame, le nerf, & l'entretien des polices: que la Religion & les republiques se font compagnie en bien & en maux ». De ce fait, il n'est pas concevable que l'un ne puisse « recevoir alteration, nouveauté, ne dommage, que l'autre ne s'en ressente »¹³⁷. Ces traités sont jalonnés de paradigmes posant que la division ecclésiastique cause « alterations & subversions des republiques, des Royaumes & des races, divisions d'Empires, jusqu'à un remuement universel

¹³² Pierre Charron, *La Réplique de Maistre Pierre Le Charron sur la Response faite à la troisième Vérité cy devant Imprimée à la Rochelle*, Paris, Chez Mathieu Guillemot, 1595, p. 329. Sur les brigues et monopoles, O. Christin, *Vox populi*, op. cit., p. 87 sq.

¹³³ P. Charron, *La Réplique de Maistre Pierre Le Charron*, op. cit., p. 446-447.

¹³⁴ P. Charron, *Les Trois veritez*, op. cit., p. 598.

¹³⁵ Voir aussi J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 105^{ro}. Le chanoine pense que si les « presches nouveaux [...] des Sacramentaires » ont rassemblé beaucoup de fidèles, ce serait en raison de la corruption du siècle, raison de cette réception en Suisse ou en France.

¹³⁶ Jean de La Madeleine, *Discours de l'estat et office d'un bon roy, prince ou monarque, pour bien & heureusement regner sur la terre, & pour garder & maintenir ses subjectz en paix, union & obeissance*, Paris, Lucas Brayer, 1575, chap. 4, fol. 15^{ro}. L'historien Helmut Koenigsberger estime que cette dialectique permet d'exprimer, avant son apparition dans le vocabulaire à la fin du XVIII^e siècle, une idée de révolution. Cf. H.G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 336.

¹³⁷ P. Charron, *Les Trois veritez*, op. cit., p. 15.

du monde »¹³⁸, que de la « confusion depend & s'ensuit necessairement l'eversion de tous Empires, Monarchies & Republiques »¹³⁹.

C'est pourquoi Gabriel de Saconay juge que l'implication du commun populaire dans l'Église a des conséquences globales, étant donné que le peuple « suit son maistre pour un temps, & puis faict son mesnage à part de pareille audace »¹⁴⁰. Selon lui, les chapitres des « tant mignonemens humbles Confessions de foy » ne sont que d'autres de ces ruses¹⁴¹, tout comme les « Bibles mises en commun langaige falsifié, & glosees par ces beaux Maistres, ne sont qu'autant de toqueseings, à fin de mutiner leurs sugects contre eux, quelque mine qu'ils facent du contraire »¹⁴². Il faudrait donc s'assurer « que les choses secretes soyent baillees aux fideles & aux dignes, qui puissent enseigner les autres, & non pas qu'elles soyent publiees par tout au commun populaire & aux negligens »¹⁴³.

Pour ce faire, il préconise plusieurs solutions. Premièrement, les sociétés sont contraintes de s'en tenir au jugement éclairé de l'Église traditionnelle. Deuxièmement, des instruments providentiels peuvent combattre l'hérésie. Il s'agit, d'une part, de ceux qui prennent la plume et exploitent les divisions internes des huguenots, tels Guillaume Reboul. D'autre part, les nobles, les capitaines et le roi devraient éradiquer ceux qui penseraient « que les roys ne pouvoient avoir aulcune puissance que celle qui plairoit au peuple ; autres preschoient que la noblesse n'estoit rien plus qu'eulx »¹⁴⁴. Ce faisant, leurs bourreaux contribueraient à trancher la tête de la religion nouvelle que ces catholiques exaltés traitent de « Dragon à plusieurs testes, & plusieurs cornes »¹⁴⁵.

Reboul juge ses juges : la satire au service de la polémique

Réformé revenu au catholicisme, Guillaume Reboul incarne le combat de papier sollicité par Gabriel de Saconay. Le satiriste exploite les divisions internes qu'Antoine de Chandieu espérait étouffer : ses œuvres pointent le prétendu chaos ecclésiastique du calvinisme situant

¹³⁸ *Ibid.*, p. 196.

¹³⁹ J.L. Frère, *La vraye et entiere histoire*, *op. cit.*, fol. 151^{vo}.

¹⁴⁰ [Gabriel de Saconay?], *Discours Catholique*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 16 ; T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », *art. cit.*, p. 79.

¹⁴² [Gabriel de Saconay?], *Discours Catholique*, *op. cit.*, p. 65

¹⁴³ G. de Saconay, *Traité tresutile*, *op. cit.*, fol. 30^{vo}.

¹⁴⁴ Blaise de Montluc, *Commentaires et lettres*, vol. 2, Paris, Renouard, 1866, p. 366. Denise Carabin, « La réception posthume des Commentaires de Blaise de Montluc chez Étienne et Nicolas Pasquier : naissance d'un symbole politique », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2002, vol. 102, n° 2, p. 179-190. Sur cet enchantement, L. Richeome, *La verité defendue*, *op. cit.*, p. 230.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

« le maistre au dessous du serviteur & de l'inferieur »¹⁴⁶. Ce petit noble a affronté le jugement des consistoires et des synodes, dont il refuse la sentence. À l'été 1597, en choisissant pour titre de l'un de ses libelles les *Salmonées du sieur de Reboul*, il rend compte de son aversion pour les personnes de condition moindre à l'avoir excommunié. En effet, dans la mythologie, Salmonée aurait imité le tonnerre de Zeus. Selon Reboul, les consistoires font de même en usurpant « le pouvoir de foudroyer les ames »¹⁴⁷. Ils soumettent ainsi les individus à une discipline inventée par des laïcs ignorants et tirés de la lie du peuple, ainsi que le souligne Jean Talpin en 1567 :

S'ils nous impropèrent l'ignorance de plusieurs de noz ministres, nous leur mettrons en front des leurs une infinité qui ne sçavent du tout rien, ayant esté Cordonniers, Savetiers, Couturiers, Bonnetiers & autres de semblable estoffe, ne sachans autre science que de detracter & mal dire des Ecclesiastiques & de toutes les ordonnances des Eglises. Et touchant les vices, quand ils n'en auroient que l'orgueil, par lequel ils s'eslievent par dessus tous les autres, condamnant les doctes d'ignorance, & les saintes gens d'ypochrisie, s'ils ne sont de leur opinion, renversans tous les status, decrets & Conciles ancien, n'estimans autre este sages qu'eux [...] ils n'estiment rien de tous autres soit en doctrine, soit en sainteté. Ils sont seuls sçavans : seuls saints, seuls enfans de Dieu, & seuls sauvez¹⁴⁸.

Talpin reproche aux calvinistes de se particulariser, mais aussi aux individus de condition modeste – les marchands et bourgeois – de s'emparer de questions doctrinales, soumettant leurs pairs à des peines spirituelles infondées. Plusieurs dizaines d'années plus tard, les textes de Reboul résultent de son excommunication personnelle et d'une tentative de conversion plus générique des réformés, après l'« heureuse Catholisation » du roi Henri IV¹⁴⁹. L'auteur se demande pourquoi les assemblées huguenotes l'excluent pour avoir suivi la messe, alors que le roi n'est pas condamné¹⁵⁰. Surtout, il estime que ces tribunaux ecclésiastiques s'approchent davantage d'un Conseil de ville libre et républicaine que d'une espèce de concile capable de rendre justice au nom de Dieu :

Quoy que ce soit, c'est tousjours l'Eglise, qui a resolu ceste excommunication, ce dira on. L'Eglise ? Et où je vous prie ? dans le Consistoire ? Est-ce donc ce que vous appelez Eglise, là où c'est que je fus appelé ? Hé bon Dieu ! qui ne prendroit cela plustost pour une assemblée politique, que pour le Clergé, ou pour le Senat Ecclesiastique ? Il est bon à juger, que les auteurs de cest ordre sont venus de Suisse : car à les voir, qui ne les jugeroit une assemblée de toutes les Tributs & Zunftes d'une ville ? Jettez les yeux partout. Vous y voyez trois Ministres, d'Advocats, de marchands, de greffiers [...] & autres semblables de tous mestiers¹⁵¹.

¹⁴⁶ P. Charron, *La Réplique de Maistre Pierre Le Charron*, op. cit., p. 372

¹⁴⁷ G. de Reboul, *Les Salmonées du sieur de Reboul. Le premier contre les Ministres de Nismes. Le second contre les Ministres du Languedoc*, Arras, Guillaume de la Rivière, 1600 [1597], p. 63.

¹⁴⁸ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 92^{vo}.

¹⁴⁹ G. de Reboul, *Les Salmonées*, op. cit., p. 14. G. de Reboul, *Apologie*, op. cit., p. 30. Voir également G. de Reboul, *Les actes du synode*, op. cit.

¹⁵⁰ G. de Reboul, *Les Salmonées*, op. cit., p. 27.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 39.

Institutions jugées illégitimes, les consistoires et synodes ne peuvent prétendre détenir la vérité en tant qu'ils sont un « corps si disproportionné, qui change de teste toutes les semaines ». Reboul dénonce en effet les boutiquiers qui croient pouvoir abandonner leurs considérations temporelles pour, le soir venu, porter leur « voix sur une action la plus importante du monde »¹⁵². Comme juges ecclésiastiques, ils sont déraisonnables : « Quels juges ! Je ne parle point de chacun en son particulier. En ceste qualité, je les estime chacun suyvant son rang & son mestier : mais je parle de tous unis, & assemblez en ce corps, que je dys estre incapable d'une grande affaire »¹⁵³.

Le manque de sagesse des anciens et ministres remplaçant le clergé traditionnel est un premier élément central de l'œuvre satirique de Reboul, qui insiste pour que les jugements disciplinaires ne soient « commis qu'à gens choisis, non parmy la baillieure du peuple, mais prins de la plus delicate cresse des hommes »¹⁵⁴. Élire annuellement les anciens serait par conséquent contraire aux canons, aux usages et aux Écritures :

Et qui a leu dans l'Antiquité de l'Eglise primitive, que les charges Ecclesiastiques ne fussent qu'annuelles, & que le Clergé fust tiré tous les ans de toutes les tribus du peuple ? Sur quel patron a esté moulee ceste belle reformation de l'ordre Ecclesiastique, qui sent tant ses cantons de Suisse ? En l'establissement de son Eglise Jesus-Christ voulut bien choisir de petites gens comme cela, pour abbatre la grandeur du monde par leur foiblesse : mais il leur donnoit son esprit en si grande abondance, qu'il les rendoit capables de la doctrine du Ciel, & de l'operation des miracles en terre¹⁵⁵.

Reboul estime que la réformation est une déformation ecclésiastique avec des coutumes exogènes comme point de départ¹⁵⁶. Pire, il affirme qu'en raison du profil de ceux qui y participent, les assemblées huguenotes traitent forcément de thématiques subversives. Faisant le récit fictif d'un synode provincial, il précise qu'on y discute de « l'estat du party, & de conserver les citadelles, contre les commandemens du Roy. Cela fit sauter les Salmonées du milieu de leur Synode aux affaires d'Etat »¹⁵⁷. Pour lui, ce traitement indifférencié d'affaires

¹⁵² *Ibid.*, p. 44-45.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 46-47.

¹⁵⁶ Voir l'argument posant que le parti huguenot a donné un patron à la Ligue un patron dans Guillaume de Reboul, *L'Anti-Huguenot. Pour responce, A un bref discours, par lequel on tache d'esclaircir un chacun des justes procedures de ceux de la pretendue Religion*, s.l., s.n., 1599, p. 86. Voir également une Anonyme, *Response à un ligueur, masqué du nom de catholique Anglois. Par un vray catholique bon François. Imprimé nouvellement*, [Genève], [Jean Le Preux pour Antoine Chuppin], 1587, p. 28.

¹⁵⁷ G. de Reboul, *Les Salmonées*, *op. cit.*, p. 87.

de foi et d'État est la preuve de la confusion¹⁵⁸, mais aussi de cet « ordre Aristocratique [où] Chacun commande comme cela à son tour »¹⁵⁹.

À la fin du siècle, il condense les dénonciations détaillées précédemment, puisque ses textes mobilisent des raisonnements qui vont de la défense du clergé au rejet des Suisses, en passant par la classification des types d'administration. Reboul va même plus loin, car il exploite les débats internes aux réformés. Il impute en effet à Théodore de Bèze, actuel modérateur de la Compagnie des pasteurs, d'être inconséquent avec le principe démocratique prétendument établi par son prédécesseur. De Bèze serait un usurpateur chez les usurpateurs : il a ôté à la démocratie des fidèles ses prérogatives pour fonder une « Aristocratie Consistoriale »¹⁶⁰. Traître à un double héritage, de Bèze prétend que les croyants sont chefs de l'Église à la place de Dieu et, parallèlement, il déprécie l'héritage de Jean Calvin, Reboul présentant fallacieusement Jean Morély et Pierre Ramus comme ses véritables disciples :

Et pourquoy cela, si vous n'estimez vos compagnies estre une parcelle de cest heritage, bien differentes de tout le reste ? Autrement pourquoy ceste nouvelle Aristocratie parmy vous ? & pourquoy non plustost la Democratie, telle que Ramus (qui vouloit aussi bien brouiller l'ordre de l'Eglise que la Philosophie) introduisoit, & qui fust condamné en un de vos pretendus Synodes tenus à Nismes, Beze y presidant¹⁶¹?

Reboul exploite pleinement le point faible de la théorie ecclésiologique des calvinistes, qui nuançait la possession commune des clés. Il s'en prend à la « tyrannie Ministeriale » établie par Théodore de Bèze et exige de lui qu'il aille au bout du principe de la Réforme : « rendez luy aumoins cette Liberté Democratique, que la suffisance du S.Esprit, que vous reconnoissez en chacun demande, sans la luy ravir sacrilegement par vostre tyrannie Aristocratique »¹⁶². Cela permet à l'auteur de mettre en doute l'ensemble des structures établies sur le modèle des *Ordonnances ecclésiastiques* genevoises : « la ruine de la distinction du Clergé d'avec le peuple Catholique, ne tire elle pas en conséquence la ruine de vostre Aristocratie¹⁶³? »

¹⁵⁸ Guillaume de Reboul, *Du Schisme des pretendus Reformez. Augmenté de quatre parties. Pour replique à la response des Ministres du Languedoc assemblez à Montpellier. Par le Sr de Reboul*, Lyon, Jaques Roussin, 1597, p. 418.

¹⁵⁹ G. de Reboul, *Les Salmonées*, op. cit., p. 60.

¹⁶⁰ G. de Reboul, *Les actes du synode*, op. cit., p. 81.

¹⁶¹ G. de Reboul, *Les Salmonées*, op. cit., p. 313. Sur la tendance à désigner plusieurs chefs de l'Église à la place d'un seul, en faisant au final « une milliasse, voire autant qu'il y a d'Eglises particulieres », cf. G. de Reboul, *Du Schisme des pretendus Reformez*, op. cit., p. 422 sqq.

¹⁶² Guillaume de Reboul, *L'Apostat. Où il est traicté de la Nature de la Foy Catholique, & de l'Apostasie des Ministres*, Lyon, Jean Bertrand, 1604, p. 352-353.

¹⁶³ G. de Reboul, *Les Salmonées*, op. cit., p. 314. Sur ces critiques reprochant aux principaux théologiens réformés leur penchant aristocratique et des méthodes très peu démocratiques, cf. M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 301.

En creux, Reboul tente évidemment de rehausser le statut de la monarchie et de convaincre Henri IV de ne pas négocier avec les assemblées huguenotes. L'ancien réformé croit en effet la Providence à l'œuvre, que son retour à l'Église et celui du roi sont des signes du rétablissement de l'ordre sous « l'invincible vertu du Roy » : « Avec la mesme raison, il faudroit desja renverser vostre Aristocratie, pour les confusions qui s'y trouvent, & qui ont poussé les Luthériens en Allemagne à recourir à l'establissement de leurs Surintendants en leurs pretendues Eglises »¹⁶⁴.

Le monarque de droit divin serait l'homme providentiel qui abat les régimes viciés pour rétablir l'unité de l'Église et de l'État royal. En 1597, c'est Henri IV que ces catholiques tentent d'apeurer en prétextant que le camp adverse combat le royaume. Trente ans plus tôt, Jean Talpin fait exactement de même pour mobiliser la justice de Charles IX en sa faveur. Plusieurs ecclésiastiques, mais aussi d'anciens huguenots d'un profil semblable à celui de Reboul, prennent appui sur la devise royale de piété et justice pour que le principe unitaire se manifeste par le biais d'une expiation violente de l'hérésie¹⁶⁵.

Piété et justice contre la Cause. Les deux volets de la controverse

En 1568, Gabriel de Saconay juge que la Providence arme des nobles et des rois pour chasser l'hérésie du royaume¹⁶⁶. Les arguments ecclésiologiques du théologien se combinent étroitement à la volonté d'engager le pouvoir séculier à faire tomber le glaive de justice sur des individus que Jean Talpin estime enivrés par une « parfaite resverie de cerveau [qu'est] la folle persuasion des opinions »¹⁶⁷. Sa *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez de l'Eglise* entreprend donc de les faire « renoncer à celle Apostasie & infidelité damnable, non plus que celui qui auroit promis & juré estant yvre ou en phrenesie »¹⁶⁸. De plus, ces sympathisants de la cause calviniste ne devraient pas avoir de « scrupule apres estre desenyvré ou guery de phrenesie, de rompre tous accors illegitimes, ou iniques ».

Talpin estime en effet que les adhérents au calvinisme sont engagés vis-à-vis des consistoires, des synodes ou de la Compagnie des pasteurs, qui tenteront de les intimider au respect de leur serment symbolisé par la signature d'une Confession de foi. Or, les dévoyés devraient se soumettre à une « medecine de leurs mauvaises humeurs, par bonnes & catholiques

¹⁶⁴ G. de Reboul, *Les Salmonées*, op. cit., p. 372.

¹⁶⁵ Jean Benedicti, *La somme des pechez et le remede d'iceux*, Lyon, Charles Pesnot, 1584.

¹⁶⁶ G. de Saconay, *Traité tresutile*, op. cit., fol. 6^{vo}.

¹⁶⁷ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. S ii^{ro}.

¹⁶⁸ *Ibid.*, fol. S^{vo}.

doctrines de noz docteurs »¹⁶⁹. Seuls ces derniers détiendraient la vérité et, dans la confrontation des deux Églises, aucune modération par nécessité politique n'est envisageable : « c'est icy le lieu de combat, & non de repos ne de tresves, ou d'accord avec Satan »¹⁷⁰. Ceux qui persistent dans le séparatisme sont par conséquent perçus comme des membres pourris, qui n'appartiennent plus vraiment au corps ecclésiastique. Selon Talpin, l'hérétique est sans direction et sans âme, à la manière d'un « membre de l'homme [...] retranché de son corps, là où le chef ne communique plus, ne sentiment ne mouvement ny influence quelconque »¹⁷¹. C'est pour retrouver un guide qu'un choix est exigé des schismatiques :

Je vous supplie donc, amy, de rechef a l'honneur de Jesus Christ & pour vostre salut, que laissez ces garennes de fausse religion, lesquelles s'attribuent faulcement l'honorable nom & tiltre d'Eglises. Fuyez leur vérité, qui est pur mensonge : gardez vous de leur Religion, qui est extreme impieté¹⁷².

Or, c'est bien l'autorité civile qui pourrait atténuer ce que Jean Talpin perçoit comme une maladie sur le « cerveau troublé par faux jugement » des fidèles, contaminés par les « phantastiques esprits » des théologiens réformés¹⁷³. D'un point de vue ecclésiologique, Talpin redoute la diversité des villes quasiment redevenues païennes par l'infection d'un dogme erroné, « où Dieu n'est servi que par contenance, ou point du tout »¹⁷⁴. D'un point de vue profane, il dénonce les types de gouvernements pluralistes et exogènes que la justice royale devrait contrer en excluant les membres pourris. Ces deux pôles s'alimentent et se repèrent dans l'espoir de l'auteur pour une action du roi semblable à celle d'un médecin prodiguant un remède rigoureux aux coupables de division réfugiés dans ce qu'il nomme la taverne de Genève :

O que je desirois cest heureux siecle, auquel les Roy & Princes chrestiens osterioient toutes telles tavernes : je veux dire, telles escholles & exercices, ou s'enyvrent les simples gens :Voire encore mieux, tous les taverniers : J'entends, les ministres, qui donnent à boire un tel vin capiteux, qui faict ainsi troubler les pauvres cerveaux¹⁷⁵.

¹⁶⁹ *Ibid.*, fol. S ii^{vo}.

¹⁷⁰ *Ibid.*, fol. 102^{ro}. Sur la polysémie du terme de *politique* et la critique de ceux qui envisagent la conciliation, cf. Mario Turchetti, « L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes, avec un aperçu de l'anonyme De la concorde de l'Estat. Par l'observation des Edicts de Pacification (1599) » dans Michel Grandjean et Bernard Roussel (éd.), *Coexister dans l'intolérance: L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 93-98. La « tiédeur » de la justice séculière contre l'hérésie a alors valeur d'insulte. Thomas Maissen, « Frühneuzeitlicher Republikanismus und Machiavellismus. Zur Rezeption von Machiavelli in der Eidgenossenschaft » dans Cornel Zwierlein et Annette Meyer (éd.), *Machiavellismus in Deutschland*, München, Oldenbourg, 2009, p. 111 *sqq.*

¹⁷¹ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, *op. cit.*, fol. 103^{vo}.

¹⁷² *Ibid.*, fol. 99^{vo} ; G. de Saconay, *Traité tresutile*, *op. cit.*, fol. 118^{ro}.

¹⁷³ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, *op. cit.*, fol. 107^{vo}. Voir également G. de Saconay, *Traité tresutile*, *op. cit.*, fol. 6^{ro}, pour la mention des « fantasies & resveries » forgées de tout côté et déguisée de la parole de Dieu.

¹⁷⁴ L. Richeome, *La verité defendue*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷⁵ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, *op. cit.*, fol. S iii^{ro}. Sur cette image du roi-médecin, cf. D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », art. cit., p. 20 *sqq.*

Les ministres de la Parole sont les individus sur lesquels s'abattra le glaive de justice afin de conserver la piété des sujets. Le roi administrant un État qui ne peut souffrir la pluralité, il doit couper les membres pourris du corps social, ainsi que Talpin l'évoque dans un miroir paru en 1568¹⁷⁶. En tant que « persecuteurs de l'Eglise, orgueilleux, hautains, arrogans, maldisans », ceux qui sortent de Genève doivent être « mis à mort sans grace », affirme Talpin¹⁷⁷. Ce faisant, la justice du monarque soutient la médecine des âmes prodiguée par les docteurs catholiques :

Or quand le chancre apparoit, le Chirurgien aussi tost l'arrache, & retranche à l'entour la chair, ou la mortifie par apres medicamens, autrement estant ja corrompuë, elle ne pourroit recevoir curation, mais infecteroit les parties contigues [...] Ainsi ceux qui ont pris en cure le corps mystique de Jesus-Christ, & du Civil, se doivent spirituellement porter en la refection des chancres pernietieux, qui ne prennent point la curation spirituelle, & retrancher les membres pourris, j'entends ministres obstinez, pour ne gaster les autres parties du corps spirituel¹⁷⁸.

De concert avec l'écrasante majorité de ses contemporains, Talpin ne veut pas concevoir la neutralité confessionnelle du magistrat suprême. Lui-même incapable de dissocier les deux champs, il appelle à la rigueur pour combattre l'amalgame commis par les réformés, qui traitent de la religion à la païenne : la notion de « Cause » désigne cette hybridation¹⁷⁹.

L'expression parcourt l'œuvre des controversistes catholiques. Arnaud Sorbin la convoque par exemple pour rendre compte de la tendance de ses adversaires à mêler le ciel et la terre, à combiner visées temporelles et attentes eschatologiques. Cela donnerait à la révolte son « nom de Cause, y entendans tacitement & l'Estat, & la Religion »¹⁸⁰. Chez lui, le terme est le faite d'une gradation de la désobéissance en « cinq degrez divers »¹⁸¹. Les réformés basèrent leur contestation sur la possession de la « verité Evangelique ». Ensuite, le mouvement se politisa à propos de la « querelle du Duc de Guise », puis de la question du « bien public ». Dès lors, les huguenots seraient « entrez en cause, & de la cause avez fait progrez à la liberté de la patrie, & à la rejection de l'autorité du Monarque »¹⁸².

¹⁷⁶ Jean Talpin, *La police chrestienne : au Roy. Livre tresutile et salutaire à tous Gouverneurs de Republicques, pour heureusement les regir & gouverner selon Dieu : & autant necessaire à toutes manieres de gens, de quelque estat ou vacation qu'ils soyent, à cause qu'il contient la doctrine non seulement generale, mais aussi speciale, pour l'instruction de toute particuliere & Chrestienne profession. De la doctrine duquel aussi les Curez et Predicateurs se pourront servir quand ils voudront advertir chacun estat de son particulier devoir*, Paris, Nicolas Chesneau, 1568, fol. 9^{ro}, à propos des causes religieuses de la ruine des républiques. Au fol. 22^{vo}, Talpin insiste pour qu'il n'y ait qu'une seule vraie religion dans les villes. Et au fol. 24^{ro} *sqq.*, le chanoine souligne que la diversité de religion cause la ruine des royaumes.

¹⁷⁷ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, *op. cit.*, fol. 100^{ro}.

¹⁷⁸ *Ibid.*, fol. S iii^{ro}. Voir une lettre d'Étienne Pasquier à Florimond de Raemond où ce même terme apparaît : E. Pasquier, *Les lettres*, *op. cit.*, vol. 2, p. 596-608.

¹⁷⁹ Premier advisement, dans L. Dorléans, *Premier, et second advisements*, *op. cit.*, fol. 46^{ro} *sqq.*

¹⁸⁰ A. Sorbin, *Le vray Resveille-matin des calvinistes*, *op. cit.*, fol. 9^{vo}.

¹⁸¹ *Ibid.*, fol. 10^{ro}.

¹⁸² *Ibid.*

La notion apparaît aussi chez des auteurs catholiques modérés. Étienne Pasquier l'utilise dans une lettre probablement rédigée peu après le début de la troisième guerre de Religion. À son correspondant Claude de Kerquefinen, il indique que les surprises de villes par les huguenots sont facilitées par les intelligences internes qu'entretient la Cause :

Et qui est chose que je ne veux oublier de vous escrire, combien qu'ils prennent les armes sous le pretexte de Religion, si ont-ils donné à leur entreprise nouveau tiltre, l'appellant *La Cause*. Mot qui s'est insinué entre'eulx par une forme de Republique populaire, pour monstrier qu'en ceste querelle chacun devoit contribuer, comme y ayant le petit en son endroit pareille part que le plus grand, & à peu dire que c'est la cause commune d'eux tous, tant en general qu'en particulier. Je ne sçay quelle sera l'issuë de ceste grand tragedie. Encores que je m'asseure que Dieu ne permettra pas à la longue que le subject triomphe de son seigneur souverain, si est-ce que je souhaite que eux qui manient l'Estat, bannissent d'eux la dissimulation & hypocrisie¹⁸³.

La Cause incarne les intérêts basement temporels qui côtoient la prétention à rétablir la vérité. Dans une lettre écrite peu après la conjuration d'Amboise, Pasquier affirme qu'à Genève, un « concile » aurait conclu « qu'en matiere de religion, il estoit loisible au sujet d'avoir recours aux armes pour garentir ses freres du supplice »¹⁸⁴. Face à une révolte combinant des buts religieux et politiques, c'est du monarque, « zelateur de justice & pieté »¹⁸⁵, que doit provenir la protection d'un État fondé sur l'unité confessionnelle¹⁸⁶. Jean de La Madeleine l'exprime en assimilant le souverain au « nautonnier », tenu de sauvegarder le profit public pour que le navire ne sombre pas devant la division spirituelle¹⁸⁷. À cet égard, il serait légitime que le roi mette à mort ceux qui répandent la pluralité dans un État où cette unité a valeur paradigmatique :

Dont appert que la monarchie ou domination d'un seul est la premiere, la plus ancienne & la plus naturelle forme de republicque crée & ordonnee de Dieu, & consequemment d'autant plus parfaicte & admirable par dessus les autres formes de republicque de combien Dieu qui est autheur de la dignité royale est plus parfaict & admirable en ses œuvres, que l'homme qui est la simple creature imparfaicte. Dont nous conclurons que tout ainsi que pour l'entier gouvernement du ciel & de la terre nous recognoissons un seul Dieu, une seule loy, une seule foy, aussi pour le gouvernement d'une republicque, nous recognoissons un roy comme vray Lieutenant de Dieu en son Royaume, lui estant l'entier gouvernement d'iceluy baillé & subdelegué de Dieu¹⁸⁸.

Un Dieu, une foi, une loi : le roi applique le remède unitaire pour guérir ses sujets. Cette toile de fond conceptuelle, ce réflexe obsidional contre une altérité diabolisée sous le nom de

¹⁸³ É. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 1, p. 295-296.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 179.

¹⁸⁵ J. de La Madeleine, *Discours de l'estat et office d'un bon roy*, op. cit., chap. 2, fol. 7^{ro}.

¹⁸⁶ Antoine Loisel, *Amnestie ou De l'oubliance des maux faicts et receus pendant les troubles et à l'occasion d'iceux*, Paris, Abel L'Angelier, 1595. Sur cette unité au fondement de la représentation de la monarchie centralisée, reprise dans des buts polémiques, cf. H. Baron, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », art. cit.

¹⁸⁷ J. de La Madeleine, *Discours de l'estat et office d'un bon roy*, op. cit., fol. 3^{ro} et 7^{vo}.

¹⁸⁸ *Ibid.*, chap. 1, fol. 5^{ro} sq.

Cause permet de mieux appréhender l'apogée de la violence contre des huguenots qui cumuleraient tous les vices¹⁸⁹. La conjuration d'Amboise avait déjà été propice à des mises en garde contre les ruses des chefs réformés. À la fin de l'été 1572, le climat anxiogène culmine, après avoir été entretenu depuis au moins deux décennies¹⁹⁰. Loin de se dédire et de déplorer les tueries, les catholiques les plus exaltés font l'éloge de la Saint-Barthélemy : elle serait une expiation par la Providence armant le bras de Charles IX.

Dans un violent discours en vers paru peu après les massacres, Jean Touchard affirme que la sanction était nécessaire pour restaurer la devise royale. Fondement du royaume, la « JUSTICE & PIÉTÉ » garantit l'observation de la loi, « Pour n'y servir qu'UN DIEU, UNE EGLISE, ET UN ROY »¹⁹¹. L'aphorisme conclut un texte qui oppose la justice divine à ceux qui ont tenté de « rebastir en France leur Babel »¹⁹². Pour signifier le renversement de la pyramide, Touchard mentionne pêle-mêle la « boette de Pandore » ouverte par l'orgueil des réformateurs¹⁹³, la diversité d'opinions, la confusion qui survient dès « que l'ignorant tiendra rang en l'Eglise »¹⁹⁴. Charles IX est loué pour avoir résisté aux exigences des *moyenneurs* et de « quelque politique [qui] dira que ce n'est pas au roi punir l'hérétique »¹⁹⁵. Le monarque rétablit ainsi son État sur ses bases, supprimant les conspirateurs : une « pyramide renversée, sur la mort de Gaspar de Colligny » l'exprime avec force. Le changement, la métamorphose, la conjuration catilinaire ou le corps sans chef – macabre analogie entre le sort de l'Amiral et les accusations précédentes – sont contrés par le remède draconien administré par le jeune roi.

Dans les *Privileges, franchises et immunités* de Lyon, Claude de Rubys salue cette espèce d'épuration collective du royaume, en l'occurrence réalisée par l'éviction des calvinistes du Conseil urbain. Il présente les Vêpres lyonnaises de 1572 comme la restauration de privilèges équilibrés, après que l'échevinage réformé les ait étendus. Après la liberté dévoyée sur l'exemple genevois¹⁹⁶, la cité serait à nouveau garnie de loyaux sujets et véritables bourgeois :

¹⁸⁹ D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », art. cit., p. 40 *sqq* ; Sur la « politisation des massacres [qui] s'insère dans un mouvement plus général de la mise en place de la procédure du droit de résistance, avant même la saison des Saint-Barthélemy », cf. D. El Kenz, « La mise en scène médiatique du massacre des huguenots au temps des guerres de Religion : théologie ou politique ? », art. cit., p. 17 ; David El Kenz (éd.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, 2005.

¹⁹⁰ O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 126.

¹⁹¹ Jean Touchard, *Discours sur les occurrences des guerres intestines de ce royaume, et de la justice de Dieu contre les rebelles au Roy, & comme de droict divin, est licite à sa majesté punir les sujets, pour la Religion violée. Ensemble le tombeau de Gaspar de Colligny, jadis Amiral de France. Au Roy*, Paris, Michel de Roigny, 1572, fol. 8^{ro}.

¹⁹² *Ibid.*, fol. 2^{ro} *sq.*

¹⁹³ *Ibid.*, fol. 2^{vo}.

¹⁹⁴ *Ibid.*, fol. 8^{ro}.

¹⁹⁵ *Ibid.*, fol. 4^{vo}-5^{vo}.

¹⁹⁶ Antoine Du Verdier, *Les omonimes, satire des moeurs corrompues de ce siecle*, Lyon, Antoine Gryphius, 1572.

le Roy, le Royaume, & l'Eglise de Dieu ont esté en une seule matinee miraculeusement delivrez des chefs auteurs & promoteurs de la division universelle de ce royaume. Et nostre Roy a vrayement attainit le comble de son bon heur & entiere felicité, & nous a representez les effets que dés long temps & dés son advenement à la coronne il nous avoit promis par sa devise, qui estoit Pieté & Justice. Car quelle plus grande pieté eussions nous sceu esperer de sa majesté, que de luy voir prendre en sa protection & sauvegarde son pauvre peuple desolé, & l'Eglise de Dieu, & garantir le tout des mains violentes de ces sacrileges voleurs heretiques ? Quelle plus grande justice que d'employer le glaive que Dieu luy a commis, sur les testes des detestables meschans qui brassoyent de toutes parts de detruire le Royaume, les lois, & l'Eglise Catholique¹⁹⁷?

La Saint-Barthélemy est donc la réalisation concrète de la devise de piété et de justice, « point & pivots de tout l'Etat »¹⁹⁸. L'aphorisme permet aussi de politiser le massacre, puisqu'il serait contraire aux commandements divins qu'un chrétien en tue d'autres. Dénoncer la Cause des huguenots justifie leur caractérisation de rebelles, ainsi que le montre une gravure du siège de La Rochelle en 1573. Elle intègre un encadré où la maxime couronne l'injonction aux insurgés qu'ils portent « au Roy obeyssance, Puis que de Dieu vient sa puissance »¹⁹⁹. Ce faisant, la sévérité du monarque est légitimée, puisqu'elle vise à conserver son État contre ceux qui le subvertissent et menacent l'ordre divin du monde en dévoyant la liberté de municipalités telles que La Rochelle²⁰⁰.

C'est néanmoins de nouveau d'un ancien réformé que provient la mise en relation la plus féroce de la Cause et de sa répression en 1572. Dans une lettre ouverte à François Portus, Pierre Charpentier associe la Cause politique qui aurait pris la Réforme en otage aux débats internes qui ont déchiré les huguenots. Les deux hommes se connaissent, puisqu'ils ont enseigné à Genève. Charpentier s'attaque ainsi à l'ancien recteur Théodore de Bèze, qu'il accuse d'avoir

¹⁹⁷ C. de Rubys, *Les privileges, franchises et immunitéz, op. cit.*, p. 17. Voir également Claude de Rubys, *Discours sur la contagion de peste qui a esté ceste presente annee en la ville de Lyon, Contenant les causes d'icelle, l'ordre, moyen & police tenue pour en purger, nettoyer & delivrer la ville*, Lyon, Jean d'Ogerolles, 1577.

¹⁹⁸ François de L'Alouëte, *Des Affaires d'estat. Des Finances, du Prince et de sa noblesse*, 2^e éd., Metz, Jean d'Arras, 1597, p. 44 ; D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu, op. cit.*

¹⁹⁹ Anonyme, « Pourtrait de La Rochelle, & des Forteresses que les Rebelles y ont fait, depuis les premiers troubles jusque à présent ». Voir annexes fig. 29. Les figures de la piété et de la justice entourent les fleurs de lys.

²⁰⁰ Étant donné que la majorité de la noblesse réformée a été massacrée à Paris, ce sont les villes huguenotes qui prennent l'initiative de la guerre, attisant derechef les calomnies catholiques vis-à-vis d'un prétendu cantonnement du royaume. O. Carpi, *Les guerres de religion, op. cit.*, p. 289-290 ; J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi, op. cit.*, p. 178-179. Helmut Koenigsberger indique également que, en l'absence de noblesse, la gestion du parti par des villes peut susciter certaines audaces théoriques, comme dans le *Réveille-matin des François*. H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit. p. 299. Cécile Huchard, « Victoire, défaite et propagande : discours et récits du siège de La Rochelle de 1573 » dans Jérémie Foa et Paul-Alexis Mellet (éd.), *Le bruit des armes : mises en formes et désinformations en Europe pendant les guerres de religion (1560-1610)*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 215-231. Sur les avantages juridiques largement conservés par La Rochelle et la référence à une « monarchie contractuelle médiévale à une époque où le pouvoir royal tenait déjà [le discours] de la monarchie absolue », H. Daussy, « Un phénomène européen », art. cit., p. 67-68. Voir également la *Seconde declaration et protestation de ceux de la Rochelle, contenant un brief et vray discours de ce qui a passé, depuis la pacification des troubles derniers, pour respondre aux calomnies de leurs ennemis & de l'estat du Roy*, La Rochelle, s.n., 1569 ; É. Pasquier, *Les lettres, op. cit.*, vol. 1, p. 779.

dénaturé l'ecclésiologie calviniste défendue par « Pierre Ramus homme de bien, & fort eslongné de la Cause », afin de convertir les communautés évangéliques en instruments politiques. Par conséquent, les religionnaires se répartiraient entre calvinistes sincères et huguenots politisés, Ramus et d'autres ayant payé de leur vie les conjurations de Théodore de Bèze : « les persecutions des Eglises de France sont advenues, non par la faulte de ceux qui faisoient profession de la Religion, mais de ceux qui nourrissoient les factions & conspirations, qu'on appelle la CAUSE »²⁰¹.

Selon Charpentier, Ramus ne demandait que la liberté de conscience, alors que les partisans de la Cause brisent « ce contract general, par lequel Saint Augustin dict que tous les hommes sont astraincts d'obeir aux Roys »²⁰². C'est l'interprétation divergente de la liberté évangélique qui aurait présidé à la punition exemplaire :

Ainsi nous vrays espoux tirions à nous la liberté de l'Evangile pour en user, & ceux de la Cause la tiroient à soy pour en abuser & deguiser leurs meschanceté, & en fin ceste liberté deschirée & annichillée s'est perdue²⁰³.

L'ancien jurisconsulte s'attache par conséquent à présenter les proches de Théodore de Bèze comme des rebelles. Pierre Ramus, Hugues Sureau du Rosier ou Jean de l'Espine seraient les victimes collatérales de cette politisation : leur excommunication décrétée par des synodes serait due à leur opposition à ce que ces sénats ecclésiastiques établissent un « nouveau Royaume en la barbe du Roy »²⁰⁴. Contre le pouvoir de ce dernier, ces rebelles ont pris des villes en tirant avantage « de l'autorité ou du consentement du Magistrat »²⁰⁵.

Présenté tel un « second Catilina », de Bèze incarne la Cause promue depuis Genève et combattue par Charpentier, qui a quitté la ville en raison de conflits personnels. Il intime à François Portus et aux habitants de punir celui qui aurait transformé la Réforme pour renverser « l'estat de la France », origine de la mort de plusieurs innocents²⁰⁶. Charpentier s'efforce de rapprocher le patronyme du modérateur de la Compagnie et l'exemple vétérotestamentaire de la révolte de Seba contre le roi David :

²⁰¹ Pierre Charpentier, *Lettre de Pierre Charpentier Jurisconsulte, adressée à François Portes Candiois, par laquelle il montre que les persecutions des Eglises de France sont advenues, non par la faulte de ceux qui faisoient profession de la Religion, mais de ceux qui nourrissoient les factions & conspirations, qu'on appelle la Cause*, s.l., s.n., 1572.

²⁰² *Ibid.*, fol. 27^{ro}.

²⁰³ *Ibid.*, fol. 14^{vo} et 22^{vo}.

²⁰⁴ *Ibid.*, fol. 14^{ro} et 19^{ro}.

²⁰⁵ *Ibid.*, fol. 24^{ro}. On retrouve cette frontière poreuse entre libertés de la bonne ville et saisie de prérogatives régaliennes dans le cas de la très catholique Amiens, étudié par O. Carpi, « Une « république catholique » ? », art. cit., p. 80.

²⁰⁶ P. Charpentier, *Lettre de Pierre Charpentier*, op. cit., fol. 13^{ro}-15^{vo}. Voir également la description d'une « armée de sathan contre l'Eucharistie » par T. Beauxamis, *Histoire des sectes*, op. cit., fol. 97^{vo}.

Vous direz de ma part à ce boute-feu [...] qu'il adviendra en bref par la permission de Dieu, que les Princes & Republiques qui tiennent nostre religion apres avoir descouvert la trahison de la Cause, & la conspiration de ceux qui en sont, lesquels sous l'espece de religion & liberté Chrestienne s'efforcent de renverser & subvertir les Estats & Republiques, se mettront en armes pour les opprimer, assiegeront vostre ville. ABEL receptacle de tous seditieux, & boutique de toute faction & conspiration, duquel siege elle ne sera point delivrée, jusques à ce qu'ils ayent jetté du haut en bas des murailles la teste de SEBE prince des seditieux qui s'estoit rebellé du Roy David²⁰⁷.

La Saint-Barthélemy est une césure. Peu importe l'implication de la couronne dans la planification du massacre : en le revendiquant *a posteriori*, elle prend le parti de l'intransigeance. Les arguments des théologiens radicaux ont donc assurément engagé sur la royauté sur la pente répressive, même si elle peut avoir été dépassée par les tueries qui font suite à l'assassinat des chefs huguenots. Ces violences conjuratoires s'appréhendent aussi au travers de l'inlassable dénonciation d'une altérité diabolisée, qui a posé sa marque sur les imaginaires. La foule s'en prend alors à ceux dont elle estime qu'ils assistent à des assemblées qui prôneraient une liberté dévoyée aboutissant à la division sous toutes ses formes, à un moment où la tolérance de la pluralité d'opinions est largement refusée²⁰⁸. Or, au cas où la royauté reviendrait sur son intransigeance, les catholiques radicaux peuvent eux-mêmes se situer dans le camp des insurgés, au titre de la nécessité de combattre la tiédeur d'un pouvoir suprême qui s'interdirait de lutter contre le calvinisme voire qui y adhérerait²⁰⁹.

b. Contre les tièdes

Que se passerait-il si un prince de confession protestante avançait dans l'ordre de succession au trône, au gré de la disparition d'autres prétendants et en vertu de la loi salique²¹⁰? La noblesse ne devrait-elle pas faire son devoir de conseil et s'opposer à l'éventualité du couronnement d'un monarque prétendument hérétique²¹¹? Pointer le chaos de confusion d'une Réforme « nee au terroüer d'Alemaigne [...] forteresse de l'heresie » permet de voiler le

²⁰⁷ P. Charpentier, *Lettre de Pierre Charpentier*, op. cit., fol. 35^{vo}-36^{ro}. Sebe, en révolte contre le roi David et assiégé par Joab, est finalement tué par ce dernier, qui ramène sa tête à Jérusalem.

²⁰⁸ M. Turchetti, « L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes », art. cit., p. 104 ; Mario Turchetti, « Concorde ou tolérance ? 1561 à 1598 », *Revue historique*, 1985, vol. 274/2, p. 341-355.

²⁰⁹ Sur cette tension entre passions religieuses et raison politique, voir le quatrième chapitre de O. Christin, *La paix de religion*, op. cit. ; Christian Grosse, « Tolérance ou coexistence ? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne » dans Pierre Gisel et Jacques Ehrenfreud (éd.), *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 31-45.

²¹⁰ Avis de Philippe de Lenoncourt, dans Louis de Gonzague, *Les mémoires de Monsieur le duc de Nevers, prince de Mantoue, pair de France, gouverneur et lieutenant général pour les rois Charles IX. Henri III. et Henri IV. en diverses provinces de ce royaume*, vol. 1, Paris, Thomas Jolly, 1665, p. 280 ; [Philippe de Mornay], *Responce aux declarations & protestations de Messieurs de Guise, faictes sous le nom de Monseigneur le Cardinal de Bourbon, pour justifier leur injuste prise des armes*, [La Rochelle], [Pierre Haultin], 1585.

²¹¹ Premier advisement, dans L. Dorelans, *Premier, et second advisements*, op. cit., fol. 7^{vo} ; [Jean Du Tillet], *Advisement à la Noblesse*, op. cit.

potentiel subversif de la Ligue catholique, qui rejette catégoriquement toute entente avec les calvinistes²¹². La radicalité de la Sainte-Union, protégée par les Guise, peut donc menacer la monarchie en affirmant paradoxalement la conserver. En outre, c'est aux nobles modérés, aux *moyenneurs* qui louvoient entre catholicisme exalté et calvinisme rigoriste, que s'adressent les pamphlétaires ligueurs.

En leur faisant miroiter les dangers d'une tolérance de l'hérésie pour les privilèges de nobles gallicans ou proches de l'évangélisme, les ligueurs veulent les convaincre qu'une coexistence au nom de la raison d'État ne saurait préserver ce dernier²¹³. La pluralité ruisselant du principe réformé susciterait les conspirations : la Ligue s'avance donc comme remède aux ligues. En soutenant l'Union, les compromis amorcés par Michel de L'Hospital, Étienne Pasquier ou Sébastien Castellion resteraient ainsi au second plan. Ils sont même refusés au titre qu'ils risquent de faire progresser l'athéisme, laissant une vraie et une fausse Église se combattre au détriment de la croyance générale²¹⁴.

Malgré tout, avec la persistance des troubles, nonobstant les tentatives d'inscription des révoltes ligueuses dans la légalité, catholiques et protestants modérés se rapprochent peu à peu. En sécularisant la notion d'État et en opposant une fin de non-recevoir à quiconque voudrait discuter les fondements d'une monarchie en voie d'absolutisation, ils lancent désormais l'opprobre du gouvernement populaire aux ligueurs. Pour s'en défendre, ces derniers reprennent des arguments semblables à ceux des huguenots des années 1560 et 1570. Pour leurs contradicteurs, la perspective du couronnement de l'un des leurs au trône favorise une légitimation de la monarchie française de droit divin et une naturalisation simultanée des trois polices dans une réalité que personne ne saurait contester.

²¹² Louis Dorléans, *Advertissement, des Catholiques Anglois aux François Catholiques, du danger où ils sont de perdre leur religion. & d'experimenter, comme en Angleterre, la cruauté des Ministres s'ils reçoivent à la Couronne un Roy qui soit Hérétique*, s.l., s.n., 1586, p. 118.

²¹³ C. d'Angennes, *Remonstrance du clergé de France*, op. cit., fol. 8^{vo}. Ses contradicteurs imputent souvent à Calvin, et aux huguenots après lui, de refuser la liberté de conscience aux catholiques minoritaires. Par exemple, Louis Dorléans, *Apologie ou Defence des Catholiques unis les uns avec les autres, contre les impostures des Catholiques associez à ceux de la pretenduë Religion*, s.l., s.n., 1586, p. 24. Sur ce refus d'étendre la liberté de conscience à tous les hommes, comme le pose Castellion, cf. M. Turchetti, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », art. cit., p. 314-316 ; Mario Turchetti, « Concorde ou tolérance ? Les Moyenneurs à la veille des guerres de religion en France », *Revue de théologie et de philosophie*, 1986, vol. 118, n° 3, p. 255-267.

²¹⁴ L'historien Helmut Koenigsberger parle d'un extrémisme calviniste et d'un extrémisme catholique similaire dans l'épisode de la Ligue. Un gouvernement modéré combat un parti révolutionnaire lui-même dépassé dans son propre camp. Nous préférons la notion d'intransigeance, moins marquée, qui permet de ne pas assimiler trop catégoriquement le concept de révolution aux propositions des partis huguenots et ligueurs, enracinées dans un contexte de conservation du régime politique. H.G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 345 et 348. À cet égard, dans sa monumentale étude sur les fondements de la pensée politique moderne, Quentin Skinner note très justement « On a beaucoup écrit ces dernières années [1978] sur la formation de « la théorie calviniste de la révolution ». Je prétends qu'à proprement parler il n'existe pas de telle chose ». Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 14.

La Ligue, remède aux ligues

Dès le milieu des années 1570, des ligues catholiques urbaines se forment. Elles placent une condition à leur obéissance à la couronne : la défense et le maintien d'une stricte orthodoxie²¹⁵. Or, les circonstances peuvent les pousser sur la voie de la contestation. En 1576, le frère du roi Henri III lui arrache l'édit de Beaulieu. À la tête des *Malcontents*, François d'Alençon obtient la liberté de culte pour les réformés, la création de tribunaux mi-parties, des places de sûreté et la réhabilitation des victimes de 1572. Exaspérés, des catholiques s'associent sous la conduite des Guise, afin d'abroger les clauses de la pacification et exiger la reprise de la lutte. Entre 1576 et 1580, conflits et paix se succèdent. En 1584, avec la mort de François d'Alençon, le calviniste Henri de Navarre devient l'héritier logique au trône. Cette perspective ajoute une dimension à la Ligue, qu'Henri III tente tant bien que mal de contrôler : sous la pression d'Henri de Guise, il abroge les traités et relance l'affrontement en 1585.

Un an après le début de la guerre, un observateur savoyard pointe les forces centrifuges au sein de la Ligue. Seigneur des Allymes et ambassadeur en France, René de Lucinge fait un rapport de situation au duc de Savoie. Dernier Valois, si Henri III mourait sans progéniture, l'incertitude du contexte devra conduire les diplomates à considérer plusieurs protagonistes : les Guise, les Bourbon, les Montmorency, les conseillers du roi défunt, les princes étrangers, les parlements, les municipalités réformées, mais aussi les ligues catholiques urbaines. Lucinge pointe le double caractère de la Ligue, puisque son chef Henri de Guise a besoin des « bons catholiques de France, les bonnes villes surtout, desquelles il attend son principal appui »²¹⁶.

Nobles et villes ligueuses sont alliés de circonstances et combinent la préservation de l'orthodoxie à leurs propres intérêts matériels. René de Lucinge le souligne dans le cas de Lyon, où le gouverneur royal aurait des difficultés à se « conserver au commandement de cette ville là. Laquelle, ayant déjà gousté assés avant de la liberté, sortira aysément la teste du licol et s'eschappera de toute domination à l'exemple de plusieurs autres villes qui feront le semblable par la France »²¹⁷. Il est conscient de la complexité à contrôler les bonnes villes et évoque un ressort communautaire similaire à celui qui était précédemment imputé aux cités huguenotes. Ces mécanismes de mobilisation traversent la frontière confessionnelle, l'ambassadeur

²¹⁵ Sur ce phénomène analogue de confréries catholiques s'organisant en réaction à des groupes de huguenots, et inversement, M. Turchetti, « L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes », art. cit., p. 95-96 ; H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 302. Pour une vue d'ensemble à propos des cités ligueuses, Michel Cassan, « La réduction des villes ligueuses à l'obéissance », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 159-174.

²¹⁶ René de Lucinge, *Le miroir des princes ou grands de la France et un bref discours des trois Estats du Royaume avec les conjectures de ce que doibt estre de luy à l'advenir*, s.l., 1586, p. 118. Voir carte dans les annexes fig. 1.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 136.

mentionnant des artisans, bourgeois et marchands « merveilleusement corrompus par la contagion du siècle », les uns ayant « juré à l'opinion de Calvin », les autres ayant

presté nom ou volonté à la Ligue [...] car ilz tendent à la liberté et à secouer d'eux le joug d'obéissance, s'ilz peuvent [...] Les bonnes villes se liguent desjà [...] les principales villes se vont unissant, dans les mesmes villes, ilz jurent les uns aux autres toute amitié fraternelle, secours et ayde pour l'immunité de leurs privilèges²¹⁸.

Défense des privilèges et élargissement des libertés se combinent aux aspirations prophétiques²¹⁹. Pour le duc de Savoie, qui espère tirer profit des troubles, tous les scénarios doivent être envisagés, dont celui d'une disparition de la monarchie voisine. Tout en la jugeant improbable, René de Lucinge prévoit ce cas de figure. On ne pourrait savoir si les bonnes villes adeptes de la Ligue

se cantonneront, il est trop mal aisé à un pays ouvert, large et estendu de se garder à soy et établir une forme nouvelle à l'Estat et changer la monarchie en aristocratie ou démocratie. Les Suisses l'ont peu fait pour la difficulté de leurs avenues et leurs mœurs différentes des autres, leurs voisins auxquels ilz ne respondent en aucun point, et comme il est presque impossible d'établir une monarchie en ces cantons, aussi est il incroyable de pouvoir introduire un gouvernement d'un peuple ou des nobles en France, car les mœurs de la nation, la forme du pays ne répond pas à ce desseing. Il fault qu'ilz soyent gouvernez par un roy²²⁰.

Il est certes plus vraisemblable qu'un monarque soit considéré comme plus légitime à prendre la suite d'Henri III, sans savoir s'il s'agira du prétendant soutenu par les *Malcontents*, Henri de Navarre, ou de celui proposé par la Ligue, son oncle le cardinal de Bourbon²²¹. L'objectif des ligueurs est par conséquent de détourner les princes de faire la paix avec les soutiens d'Henri de Navarre et d'élire un autre roi avec le concours des États, subordonnant la loi salique à l'observation de la vraie religion²²². Pour Louis Dorléans, quant aux confessions,

²¹⁸ *Ibid.*, p. 153-154.

²¹⁹ Avis de Philippe de Lenoncourt, dans L. de Gonzague, *Les mémoires, op. cit.*, vol. 1, p. 280. Il répète qu'il s'agit de se méfier du fait qu'en armant des ligues urbaines, le roi prend le risque qu'elles se placent sous la protection de l'Empire ou des cantons de Suisse.

²²⁰ R. de Lucinge, *Le miroir des princes, op. cit.*, p. 173. Alain Ducellier, Robert Sauzet et Janine Garisson (éd.), *Les frontières religieuses en Europe du XVI^e au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1992. Voir également E. Pasquier, *Les lettres, op. cit.*, vol. 2, p. 211-216 et 56-61.

²²¹ Voir également l'argument de la *Responce à un ligueur*, qui pose que si les huguenots ont pris des villes c'était pour la préservation de la vie des sujets, de la nature et des droits positifs. Alors que les ligueurs les prendraient pour les donner à l'étranger. Anonyme, *Response à un ligueur, op. cit.*, p. 37.

²²² Léger Duchesne, *Remonstrance aux princes francoys de ne faire point la paix avec les mutins & rebelles. A Monseigneur le duc d'Aumale*, Lyon, Michel Joue, 1567 ; [Pierre de Saint-Julien?], *Discours par lequel il apparaitra que le Royaume de France est électif, et non héréditaire*, s.l., s.n., 1591 ; Dans son éloge de la monarchie, Louis le Roy, tout en soutenant que cette espèce de police est la meilleure, affirme que l'autorité du roi de France est « modérée par bonnes loix, & coutumes, à fin qu'elle ne fust totalement absolue ». Il maintient toutefois son opposition aux théories du huguenot François Hotman et l'idée d'un royaume électif. L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal, op. cit.*, fol. 20^{vo}. Sur cette idée de contrôle des États-Généraux sur le roi et de surveillance du pape, ordre scholastique rejeté par Jean Bodin, cf. T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und

« approuver l'une & l'autre ce n'est conscience ». C'est donc pour engager le roi au respect de « sa devise un Dieu, un Roy, une Foy, une Loy » que les villes de l'Union s'insurgent²²³.

Un autre de ses artifices est de démontrer qu'Henri de Navarre, comme Louis de Condé lors des premiers conflits, subit la ruse des calvinistes voulant convertir le royaume à un autre régime. Le caractère communal de la Ligue n'est pas tu, mais il s'intègre aux justes proportions d'une monarchie mixte, alors que les catholiques associés aux réformés contribueraient à son renversement absolu²²⁴. Dans une *Apologie ou defence des Catholiques unis les uns aux autres, contre les impostures des Catholiques associez à ceux de la pretenduë Religion* de 1586, Louis Dorléans illustre ce paradoxe en redoublant de calomnies contre les huguenots pour disqualifier ses adversaires et réduire à néant l'alliance d'Henri de Navarre et des nobles modérés²²⁵. Il affirme que la prise des villes par des catholiques et leur refus de les ouvrir aux gouverneurs envoyés par Henri III participent de la défense de la couronne²²⁶.

Cet avocat parisien dissocie par conséquent deux types de ligues : celles des huguenots sont des conjurations offensives qui corrompent le royaume, alors que celles des catholiques y résistent par les mêmes moyens²²⁷. Dorléans estime que les ligues huguenotes gangrènent l'État en donnant tout le pouvoir aux « villes de Montauban, la Rochelle & autres, & se cantonnent en son Royaume pour ne luy obeyr que tant qu'ils voudront »²²⁸. Il décrit ces municipalités comme de nouvelles « Sodomes & Gomorres » et laisse entendre qu'elles se gouvernent en toute liberté, en application des préceptes réformés eux-mêmes issus de la désobéissance de Genève et des Suisses²²⁹ :

absolute Macht », art. cit., p. 98. Sur le « processus d'identification » de la loi de Dieu aux lois fondamentales de l'État, D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », art. cit., p. 42-43.

²²³ L. Dorléans, *Apologie ou Defence des Catholiques*, op. cit., p. 12. Voir également L. Dorléans, *Advertissement*, op. cit., fol. 63^{ro} pour le maintien des deux religions. Sur le terme péjoratif de ligue, association illicite et non cautionnée par le roi, O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 134.

²²⁴ Second advissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second advissements*, op. cit., fol. 125^{ro} ; Sur cette désacralisation de l'ordre politique, cf. A. Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance », art. cit., p. 14-15.

²²⁵ L. Dorléans, *Apologie ou Defence des Catholiques*, op. cit. Voir l'analyse qu'en donne l'historien M. Turchetti, « L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes », art. cit., p. 102-104.

²²⁶ H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 299 sq.

²²⁷ Philippe de Mornay et Henri de Navarre, *Declaration du Roy de Navarre sur les calomnies publiees contre luy és Protestations de ceux de la Ligue qui se sont eslevez en ce Royaume*, Ortès, Louis Rabier, 1585 ; P.I.D. G.C, *La retraitte de la ligue par P.I.D. G.C*, Lyon, Guichard Jullieron, Thibault Ancelin, 1594.

²²⁸ L. Dorléans, *Apologie ou Defence des Catholiques*, op. cit., p. 10 ; Second advissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second advissements*, op. cit., fol. 125^{ro} ; É. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 1, p. 817-818 ; Premier advissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second advissements*, op. cit., fol. 6^{vo} et 58^{vo}.

²²⁹ Premier advissement, dans *Ibid.*, fol. 22^{ro}. Un bon aperçu de cet ambivalence par rapport à l'image des cités-refuges chez Jérémie Foa, « « Le repaire et la bergerie des brebis du Seigneur au milieu de la France » », *Histoire urbaine*, 2014, n° 41, p. 147-168 ; Sur les accusations de rébellion, par exemple contre La Rochelle, H. Daussey, « Un phénomène européen ? », art. cit., p. 72. Voir également G. Bosquet, *Histoire de M.G. Bosquet, sur les troubles*, op. cit., p. 78

il n'y a doute qu'ils donneroient la chasse aux Roys. Apres avoir hay Dieu, il ne peuvent aimer le Roy. Ont ils surpris des villes, c'est pour les exempter de la subjection des Roys. La Royale façon de gouverner leur [déplaît], ils blasment la servitude volontaire, le conseil de plusieurs leur est meilleur, l'Estat d'une Republique est plus commode. Ont ils désigné de cantonner la France, c'est pour l'afranchir de l'obeissance des Roys. La Rochele est elle à eux, elle est hors du commandement des Roys. Somme qu'ils ont les Roys & les Princes naturellement à contre cœur. Ils s'en servent pour un temps : mais s'en moquent à la fin²³⁰.

Dorléans compare ces associations licencieuses à des conjurations urbaines sur le modèle suisse, étrangères et impies, conçues « pour y tenir contre leur Roy »²³¹. Selon lui, les calvinistes ont créé un État dans l'État, un conglomerat qu'ils nomment « nomment le Party (depuis que ce mot de Cause leur fut si infausté a la S. Barthelemy) lequel a ses Secretaires, ses Recepveurs, ses Gouverneurs generaux & provinciaux, ses autres membres & officiers, ses Scindics, ses Deputés, ses assemblees generales et provinciales »²³². Contre ces ligues offensives, les associations urbaines ne viseraient qu'à préserver la couronne : ceux de la Sainte-Union « assujettissent les villes pour leur Roy »²³³. L'accusation de promotion du gouvernement populaire s'adresse aux seuls réformés :

Si c'est un crime que la ligue, ils [les huguenots] en sont les premiers entachez. [...] Ils ne peuvent reprendre en vous ce, dont ils vous ont donné le patron & l'exemple. Que s'il leur est loisible de se ligueur pour assurer leur nouveauté : pourquoy ne vous sera il permis de vous ligueur pour defendre vostre antiquité ? Ils font ligues pour l'offensive, & vous n'en ferez pas pour la defensive. Ils sont liguez pour oprimer l'Eglise : Et vous ne le serez pas pour la defendre²³⁴.

Dorléans fait de la Ligue une association fondée sur les mêmes ressorts, aux ambitions toutefois vertueuses : assurer l'union spirituelle, puisqu'il est impossible que la société subsiste où il y a diversité religieuse²³⁵. Alliance défensive, elle est décrite comme salubre remède, un vaccin dans le sens littéral du terme. L'« antidote de la ligue » permet de s'opposer efficacement au risque d'une France cantonnée²³⁶. Dans des *Stances sur l'heureuse publication de la paix et*

²³⁰ Premier avertissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second avertissements*, op. cit., fol. 39^{vo}.

²³¹ L. Dorléans, *Advertissement des Catholiques Anglois*, op. cit., p. 117 ; O. Christin, « Sortir des guerres de Religion », art. cit., p. 33.

²³² Louis Dorléans, *Responce des vrais catholiques françois, a l'Avertissement des catholiques Anglois, pour l'exclusion du Roy de Navarre de la Couronne de France. Descouvrant les calomnies, suppositions, & ruses contenues ès Declarations, & Appologies du Roy de Navarre, & des heretiques, & autres livrets faitz contre le Roy, son Edit de la Reünion, ses bons sujets les Catholiques, & la Religion Catholique, Apostolique & Romaine*, s.l., s.n., 1588, p. 79-80. Sur l'accusation polémique de créer un État dans l'État, A. Jouanna, « Les « Provinces de l'Union » », art. cit., p. 155 sqq. ; L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol 22^{ro}.

²³³ L. Dorléans, *Advertissement des Catholiques Anglois*, op. cit., p. 117.

²³⁴ Premier avertissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second avertissements*, op. cit., fol. 67^{ro}. Voir également Anonyme, *Remonstrance à tous bons Chrestiens et fideles Catholiques à maintenir la saincte Union pour la conservation de la religion Catholique, Apostolique & Romaine*, Rouen, s.n., 1589, p. 10.

²³⁵ L. Dorléans, *Apologie ou Defence des Catholiques*, op. cit., ; T. Maissen, « L'invention de la tradition de neutralité helvétique », art. cit., p. 19.

²³⁶ Premier avertissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second avertissements*, op. cit., fol. 8^{ro} et 15^{vo} ; Second avertissement, dans *Ibid.*, fol. 2^{ro} et 29^{ro}-31^{ro}. Sur le conseil constitué par les bourgeois de Paris, composé de représentants des seize quartiers de la ville, cf. Jean-Hippolyte Mariéjol, *La Réforme et la Ligue, l'Edit de Nantes*.

sainte Union, Pierre Matthieu estime que l'alliance entre la Ligue et Henri III solidifie le règne de ce dernier²³⁷, dans la mesure où il érige son administration sur la confirmation de privilèges et libertés qui lui garantissent la bienveillance des conseillers locaux, « vray subside dont le prince doit se faire fonds »²³⁸. Dans d'autres textes, Matthieu explique les raisons pour lesquelles ces mêmes magistrats urbains sauvegardent leurs franchises en s'opposant au gouverneur que la couronne leur envoie.

Le répertoire invoqué lors du passage d'une ville à la Ligue ou son refus de recevoir un mignon d'Henri III comme chef est donc aussi celui de la conservation d'un régime d'équilibre, le modéré Étienne Pasquier n'hésitant pas à citer la *Question politique* de Jean de Coras dans sa défense des privilèges d'Angoulême²³⁹. À Lyon, Pierre Matthieu explique que l'opposition au gouverneur est due au devoir d'obéissance à Dieu, à la couronne et à la patrie urbaine²⁴⁰. Catholiques et réformés partagent un lexique commun : les « révolutionnaires des débuts de l'Europe moderne étaient sans nul doute le plus souvent des calvinistes déclarés, mais on n'a pas assez souligné que leurs théories baignaient presque entièrement dans le langage juridique et moral de leurs adversaires catholiques »²⁴¹.

Or, avec l'assassinat des deux frères de Guise par Henri III, le soulèvement de Paris, la prise locale du pouvoir par le Conseil des Seize, la levée du serment de fidélité par la Sorbonne et le meurtre d'Henri III par le moine Jacques Clément, Louis Dorléans doit prouver que la Ligue n'est pas un mouvement révolutionnaire, qu'elle n'est pas la « Quint'essence de tyrannie populaire » qu'y voit Étienne Pasquier²⁴². Il détaille le véritable caractère du gouvernement des

1559-1598, Paris, Hachette, 1904 ; H.G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 349 ; Elie Bar-Navi, « La Ligue Parisienne (1585-94). Ancêtre des partis totalitaires modernes ? », *French Historical Studies*, 1979, vol. 11, n° 1, p. 29-57. Dans sa Harangue prononcée aux États de Blois, l'archevêque de Lyon, Pierre d'Espinac, affirme qu'il faut agir contre la liberté de conscience. On garderait ainsi l'unité religieuse, puisqu'il est impossible de souffrir une division qui conduit à ce que les provinces soient « distraites et comme cantonnées par une discorde très-pernicieuse ». Collectif, *Recueil de pièces originales et authentiques, concernant la tenue des États-Généraux*, vol. 3, depuis le n° 43 jusqu'au n° 51 inclusivement, Paris, Barrois l'ainé, 1789, p. 420.

²³⁷ Pierre Matthieu, *Stances sur l'heureuse publication de la paix et sainte Union*, Lyon, Benoist Rigaud, 1588.

²³⁸ É. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 1, p. 796-804.

²³⁹ *Plaidoyé pour la ville d'Angoulesme, faict en Parlement à Paris, le 4 febvrier 1576*, dans É. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 1, p. 325-363. H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 300.

²⁴⁰ Anonyme, *Manifeste des Consuls, Eschevins, Bourgeois & Habitans de la ville de Lyon*, Lyon, Jean Pillehotte, 1592 ; Anonyme, *Advis des causes et raisons de la prinse des armes en la ville de Lyon, pour la conservation de leur liberté*, Lyon, Jean Pillehotte?, 1593. Thierry Amalou, « Entre réforme du royaume et enjeux dynastiques. Le magistère intellectuel et moral de l'université de Paris au sein de la Ligue (1576-1594) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2009, n° 18, p. 145-166.

²⁴¹ Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 14.

²⁴² E. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 2, p. 235. À propos du flou qui entoure la Ligue et qui rappelle la cause des protestants, dont on ne sait si elle en veut à l'État ou à la religion nouvelle, voir É. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 1, p. 671-672.

Seize et exhorte ce dernier à ne pas exagérer ses prérogatives, afin de ne pas prêter le flanc et faire le lit de ceux qui jugent qu'il forme « le modelle & le plan d'une republique » nouvelle²⁴³. Un *Dialogue d'entre le Maheustre et le Manant* expose ce tiraillement de la Ligue, où un noble s'en prend à un manant, lui reprochant d'« attirer la Monarchie Françoisse à un estat populaire, & renverser l'autorité des grands »²⁴⁴. Pour atténuer ces impressions, Louis Dorléans s'applique à opposer aux prises des cités par surprise des huguenots les « entrees aux villes » des ligueurs, qu'il dit faites du « consentement des habitans »²⁴⁵.

Cela devrait convaincre les catholiques associés que « l'Union n'est point estat populaire », qu'elle ne veut « esteindre les Princes, les Seigneurs & les Gentilshommes »²⁴⁶. Il reproche deux choses à ceux qui le croiraient encore. Premièrement, ils ne peuvent dissocier les affaires profanes du dogme sans dommage pour l'union de l'État²⁴⁷. Deuxièmement, en coopérant avec les réformés, ils se méprennent sur l'identité des véritables démocrates, de ceux qui envisagent de leur réserver « quelque jour un traitement de Suisses, s'ils ne mettent peine d'y remedier »²⁴⁸. Une noblesse oublieuse de son devoir envers l'orthodoxie, qui prendrait le risque d'une entente avec des hérétiques pour des motifs politiques se verra punie au même titre que l'orgueilleuse noblesse autrichienne, perdant son statut au profit des Suisses. Si Dorléans

²⁴³ Second avertissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second avertissements*, op. cit., fol. 10^{vo}. Dans un *Avertissement aux François* publié en 1575 et contenu dans son éloge de la monarchie, Louis le Roy souligne des exemples anciens portant sur l'insolence du « peuple de ceste ville [qui] s'ingera donner loy au Roy & aux Princes », L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 67^{vo}. Sur la dimension idéologique de la Ligue, la défense de ses « valeurs civiques et de l'héritage communal, fondé sur la défense des libertés anciennes et la cohésion communautaires face aux empiétements de l'État royal », seul moyen d'instaurer sur terre la Jérusalem céleste, voir les pages suggestives de O. Carpi, *Les guerres de religion*, op. cit., p. 497 sqq. ; O. Carpi, *Une république imaginaire*, op. cit. ; O. Carpi, « Une « république catholique » ? » art. cit., p. 77-88. Sur l'assassinat du monarque, David El Kenz, « Quand l'attentat était un acte religieux. Le tyrannicide d'Henri III (1589) », *Le Temps des medias*, 2019, vol. 32, n° 1, p. 48-66.

²⁴⁴ Anonyme, *Dialogue d'entre le Maheustre & le Manant : Contenant les raisons de leurs debats & questions en ces presens troubles au Royaume de France*, s.l., s.n., 1595, fol. 108^{vo}. Voir également *Ibid.*, fol. 12^{vo}. Sur ces mélanges d'éléments populaires, bourgeois et nobles au sein de la Ligue, M. Turchetti, « L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes », art. cit., p. 102.

²⁴⁵ Premier avertissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second avertissements*, op. cit., fol. 22^{ro}-24^{ro} et 25^{vo}.

²⁴⁶ Second avertissement, dans L. Dorléans, *Premier, et second avertissements*, op. cit., fol. 26^{ro}. Une volonté de se démarquer de l'État populaire qui émerge déjà dans l'*Apologie*, ainsi que le montre M. Turchetti, « L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes », art. cit., p. 103.

²⁴⁷ É. Pasquier, *Les lettres*, op. cit., vol. 1, p. 811. Sur cette distinction progressive en « en chaque homme entre le citoyen et le chrétien », H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 64 ; T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit., p. 98 ; Pierre Matthieu?, *Description du politique de nostre temps : Dediee au feu Roy Henry III*, Lyon, Jean Pillehotte, 1591 ; Anonyme, *Le Recueil de toutes les impressions les plus veritables, mises en lumiere depuis le departement du roy le 12. de May 1588 jusques à present, discourues toutes au long*, Paris, Pierre Ménier, 1588.

²⁴⁸ F. de L'Alouëte, *Des Affaires d'estat*, op. cit., p. 218 ; Jean de Marconville, *La Manière de bien policer la Republique Chrestienne (selon Dieu, raison, & vertu) contenant l'estat & office des Magistrats, Ensemble la source et origine de proces, & detestation d'iceluy, auquel est indissolublement conjoint le mal, & misère qui procede des mauvais voisins*, Paris, Jean Dallier, 1562, fol. 109^{ro}.

condamne ces derniers, c'est pour rapprocher leur geste négative de ces ligues offensives huguenotes, censées « traister la Noblesse à la Suisse »²⁴⁹.

Il est donc clair que la démocratie des Suisses est caractérisée de l'extérieur, qu'elle est reprise à des fins polémiques, dans un contexte qui met à profit la communication entre les deux espaces. La coexistence religieuse qui aurait cours dans les Ligues est régulièrement pointée du doigt par les partisans de l'intransigeance confessionnelle, dans l'espoir d'éloigner toute conciliation au titre qu'elle déboucherait sur un régime de confusion semblable à celui des Confédérés.

Politique comparée et rejet de la démocratie des Suisses

Dès les premières tentatives de pacification, la comparaison entre Suisse et France est mobilisée pour prouver que « deux différentes Religions ne se peuvent comporter en mesme Republique »²⁵⁰. Perçue comme État populaire, la Confédération des XIII cantons incarne la coexistence, envisageable dans un gouvernement de confusion mais nocif à l'État unitaire de France. Les *Remonstrances* du parlement de Bourgogne au roi en sont l'exemple précoce et le plus éclatant. Les quatre raisons détaillées par Jean Bégat sont en effet inlassablement reprises par les catholiques intransigeants, jusqu'à la fin du siècle²⁵¹.

S'il se trouve « en Souysse aucuns Cantons ou les deux religions se comportent », la situation n'est pas propice à préserver une société des factions et des séditions, à une paix de longue durée²⁵². Bégat l'estime mauvaise pour l'union de l'Église, pour la noblesse risquant la destruction, pour le peuple appâté par une liberté dévoyée²⁵³. Finalement, c'est pour la monarchie que la Suisse ne saurait représenter une source d'inspiration : « vos villes de

²⁴⁹ Second advertisement, dans *Ibid.*, fol 33^{vo} ; Charles de Bourbon, *Declaration des causes qui ont meu Monseigneur le Cardinal de Bourbon, & les Princes, Pairs, Prelats, Seigneurs, Villes, & communautéz Catholiques de ce Royaume de France, de s'opposer à ceux qui veulent subvertir la Religion, & l'Estat*, s.l., s.n., 1585.

²⁵⁰ J. Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit.

²⁵¹ *Advis des estats de Bourgogne aux François, touchant la resolution prise aux estats de Blois, l'an 1588. Fait à Dijon le premier jour de janvier, 1590. Contre Henry de Bourbon, soy disant roy de Navarre*, Troyes, Jean Moreau, 1590 ; Honoré du Laurens, *Panegyrique de l'Henoticon ou Edict de Henry III. Roy de France & de Poloigne, sur la reünion de ses subjects à l'Eglise Catholique, Apostolique, et Romaine, avec une sommaire exposition d'iceluy : & ample discours des moyens, de purger les Royaumes d'heresies, schismes, troubles, & seditions*, s.l., s.n., 1587. Sur les États de Bourgogne à l'époque moderne, voir un survol dans Jérôme Loiseau, « Une modernité divergente : les deux Bourgognes et la monarchie française (XVI^e-XVII^e siècle) » dans Benjamin Castets Fontaine et al. (éd.), *Deux frontières aux destins croisés ? Étude interdisciplinaire et comparative des délimitations territoriales entre la France et la Suisse, entre la Bourgogne et la Franche-Comté (XIV^e siècle-XX^e siècle)*, Besançon, PUFC, 2019, p. 35-47.

²⁵² J. Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit., fol. 20^{vo}.

²⁵³ Second advertisement, dans L. Dorléans, *Premier, et second advertisements*, op. cit., fol. 33^{vo}.

Bourgoigne vous font limite & frontiere [contre] les Suysses, dont la façon de gouverner republique tirant à la Democratie, est tousjours a doubter par les monarques »²⁵⁴.

À rebours de ce régime, le roi de France donne directement la loi, « sans enquerir quelle estoit l'opinion des particuliers »²⁵⁵. Le gouvernement des Suisses tranche avec cette inégalité naturelle, la pyramide étant renversée et l'opinion régnant sur un mode d'administration propice à la diversité :

& qui est celui tant peu aprins en l'art de gouverner les Republiques, qui ne sçache combien de difference, il y a entre le gouvernement d'une Monarchie, comme la vostre, & de l'estat populaire, que lon nomme Democratie, comme celle de Souysse. En la monarchie, le Roy donne la loy & doit seul commander selon qu'en Homere, il est dict : Qu'il n'est pas bon d'avoir tant de maistres, & ne fault qu'un seigneur, & un Roy [...] mais en Souysse ou ny a point de Roy, chascun particulier se peult dire maistre, & ainsi, puis que la loy s'y donne par l'advis du commun, il peut advenir si l'advis du commun est divisé en deux parts, que deux religions soient tollerez: Mais quand cela advient cest chose monstrueuse, comme choses monstrueuses se voyent souvent en telles republiques, que l'ancien compare à bestes de plusieurs de testes, & ne se peut dire que telle chose soit de longue duree, ou elle advient²⁵⁶.

Jean Bégat reprend l'opposition entre la meilleure des polices droites et la moins bonne d'entre elles. Pire, il sous-entend que l'administration des Suisses est corrompue, semblable au gouvernement des moins sages. En 1574, François de Rosières dissocie la « Dimocratie, ou puissance Populaire » de la « Timocratie, qui est la puissance des riches mediocres »²⁵⁷. La première laisse le peuple, « beste, qui a beaucoup de teste », donner la loi « sans congnoissance preallable, [lui qui] ne sent point ce qui est meilleur, [et] estime beaucoup de choses par opinion, & peu par verité »²⁵⁸. Dans ce régime vicié, les choses se décident « par pluralité de voix, & non par droit », la « multitude commande, & non pas la loy »²⁵⁹. Il semble que Bégat fasse davantage référence à la dimocratie qu'à la timocratie, artifice discursif semblable à celui de Louis Richeome, qui classifie la « Monarchie, l'Aristocratie, & la Dimocratie » promue par Calvin, dans d'évidents buts de disqualification²⁶⁰.

Jean Bégat concède que les Suisses déjouent les « prognostiques de la politique » : tout en se régissant en démocratie corrompue, ils gardent un semblant d'union. Mais le juriste explique cette anomalie par la « naturelle habitude, que ce peuple retient à l'obeissance de sa loy, qui les tient toujours ferrez & alliez ensemble quelque diversité qu'il y ayt en leurs esperitz,

²⁵⁴ J. Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit., fol. 47^{ro}.

²⁵⁵ *Ibid.*, fol. 21^{ro}.

²⁵⁶ *Ibid.*, fol. 20^{vo}-21^{ro}.

²⁵⁷ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, op. cit., fol. 51^{vo}.

²⁵⁸ *Ibid.*, fol. 52^{vo}.

²⁵⁹ *Ibid.*, fol. 53^{ro}-53^{vo}.

²⁶⁰ L. Richeome, *La verité defendue*, op. cit., p. 79 et 247.

dont on voit journellement les experiences à la guerre »²⁶¹. Dans le cas de la France, Charles IX aurait tort de s'inspirer d'un modèle chancelant et singulier : s'il « se faut gouverner par exemples, il les faut tirer des citez gouvernées par des Monarques & Roys, & en icelles chercher les temps plusapprochans la nature & l'ordre des vostres ». Pire, le conseiller au parlement estime qu'en donnant foi à l'exemple issu de Suisse, Charles souscrirait aux ruses des huguenots qui voudraient, sous couvert de la liberté de conscience, convertir la monarchie en « republicque Democraticque [qui] n'est convenable à la nostre, où c'est au Prince de commander, & au peuple d'obeyr »²⁶². Avec la Turquie²⁶³, la Suisse est un repoussoir inquiétant :

ce n'est donc de la, qu'il faut tirer exemple pour le gouvernement de vostre couronne sinon entre ceux, qui la vous veulent oster Sire, & qui desirent cantonner vostre Royaume, y donants auctorité au peuple de parler par dessus, & vous faire endurer une religion reprouvée : non seulement par vous, mais par tous voz predecesseurs²⁶⁴.

Affirmer « combien Monarchie excelle par dessus & Aristocratie & Democratie » comporte en soi la critique du modèle politique de Suisse²⁶⁵. L'évocation de ce repoussoir permet également de contrer des exhortations au prince, qui envisageraient de le convaincre de ne pas s'impliquer dans la querelle, de tenir « le glaive nud entre eux, sans incliner ça ny là, sinon pour punir criminellement tous ceux qui donnent les premiers mouvemens aux tumultes »²⁶⁶.

²⁶¹ J. Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit., fol. 21^{vo}.

²⁶² Jean Bégat, *Response pour les deputez des trois Estatz du pays de Bourgoingne. Contre la calumnieuse accusation, publiee soubz le tiltre d'Apologie de l'edict du Roy, pour la pacification de son Royaume*, s.l., s.n., 1564, fol. B 4^{vo}. Sur le libelle huguenot s'attaquant à l'ouvrage de Bégat, Anonyme, *Apologie de l'edit du Roy sur la pacification de son royaume, contre la Remonstrance des estats de Bourgogne*, s.l., s.n., 1564.

²⁶³ Voire à ce propos les libelles publiés par le fictif Chevalier Poncet afin de définir une monarchie en creux du repoussoir de la Turquie. Ici, l'influence des Italiens enseignés par Machiavel ferait risquer à la France de se muer en Turquie. La *France-Turquie* est ainsi le premier volume d'une série où l'auteur se fait passer pour un partisan d'une monarchie absolue et sans bride voulant réduire l'État en tyrannie. Dans l'*Antipharmaque*, le chevalier Poncet se défend de ces arguments alors que le dernier ouvrage, les *Lunettes de cristal de roche*, appelle à résister aux conseillers étrangers. Maurice Poncet, *La France-Turquie, C'est à dire, conseils et moyens tenus par les ennemies de la Couronne de France, pour reduire le royaume en tel estat que la Tyrannie Turquesque*, Orléans [?], De l'Imprimerie de Thibaut des Murs [?], 1576 ; Chevalier Poncet, *L'antipharmaque du Chevalier Poncet, Dedié aux Princes, Seigneurs, et à tous les Estats de ce Royaume*, Paris, Federic Morel Imprimeur du Roy [?], 1575. Sur l'immoralité de Machiavel et l'accusation formulée contre les conseillers italiens de la cour, T. Maissen, « Frühneuzeitlicher Republikanismus und Machiavellismus », art. cit., p. 109-130.

²⁶⁴ J. Bégat, *Remonstrances faictes au Roy de France*, op. cit., fol. 21^{vo}.

²⁶⁵ F. Grimaudet, *Remonstrance*, op. cit., fol. A 2^{vo}. Sur les modalités de désignation des représentants aux États, Y.-M. Bercé, « Le rôle des États généraux », art. cit., p. 1225. L'auteur y fait remarquer que le choix se porte souvent, pour le clergé, sur l'évêque, pour le tiers, sur le lieutenant du bailliage et, pour la noblesse, sur des seigneurs locaux.

²⁶⁶ [Étienne Pasquier], *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du Roy. Pour obvier aux seditions qui occultement semblent nous menacer pour le fait de la Religion*, op. cit., p. 30.

Subversion politique et changement de religion : ne pas choisir

Les *Remonstrances* de Jean Bégat sont aussi une réplique à une proposition encore minoritaire, formulée dans une *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du Roy*. Celle-ci est probablement rédigée par l'avocat humaniste et gallican Étienne Pasquier. Entre l'exaltation des réformés et des catholiques, Pasquier tente la voie de la résolution des troubles par un pouvoir royal fort, se refusant à prendre parti. Peu avant le colloque de Poissy de septembre 1561, sidéré par la sévérité du Conseil royal après la conjuration d'Amboise, le juriste parisien mobilise l'exemple de la Confédération afin de prouver que « c'est un abus d'estimer que par le moyen de deux sectes permises en un mesme Royaume, l'estat de la Couronne de France s'en ressent »²⁶⁷. L'auteur relativise cette opinion préconçue en s'élevant contre une autre idée reçue, qui n'aurait que « quelque apparence de verité ». Pour Pasquier, la certitude que les « mutations de Religions, apportent changement de police » est mal interprétée et les princes n'ont pas à combattre une prétendue hérésie pour sauver l'État.

L'ambition de cette *Exhortation* est de tempérer la « Jalousie de la Vieille Religion [qui] travaille ainsi noz cerveaux ». Les tentatives de mobilisation de la justice royale en faveur de la foi traditionnelle sont précisément ce qui ébranle l'assise de l'État en causant des troubles. L'opiniâtreté des uns alimente la ténacité des autres et les révoltes se multiplient à mesure que l'autorité suprême s'aliène le soutien d'une partie de la population. Face à cette ornière, l'avocat juge que la justice civile, garante de la paix temporelle, doit renoncer à s'engager et autoriser temporairement les deux confessions, dans l'attente d'une réunion :

Or pour pacifier tous ces troubles, puis que par les exemples susdicts nous avons quelque advis de la volonté du Seigneur, qui ne veut que l'on procede par sac ou mortelle fureur contre les uns, ny contre les autres : il n'y ha de moyen plus prompt & expedient, que de permettre en vostre Republique deux Eglises, l'une des Romains, & l'autre des Protestans²⁶⁸.

Si la couronne choisit de soutenir un parti contre l'autre, le paradigme du lien entre mutation de l'Église et subversion de l'État se vérifie en effet, car les heurts persistent : « Et ainsi la Religion quant à soy, n'apporte point la mutation des polices, ains seulement un accessoire [à cette mutation] : & lors mesmement que le Magistrat obstinément s'opiniastre par toutes voyes à soustenir une vieille opinion contre une nouvelle »²⁶⁹. Pasquier refuse de postuler qu'une confession particulière puisse s'assortir d'un type de gouvernement spécifique et que la tolérance de deux opinions cause la confusion et les révoltes. Au contraire, le cas de la Suisse

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 27

est considéré comme un gage, puisqu'elle s'intègre à « quelques Republiques bien ordonnées », où l'autorité a trouvé une solution pragmatique à la crise :

nous avons veu de nostre temps les Souysse partializez en deux briges, pour ceste Religion: &, je vous prie, quel recours ont ilz recherché plus à point que les deux Eglises, qu'ilz permirent voire jusques aux petis villaiges? [...] Que nous apprend donq cest exemple? Que, par aventure, deux Eglises sont cause des seditions? Nenny: car nous avons veu le Souysse en avoir usé sans danger. [...] Nous apprenons donques que lors que le Magistrat pour nourrir son ambition & grandeur se montre partial d'un costé, & que souz la masque de religion il fait factions: il faut que nous confessons tous que les seditions en adviennent, telles que nous veismes en Allemagne par les menées sourdes de Charles [Quint]²⁷⁰.

L'auteur méconnaît le fait que, vue de Suisse, la tolérance n'est également qu'un pis-aller et que le vote a voilé l'espoir d'une adhésion unanime à l'une des deux confessions. Malgré tout, il propose ce remède pour contrer ceux qui, pour empêcher l'autorisation du culte réformé, « se fondent principalement sur une incompatibilité des deux sectes en meme Ville : disans qu'en vain vous permettrez deux Eglises pour extirper les seditions, veu qu'elles en susciteront de plus grandes ». Au contraire, l'avocat estime que « semblable police en la France » est envisageable, quand bien même il « n'y ait qu'un Dieu, qu'une Loy, & qu'une foy : combien que nous soyons partializez en deux sectes, & que de ces deux sectes je sache n'y en avoir qu'une vraie »²⁷¹. Les deux camps se rejoindraient sur l'essentiel de la foi chrétienne et, provisoirement, c'est à un État fort et impartial de punir les crimes en dissociant hérésie et rébellion.

Sans être majoritaire, le jugement de Pasquier progresse chez des modérés, de part et d'autre de la frontière confessionnelle. Après la première guerre de Religion, le *Conseil à la France désolée* de Sébastien Castellion affirme qu'il n'est pas de « l'office des princes & seigneurs de justice est de faire mourir les heretiques », qu'une application des préceptes de l'*Exhortation aux princes* aurait évité des milliers de victimes²⁷². En 1578, l'*Apologie ou defense pour les chrestiens de France* d'Innocent Gentillet donne pour mission au roi de maintenir l'ordre séculier. Comme le soulignait Pasquier en 1561, Gentillet soutient que si les catholiques ne s'inclinent pas « à vivre dorenavant en paix, & concorde avec ceux qui font profession de ladite Religion », la persistance des troubles suscitera la disparition de l'État royal :

Et sur ceci je les prie de considerer serieusement deux choses. L'une, que sans une bonne paix & concorde entre les Catholiques & Evangeliques, l'estat de ce Roiaume de France s'en va non

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 28-29.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 4.

²⁷² [Sébastien Castellion], *Conseil à la France désolée. Auquel est monstré la cause de la guerre presente, & le remede qui y pourroit estre mis: & principalement est avisé si on doit forcer les consciences*, s.l., s.n., 1562, p. 60.

seulement en totale ruine, mais aussi en une entière perdition & dissipation. Et celui qui ne le void, est bien grossier & ignorant: car jamais les guerres civiles, quand elles ont continué, n'ont produit autres effets, que changement & destruction de l'estat public, sinon qu'il se soient trouvez de gens vertueux & amateurs du bien public, qui de bonne heure aient obvié à tels malheurs & desastres, en moiennant quelque bonne & equitable pacification, comme les histoires nous en donnent d'infinis exemples²⁷³.

À l'été 1589, un mois avant l'assassinat d'Henri III par le moine Jacques Clément, le juriste François le Jay reprend l'argument de Pasquier pour s'opposer aux tentatives des ligueurs de faire élire un roi à la place d'Henri IV, qu'il voit comme un successeur légitime. Le Jay considère que le fondement de la Ligue est erroné : « C'est donc un Abus de dire, que le changement de Religion, apporte communement un changement d'estat. Au contraire si soubz pretexte de la Religion on voulait introduire un changement de personnes & au lieu du legitime, y eslire ou admettre un Estranger, ou un Prince du sang plus reculé de la couronne : c'est le vray changement d'estat »²⁷⁴.

Le successeur désigné « conserve & maintient l'estat present ». En voulant faire élire le cardinal de Bourbon contre Henri de Navarre, les ligueurs combattent la police octroyée à la France²⁷⁵. Le huguenot François de la Noue dissocie toute mise en relation de la Réforme avec un type de « gouvernements politique », propre à chaque nation pour y assurer que la « société humaine soit conservée & entretenue en pieté & justice ». En bouleversant les lois successorales, les catholiques radicaux deviennent ceux qui subvertissent l'État sous prétexte religieux, se risquant à ce que Dieu déploie « son ire sur eux, dont s'ensuyvent les changemens & ruines des Monarchies et Republicques »²⁷⁶.

François le Jay se refuse dès lors à choisir une intransigeance, dont la conséquence sera le dérèglement. Il nuance par conséquent le paradigme, appelant à ne jamais contester le

²⁷³ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 197. La deuxième chose porte sur le fait que chacun doit considérer son propre salut, qu'il a son âme à sauver.

²⁷⁴ François Le Jay, *De la dignité des rois, et princes souverains : du droict inviolable de leurs successeurs légitimes : et du devoir des peuples & subjectz envers eux*, Tours, Mathurin Le Mercier, 1589, fol. 179^{vo}. Un cas éclairant dans un Anonyme, *Traicté de la liberté de conscience. Auquel est monstré que les Roys & Princes Chrestiens font un singulier service à Dieu de contraindre par leurs Saintes Loix & Ordonnances les desvoyez de la Foy de se reunir en l'Eglise Catholique, Apostolique & Romaine*, Bordeaux, S. Millanges, 1586.

²⁷⁵ P.-A. Mellet, *Les traités monarchomaques*, op. cit., p. 79. *Le politique, dialogue traittant de la puissance, autorité, et du devoir des Princes : des divers gouvernements : jusques où lon doit supporter la tyrannie : si en une oppression extreme il est loisible aux sujets de prendre les armes pour defendre leur vie et liberté : quand, comment, par qui, et par quel moyen cela se doit et peut faire ; Discours politique des diverses puissances establies de Dieu au monde, du gouvernement légitime d'icelles, et du devoir de ceux qui y sont assujettis*. Voir un survol de ce traité publié par Simon Goulart dans le troisième tome des *Mémoires de l'Estat de France* par A. Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance », art. cit., p. 9-10.

²⁷⁶ François de La Noue, *Discours Politiques et Militaires du Seigneur de la Nouë. Nouvellement recueillis & mis en lumière*, Bâle, François Forest, 1587, p. 1.

souverain, fût-il hérétique. La Suisse s'intègre à une liste de nations où la religion aurait changé sans heurts pour l'État confessionnellement neutralisé :

Les republicques de Suisse qui ont changé de Religion, n'ont pas changé pourtant l'estat de leurs republicques. Les Royaumes de Boheme, d'Angleterre, d'Escosse, de Dannemarch, de Suede, & les particulieres principautez d'Allemagne, n'ont point changé d'estat : pour avoir eü des Roys Princes & Gouverneurs, d'autres Religion que la Romaine²⁷⁷.

Ces auteurs, qui tentent de concilier les deux radicalités, placent leurs espoirs dans l'autonomisation de la raison politique, indépendante des desseins religieux²⁷⁸. En 1561, la réception des propos d'Étienne Pasquier et Sébastien Castellion est faible : ce n'est qu'avec la succession des guerres laissant la France exsangue qu'elle progresse. En Suisse, l'opposition de Castellion à l'exécution de Michel Servet à Genève récolte peu d'écho dans les Conseils²⁷⁹. Les deux camps se neutralisent au profit des plus nuancés, alors que des huguenots parviennent graduellement à diminuer les audaces dans leur propre parti, dans l'espoir de convaincre la noblesse catholique modérée de s'associer à eux et défendre un pouvoir royal fort, autorisant le culte calviniste. À défaut de souhaiter universellement la tolérance²⁸⁰, plusieurs réformés tentent timidement de dissocier cause religieuse et intérêts temporels, afin de braver les insinuations des catholiques radicaux liant pour leur profit la Réforme à la subversion de l'État.

De la difficile dissociation de la cause religieuse et des ambitions temporelles

Comment répliquent certains des principaux théoriciens huguenots ? Comment parvenir à obtenir une pacification, tout en espérant convaincre l'ensemble de la France et lui faire adopter une vérité unique ? La riposte des calvinistes prend plusieurs formes. Outre la mention de l'obéissance aux puissances qu'exigent les Écritures, les réformés lancent l'argument de la rébellion aux fidèles du pape, dans l'espoir de s'attirer les faveurs de gallicans partisans d'un pouvoir royal contrôlant l'Église. Au contraire de Pasquier, dont ils s'emparent de l'*Exhortation* en détournant son intitulé²⁸¹, les huguenots ne font pas de référence trop appuyée à la

²⁷⁷ F. Le Jay, *De la dignité des rois, et princes souverains*, op. cit., fol. 176^{ro}.

²⁷⁸ Sur cette autonomisation, O. Christin, *La paix de religion*, op. cit. ; O. Christin, « Sortir des guerres de religion », art. cit.

²⁷⁹ Un bon rappel des faits, de « l'approbation écrite quasi unanime des Églises protestantes de Suisse », de la célèbre phrase de Castellion (« Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme ») et de ce « véritable boulet aux pieds des protestants genevois et français » jusqu'au début du XX^e siècle chez Valentine Zuber, « Pour en finir avec Michel Servet. Les protestants du début du XX^e siècle entre mémoire et histoire (1903) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1995, vol. 141, p. 99 sq. ; F. Dermange, « Calvin, aux origines de la démocratie ? », art. cit., p. 355.

²⁸⁰ H.G. Koenigsberger, « The Organization of Revolutionary Parties », art. cit., p. 351.

²⁸¹ [Étienne Pasquier], *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du Roy. Pour obvier aux troubles & dangiers, qui semblent nous talonner de bien pres*, s.l., s.n., 1561.

coexistence en Suisse autrement que pour la préciser, la nuancer ou l'envisager sous la tutelle de la couronne : se réclamer trop ostensiblement du modèle confédéral de résolution du conflit risquerait d'alimenter les calomnies proférées par les catholiques radicaux. Avec la perspective du couronnement d'Henri de Navarre, les huguenots tentent donc de naturaliser le régime monarchique dans la réalité de l'histoire de France, tout en détachant parallèlement la cause religieuse de la politique. Conseiller du roi dès 1576, Philippe Duplessis-Mornay est l'auteur emblématique de ce changement de paradigme et de la déconfessionnalisation d'un affrontement où le penseur présente Henri de Navarre comme souverain préservant le royaume des menées espagnoles, rassembleur des « patriotes de diverse religion [qui] pouvoyent vivre sous mesme Roy, en mesme patrie, & en l'obeissance de mesmes loix politiques, pour conserver la paix de l'Estat »²⁸².

Dès la conjuration des *Malcontents*, Duplessis-Mornay, Pierre du Belloy ou Innocent Gentillet accusent les catholiques romains de semer le trouble en France et de lui faire risquer la subversion. Gentillet veut exposer les avantages de la foi réformée pour un pouvoir laïc, ce qui décrédibilise symétriquement la foi romaine. En tant que membre de l'Église, le monarque aurait la légitimité de s'affirmer contre le pape, concurrent à ses intérêts séculiers²⁸³. L'argument est propice à convaincre des gallicans modérés de s'associer aux huguenots, alors que ces derniers sont parallèlement décrits comme capables de dissocier cause spirituelle et temporelle en priant « Dieu pour la conservation & prospérité du Prince, & de tous autres Magistrats. Et croient que desobeir au Prince, est desobeir à Dieu qui l'a ordonné »²⁸⁴. Au contraire, Gentillet incrimine les catholiques de diminuer la majesté des princes, potentats et magistrats tant que « les gens du Clergé [seront] exceptez de ceste regle generale, & qu'ils ne

²⁸² Anonyme, *Responce à un ligueur*, op. cit., p. 18-19. Sur le droit de nature et le droit positif, *Ibid.*, p. 30. Sur cette guerre contre l'Espagne et volonté d'unir le royaume, cf. B. Nicollier, « Édit de Nantes et traité de Vervins : une simultanéité fortuite ? », art. cit., p. 150 sqq. ; [Philippe de Mornay], *Brief discours par lequel chacun peut estre esclairci des justes procedures de ceux de la Religion reformée*, [Genève], [Antoine Blanc?], 1597 ; [Pierre de Belloy?], *Apologie catholique, contre les libelles, declarations, advis, et consultations faictes, escrites, & publiees par les Liguez perturbateurs du repos du Royaume de France : qui se sont eslevez depuis le decez de feu Monseigneur, frere unique du Roy*, s.l., s.n., 1585 ; La déconfessionnalisation de la lutte se repère dès la conjuration d'Amboise et les tentatives de présenter les Guise comme de mauvais conseillers, mais elle se renforce encore. H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit. p. 58 ; Hugues Daussy, *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002 ; O. Christin, *La paix de religion*, op. cit. ; H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit.

²⁸³ Philippe de Mornay, *Response pour le Traité de l'Eglise, escrit par Philippe de Mornay Sieur du Plessis. Aux objections proposées en un livre nouvellement mis en lumiere intitulé, Les Trois Veritez, l'Auteur duquel maintient que de toutes les parts, qui sont en la Chrestienté, la Romaine pretendue Catholique est la seule vraye Eglise*, 2^e éd., [Genève], Gabriel Cartier, 1595 ; Anonyme, *Responce à un ligueur*, op. cit., p. 43.

²⁸⁴ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 122.

sont subjects des Princes temporels, ains du Pape ». Les deux doctrines sont cataloguées afin de démontrer laquelle des deux cultive l'obéissance, où se situe

la meilleure, ou celle des Catholiques Romains, qui limitent & accourcissent si fort l'autorité des Rois & Princes, pour accroistre celle du Pape & des Evesques : ou celle des Evangeliques, qui ne reçoivent aucune de toutes ces limitations, & qui tiennent que le Pape n'a aucune juridiction sur les subjects des Rois & Princes²⁸⁵.

Pendant la cinquième guerre de Religion, des délégués du prince Henri de Condé veulent le prouver à la couronne. Au cours de négociations de paix menées au printemps 1575, les représentants des provinces réformées et des catholiques associés tentent de dissocier la liberté de conscience des réalités politiques. Ils espèrent convaincre Henri III, récemment sacré, que la cause huguenote ne suscite pas de subversion de l'État et renforce plutôt son assise. Plusieurs députés témoignent de leur déférence à tous les régimes séculiers et de l'innocuité de consistoires portés sur les seules affaires spirituelles. Le rapport des délégués mentionne que Jean de Morvilliers, un conseiller du roi, affirme « que par ces Synodes, consistoires & autres reiglemens que nous demandions estre permis, il sembloit que nous voulions introduire & faire establissement d'une Republique separee »²⁸⁶. Par conséquent, l'un des ambassadeurs languedociens, le seigneur d'Arènes Guillaume Dauvet, doit préciser « que ceste discipline Ecclesiastique, qu'on demandoit, ne faisoit qu'oster les desordres & scandales de nos Eglises ».

Dauvet doit souligner le fait que la demande du libre exercice de la religion ne porte que sur la discipline ecclésiastique. Leur refus de rendre les places de sûreté n'est donc pas dû à un projet de création d'une république séparée, mais résulte de la protection offerte aux religionnaires²⁸⁷. Dès le début de la négociation, Dauvet veut évacuer toute méprise quant aux intentions des réformés du Languedoc et de leurs alliés catholiques. Il précise que ses coreligionnaires ne discutent en aucun cas de la légitimité du régime de chaque nation : « Dieu est vrayement autheur de toute societé humaine, laquelle il a ordonné estre conduite & regie

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 123-124.

²⁸⁶ Collectif, *Negotiation de la Paix, es mois d'Avril et May 1575. Contenant la requeste & article presentez au Roy par M. le Prince de Condé, Seigneurs & gentils-hommes de la Religion : M. le Mareschal de Danville, Seigneurs & gentils-hommes Catholiques associez. L'ample pourparler des deputez desdits S. Prince, Mareschal, Seigneurs & gentils-hommes, en presence du Roy, avec la Royne sa mere, & quelques conseillers. Avec la responce du Roy ausdits articles*, s.l., s.n., 1576, p. 242. Sur l'échec de ces entrevues, O. Carpi, *Les guerres de religion*, *op. cit.*, p. 317 sq. Sur les relations entre des protecteurs tels que Damville et Condé et les communautés urbaines du Midi, J. Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi*, *op. cit.*, p. 189 sqq.

²⁸⁷ Il nuance le fait que l'on puisse postuler qu'une république séparée et fédérative – des « Provinces-Unies du Midi » – soit forgée dans le sud. À cet égard, voir les clarifications importantes apportées par Arlette Jouanna et Hugues Daussy à propos de ce célèbre débat historiographique. A. Jouanna, « Les « Provinces de l'Union » », *art. cit.* 155-177 ; H. Daussy, « Un phénomène européen ? », *art. cit.*, p. 74.

par Empires, Royaumes, Monarchies & autres especes de gouvernement politic, comme il luy a pleu »²⁸⁸.

Obéissants au Créateur, les huguenots n'ont pas de raison de promouvoir d'autre gouvernement que la monarchie d'Henri III, qu'ils reconnaissent « lieutenant de Dieu en terre, aiant le glaive en main pour ministrer justice à chacun, & pour estre garde & protecteur des commandemens de Dieu »²⁸⁹. Dauvet ouvre son rapport en précisant que le nouveau monarque est « leur souverain, comme une vraie image & representation de Dieu tout puissant, qui l'a eslevé en tel degré d'honneur & diginité comme son lieutenant »²⁹⁰. Il y ajoute même une déclaration qui rend compte de l'importance de parer aux craintes, réelles ou imaginaires, du jeune roi. Conscient de la réputation que leur font des auteurs proches des Guise, le négociateur éloigne toute méprise :

Nous savons, Sire, que pour nous animer contre ces gens cy (lors appelez Lutheriens) on vous dit qu'ils sont ennemis des Magistrats & de toute puissance civile : qu'ils disent qu'il ne faut point de Roy, & qu'il faut mettre toutes choses en commun. Mais nous, Sire, qui jugeons tous les jours leurs proces, & oyons leurs confessions de foy sur la sellette, savons tout le contraire, & qu'ils tiennent qu'il faut honorer le Roy & les Magistrats, & leur obeir. Quand ils parlent de vous, Sire, ils en parlent magnifiquement. [...] Et tant s'en faut qu'ils essayent d'aneantir vostre puissance, & l'administration politique, qu'au contraire, au peril de leurs vies, ils essayent de ruiner la puissance des Papes, laquelle s'efforce d'abatre ou diminuer celle des Roys & Monarques²⁹¹.

Fervents royalistes, les huguenots ne voudraient que le « libre & public exercice de l'une & de l'autre Religion, en toutes les villes de vostre Royaume, du moins dans les faux-bourgs d'icelles »²⁹². Toutefois, la requête est jugée exagérée par le Conseil royal, qui craint le modèle qu'évoquait Étienne Pasquier. Henri III réagit mal aux demandes des négociateurs, qu'il estime dépasser de beaucoup la simple liberté de conscience²⁹³. Il refuse donc toute solution de coexistence telle que celle exprimée par un autre député. Est-ce parce qu'elle se rapprocherait trop d'un cantonnement suscité par une mise aux voix de la religion et la division qui s'ensuivrait, ainsi que le notait Jean Bégat dix ans plus tôt ?

Pour convaincre le roi, les seigneurs de Clausonne et de Beauvoir la Nocle énumèrent des cas de présence apaisée des deux cultes. Pour contrer les deux calvinistes, le maréchal de Retz affirme que ces exemples ne sont qu'artifice et que, dans les faits, « on n'y faisoit exercice de la nouvelle Religion, sinon là où les Princes de l'Empire la tiennent comme leurs sujets »²⁹⁴. Jean

²⁸⁸ Collectif, *Negotiation de la Paix*, op. cit., p. 66.

²⁸⁹ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 122.

²⁹⁰ Collectif, *Negotiation de la Paix*, op. cit., p. 67

²⁹¹ *Ibid.*, p. 83.

²⁹² *Ibid.*, p. 69.

²⁹³ *Ibid.*, p. 75-80 ; M. Turchetti, *À la racine de toutes les libertés*, op. cit.

²⁹⁴ Collectif, *Negotiation de la Paix*, op. cit., p. 99.

de la Fin, le seigneur de Beauvoir la Nocle, ne cherche pas à le contredire absolument, mais estime une cohabitation envisageable :

il pouvoit asseurer le Roy, tant pour l'avoir veu en partie, que pour en avoir ouy parler à gens dignes de foy, que depuis l'*Interim*, plusieurs villes de l'Empire & des principales d'iceluy, ont prins la Religion. Et que ceste façon est aussi gardee en Suisse, de faire assembler les habitans des villes, pour (à la pluralité des voix) accepter celle des deux Religions, qui a le plus de voix²⁹⁵.

Si Jean de la Fin tente de proposer cette solution pragmatique, elle est rejetée par le Conseil royal, peut-être par crainte d'un système où la loi se donnerait par l'avis du commun, suscitant la pluralité. La réponse laconique de Catherine de Médicis l'étaie, elle qui suggère au roi d'aviser « à l'expedient de monsieur le Mareschal, & de vous mettre à la raison, & remettre à la volonté du Roy »²⁹⁶. En mettant cette fin de non-recevoir en lien avec les déclarations initiales de Guillaume Dauvet sur la réputation infondée des huguenots, on comprend que les insinuations sur le cantonnement et l'émancipation des provinces sont une toile de fond importante aux négociations. Les tendances radicales de leur propre parti ne sont par ailleurs pas tuées par les députés réformés, qui tentent visiblement de les contenir.

Une conversation sur le sort des victimes de la Saint-Barthélemy le montre. Jean de la Fin et la reine-mère s'apostrophent à propos de la « licence desbordee » de certains libellistes catholiques. Le calviniste se plaint « d'un livre que Carpentier avoit fait, sous titre d'avertissement & conseil avoyé à M. de Terride ». Il déplore « qu'audit livre [il] excitoit les sujets du Roy les uns contre les autres, par mauvais propos & seditieux : non seulement approuvant lesdits massacres [...] mais aussi adjoustant que ceux qui estoient restez, estoient dignes d'estre exterminiez »²⁹⁷. Alors que Jean de la Fin demande une interdiction du traité de Pierre Charpentier, Catherine de Médicis rétorque « qu'on en faisoit bien imprimer d'autres en Allemagne qui estoient bien pires ». Loin de s'insurger, le député reconnaît les écarts de certains de ses coreligionnaires et la nécessité de tempérer certaines de leurs propositions afin de dissocier révolte temporelle et préservation de la piété :

Le sieur de Beauvoir confessa qu'il y en avoit voirement, à son tres-grand regret & de toutes gens de bien. La Reine, pendant qu'il s'essayoit de s'en souvenir, nomma le *Reveille-matin*. Et ledit sieur de Beauvoir dit, si nous en sçavons l'auteur, nous le mettrions tres volontiers entre les mains du Roy²⁹⁸.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 100. Voir également Innocent Gentillet, *Remonstrance au roy tres-chrestien Henry III. de ce nom, roy de France & de Pologne, sur le fait des deux edicts de sa Majesté donnez à Lyon, l'un du X. de septembre, et l'autre du XIII. d'octobre dernier passé, presente année 1574. touchant la necessité de paix, et moyens de la faire*, Francfort [Genève], [Jean Berjon pour Jean I Lertout], 1574.

²⁹⁶ Collectif, *Negotiation de la Paix*, op. cit., p. 101.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 143-144.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 144.

Sincère ou non, le délégué donne à lire les lignes de fracture d'un parti huguenot n'assumant pas ouvertement les traités monarchomaques²⁹⁹. Ce retournement se repère à la fin d'un libelle qui pourrait avoir été rédigé par Philippe-Duplessis Mornay, la *Response à un ligueur masqué*³⁰⁰. L'auteur n'a plus intérêt à contester la monarchie et répète au ligueur masqué qu'un remède fondé sur la sédition populaire et la conjuration causera la mort du royaume³⁰¹. Seule médecine possible, l'obéissance au successeur légitime qualifie le roi de Navarre comme sauveur du corps de France, alors que l'auteur du *Reveille-matin* est condamné pour avoir fait parler la figure divine de Daniel, « pour l'introduire parlant selon ses imaginations, ainsi comme ce vilain & detestable livre appelé *Le Reveille matin*, condamné & detesté par ceux-là mesmes ausquels, à tort il est attribué, a introduit son Daniel, est une impiété du tout intolérable »³⁰².

Appliqués à convaincre qu'être « de ceste nouvelle opinion, quant à la Religion, & estre sujet obeissant du Roy, ne sont pas choses incompatibles »³⁰³, les penseurs réformés nuancent désormais leur propre radicalité et l'imputent aux seuls ligueurs, détaillant parallèlement le sens de chaque régime temporel dans l'ordonnement chrétien du monde. La posture est propice à s'attacher les faveurs de seigneurs qui, comme le duc de Nevers, redoutent la Ligue lors de sa radicalisation, après la mort du frère du roi en 1584. Or, auparavant, c'est encore des villes huguenotes que se méfie Louis de Gonzague, proche conseiller d'Henri III.

Aux États-Généraux de Blois, tenus entre décembre 1576 et mars 1577³⁰⁴, il affirme qu'une révocation de l'édit de Beaulieu ne suscitera pas d'opposition durable chez Henri de Navarre, certes protecteur des réformés, mais qui craindrait la promotion du gouvernement populaire faite par les ministres³⁰⁵. Selon le duc de Nevers, redoutant les délégués des villes et les pasteurs, le Bourbon se rangera du côté du roi de France. Peu importe la justesse de ses analyses, Louis de Gonzague estime que les liens familiaux et les lois successorales jouent en défaveur des ministres de la Parole, qu'il perçoit comme vecteurs du cantonnement du royaume : « il est la seconde personne apres vous, capable de succeder à vostre Couronne, à la

²⁹⁹ H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 65.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 65 ; H. Daussy, *Les huguenots et le roi*, op. cit.

³⁰¹ Olivia Carpi, « Élitisme citadine et sédition en France à l'époque des troubles de religion », dans Philippe Depreux (éd.), *Révolte et statut social de l'Antiquité aux Temps modernes*, München, Oldenbourg, 2008, p. 255-272.

³⁰² Anonyme, *Response à un ligueur*, op. cit., p. 119-120.

³⁰³ *Ibid.*, p. 121.

³⁰⁴ Sur les États de Blois, « grande époque des États-Généraux » puisque les Ligueurs envisagent de limiter le pouvoir d'Henri III au profit de l'assemblée, cf. Y.-M. Bercé, « Le rôle des États généraux », art. cit., p. 1236 sqq. Voir également Anonyme, *Discours sur les Estats de France, et si seroit plus expedient que les Estats de France fussent annuels, & non à vie comme ils sont à present, & d'avoir des reformateurs des Officiers, & le dommage qu'apporte la vente des Estats*, Paris, Jean Richer, 1586.

³⁰⁵ Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin.

conservation de laquelle il a grand interest »³⁰⁶. En 1577, le duc de Nevers croit que certains réformés ne partagent pas l'intérêt du roi de Navarre à la conservation de la couronne de France :

D'ailleurs ce luy seroit un trop grand mal d'encourir vostre inimitié, & celle des Estats de ce Royaume, pour soutenir la querelle des Ministres de Calvin ; lesquels seuls vous entendez qu'ils sortent de vos Provinces, & non pas les autres, comme estans les seducteurs de vos sujets à l'encontre de vous & de vostre Estat, & qui ne desirent point d'avoir de Roy ny de noblesse ; mais un gouvernement de Republique populaire, à la façon de Geneve, ainsi que les Huguenots sçavent tres-bien. J'estime donc, Sire, que tous les offices d'amitié que vous pourrez faire audit roy de Navarre, seront bien employez ; pourveu qu'ils ne soient pas détournés par les passions particulieres desdits ministres seditieux ; qui ne feront point de scrupule de le mettre dans le danger de se perdre, pour leurs commoditez particulieres³⁰⁷.

Moins de dix ans plus tard, le duc de Nevers craint davantage les radicaux de son propre camp confessionnel. Il peut alors constituer un interlocuteur pour ces auteurs réformés, qui jettent l'opprobre de la promotion du gouvernement populaire – prétendument contraire aux mœurs et au climat de France – sur les partisans de la Ligue³⁰⁸.

Que le pouvoir d'un seul compense la méchanceté de tous : l'opprobre commun du gouvernement populaire

L'auteur de la *Response à un ligueur* affirme que « la difference de Religion estoit en train de n'empescher non plus la paix publique de France, qu'elle ne trouble aujourd'huy ni l'Allemagne »³⁰⁹. Pour lui, faire primer la loi religieuse sur la loi fondamentale du royaume, alors que l'État doit rester neutre, mène la Ligue sur la pente du gouvernement populaire en envisageant de régler la succession par une élection opérée aux États-Généraux. Outre les penseurs réformés, Louis de Gonzague et Michel Hurault de l'Hospital accusent la Sainte-Union de faire le lit de la démocratie et favorisent une spécification théorique de la nature du gouvernement des Suisses, que ces Français observent de l'extérieur³¹⁰.

³⁰⁶ L. de Gonzague, *Les mémoires*, op. cit., p. 187.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 187.

³⁰⁸ Anonyme, *Response à un ligueur*, op. cit., p. 120-122 ; [Louis Régnier de La Planche], *Du Grand et loyal devoir, fidélité, et obéissance de messieurs de Paris envers le Roy et Couronne de France, adressee à messieurs Claude Guyot, seigneur de Charmeaux, Conseiller du Roy, et maistre ordinaire en sa chambre des Comptes à Paris, et Prevost des Marchans, Jehan Le Sueur, bourgeois, marchand, et conseiller de ville, Pierre Prevost, esleu pour le Roy en l'élection de Paris, Jehan Sanguin secretaire du Roy et de la maison de France, et Jehan Meraut aussi bourgeois et marchand, Eschevins de laditte ville de Paris*, s.l., s.n., 1565.

³⁰⁹ Anonyme, *Response à un ligueur*, op. cit., p. 82.

³¹⁰ Andreas Würgler note que l'Ancienne Confédération représente davantage un tout cohérent chez les observateurs extérieurs que chez les Suisses eux-mêmes, qui se réfèrent avant tout à leur propre canton. Andreas Würgler, « Confédération », *DHS*. Sur les témoins extérieurs du système des Suisses ou de l'Empire, en l'absence d'un grand théoricien tel que Jean Bodin dans ces espaces, cf. T. Maissen, « Genf und Zürich », art. cit., p. 298 *sqq.*

Le Traité des causes et des raisons de la prise des armes faite en janvier 1589 et l'Advertissement aux bourgeois de nostre ville de Paris jettent davantage l'opprobre du gouvernement populaire sur les ligueurs révoltés que les calvinistes. Le duc de Nevers regrette l'intransigeance des deux camps, dont la lutte acharnée leur a fait perdre de vue l'origine du conflit :

On ne pense pas à devenir meilleur Chrestien, on travaille pour devenir plus grand Seigneur. Cent ambitieux veulent estre Rois, & s'ils ne le peuvent estre de tout un grand Estat, comme la France, ils taschent au moins par sa dissipation de s'y cantonner dans quelques endroits & y contrefaire le souverain³¹¹.

L'usage de la force pour maintenir l'unité ne mènerait à rien : la liberté de conscience devrait par conséquent être accordée et respectée³¹². Peu après l'assassinat des Guise par Henri III et le soulèvement de Paris, Louis de Gonzague craint la municipalité et le Conseil des Seize, qu'il met en garde : « Nous avons tant crié contre les heretiques, pour avoir pris les armes pour le fait de la Religion, contre leur souverain Roy [...] & neantmoins nous tombons en plus grande erreur que jamais ils n'ont fait, faisant tout le contraire de ce que nous leur avons voulu enseigner »³¹³.

L'inquiétude du conseiller d'Henri III se fonde dans les arguments de la Sorbonne et des ligues urbaines, qui délient les sujets de leur serment et contribuent à « reduire ceste Monarchie en Republique »³¹⁴. Plusieurs passages de ses mémoires et de ses traités s'emploient à rendre compte des écueils concrets d'une autonomie des villes, de la difficulté qu'auront les conseillers, maires et échevins à « se tenir bien alliez & confederez les uns avec les autres »³¹⁵. Comme il l'exprimait en 1577, ce proche du roi soutient qu'Henri de Navarre se méfie de ses coreligionnaires radicalisés et qu'il reviendra au catholicisme dès que son droit de succession sera reconnu. En parallèle, il dégage les conséquences envisageables, au cas où les gouvernements populaires des cités ligueuses se maintiendraient.

Le premier cas de figure est celui, improbable, d'une réduction de chaque ville à une république totalement indépendante. Selon le duc de Nevers, des villes d'Allemagne et d'Italie

³¹¹ *Lettre de M. de Nevers à Monsieur le cardinal de Bourbon*, dans L. de Gonzague, *Les mémoires*, op. cit., p. 674 ; L. Arénilla, « Le calvinisme et le droit de résistance à l'État », art. cit., p. 367.

³¹² M. Turchetti, *À la racine de toutes les libertés*, op. cit.

³¹³ *Advertissement aux bourgeois de nostre ville de Paris, et à tous bons catholiques*, dans L. de Gonzague, *Les mémoires*, op. cit., p. 896. Voir également Anonyme, *Lettre d'un gentil-homme catholique et vray François, à un sien amy, pour le retirer de l'erreur en laquelle il est tombé par les faulses impostures & seductions de la Ligue, & luy monstrent clairement par l'expresse parolle de Dieu les commandemens de son Eglise, & Decrets des saints Conciles que le party de la Ligue est reprouvé & detestable devant Dieu et devant les hommes, & ceux qui le suivent hors de l'Eglise Catholique*, s.l., s.n., 1590.

³¹⁴ *Advertissement*, dans L. de Gonzague, *Les mémoires*, op. cit., p. 913.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 920.

« se reduisirent en Republique, s'ostant de la souveraineté de l'Empire, pour l'esperance qu'elles avoient d'estre en plus grande autorité & en plus grande liberté, & d'estre soulagées ». Or leur tendance à l'extension des libertés aurait été fatale : nombre d'entre elles, dont Metz, Toul et Verdun, tombèrent « sous la domination tres-rigoureuse de Seigneurs particuliers, laquelle leur a fait cent millions de fois regretter la liberté honneste qu'ils avoient sous l'Empereur »³¹⁶. Deuxième scénario, celui d'une soumission de plusieurs villes à Paris est possible, mais le ressentiment aura pour suite la dissension entre elles. De plus, Nevers affirme que les autres juridictions du royaume, les officiers, parlementaires, gouverneurs et lieutenants généraux, contesteront la préséance des villes³¹⁷.

Le dernier scénario est le plus envisageable, malgré les difficultés que des républiques autonomes auront à « se tenir en union avec les autres villes en la maniere de celles de Suisses ». Comme le faisait René de Lucinge, Louis de Gonzague estime que la société française est trop hiérarchisée pour ne pas représenter un obstacle insurmontable. La noblesse temporelle et ecclésiastique refuserait la réduction en république sur le modèle de la liberté acquise par les Suisses, favorisé par l'effacement progressif de leurs seigneurs naturels. Un tel événement susciterait des conflits entre villes et seigneurs particuliers :

Car il faudroit que les villes, auparavant que de penser parvenir à une telle union, chassassent ou assujettissent tous les seigneurs Ecclesiastiques ayant jurisdiction, & la Noblesse qui sont en leur territoires, comme ont fait celles qui sont en Suisse. Car si chascune ville n'avoit que l'enclos de ses murailles, & que les gens Ecclesiastiques & la Noblesse des champs dominassent le plat-pays, elles n'auroient aucun moyen de se maintenir, & leur association seroit inutile. Si donc il est enseigné que ce soit chose facile que nos villes puissent chasser les Seigneurs Ecclesiastiques, qui ont de grands territoires à eux, comme aussi la Noblesse, ou les reduire en leur sujétion ; l'ont peut espérer parvenir à une telle liberté & ligue. Et au contraire si l'on estime que lesdits seigneurs Ecclesiastiques, & les Princes & la noblesse ne permettent jamais de se laisser reduire à obeyr aux Maires & Eschevins des villes leurs voisins, gens roturiers & inferieurs à eux, comme à leurs seigneurs Souverains, & mesme que le menu peuple des champs ne le trouve pas bon, il ne faut pas que l'on espere jamais de pouvoir jamais establir une telle union & ligue, sans attendre un tragique evenement en ce Royaume³¹⁸.

Les cités aux conseillers urbains ; les campagnes aux nobles : un tel blocage fait risquer l'anarchie. Cette incertitude est brandie afin que les ligues locales reviennent sur leur « prise d'armes si precipitée & si inconsiderée »³¹⁹. La France serait à la croisée des chemins et les catholiques radicaux se trouvent dans le camp des corrupteurs d'une bonne police :

³¹⁶ *Ibid.*, p. 920.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 921. Sur l'importance des préséances dans les sociétés de la première modernité, cf. O. Christin, *Vox populi*, op. cit.

³¹⁸ *Advertissement*, dans L. de Gonzague, *Les mémoires*, op. cit., p. 922

³¹⁹ *Ibid.*, p. 925

par un tel exemple toute la police, la justice & l'ordre seront renversez : d'où il arrivera que le riche deviendra pauvre, & le pauvre riche, l'homme de bien sera méprisé & aneanty, & le fol impudent & estourdy sera respecté & obey ; bref chacun sera rat en paille, le Magistrat & ceux qui doivent justement avoir l'autorité, seront maistrisez par les saffranniers ; les maistres deviendront valets, & les valets maistres, & tous les trois Estats de ce Royaume, seront renversez & descheus de leur premiere origine, & consequemment ruinez³²⁰.

Les descriptions de Guillaume Reboul ou de Jean Talpin sont reprises à nouveaux frais et retournées contre les Parisiens révoltés contre la couronne. En mai 1589, les *Mémoires de la Ligue* du pasteur Simon Goulart, réfugié à Genève, répètent l'exemple des rats en paille et le rapprochent du gouvernement populaire. Ce faisant, Goulart glorifie la monarchie en creux. La Sainte-Union aurait extorqué l'édit d'Union

contre l'autorité souveraine du Roy, pour luy aneantir le regne, & faire tomber (contre la fin principale, pour laquelle les estats ont tousjours esté si songneusement convoqués) une légitime Monarchie, en la main de plus de trente cruels tyrans, ou, au moins en un estat Democratic, c'est à dire, populaire, & par conséquent (aux termes où est aujourd'hui la France réduite) plus que rats en paille confus³²¹.

Le *Traité des causes et des raisons de la prise des armes faite en janvier 1589* regrette la démagogie du Conseil de Paris et le soutien du peuple, « cuidant à ce coup d'estre delivrez & du Roy & de Maistre, & par ce moyen de grande partie desdites aides & tailles, daces & contributions, & d'estre à l'advenir comme rats en paille, à la maniere des Suisses »³²². L'exemple des Confédérés régis en confusion appuie la métaphore des rats en paille et fait référence à la désobéissance contre les seigneurs naturels, scénario utopique pour une France où les dignités ont encore cours : « de republique imaginaire qu'elles se seront proposées, elles seront contraintes de tomber en la sujétion & en la tyrannie de celui qui aura plus d'autorité autour d'elles »³²³.

En 1590, Michel Hurault de l'Hospital fait un constat tout aussi pessimiste. Magistrat calviniste, il estime que la France n'a de monarchie plus que le nom : « tout le peuple du Royaume, & principalement celui des villes qui ne recevoient de la Monarchie que le fournir & le servir, n'avoient que la liberté en la teste, au cœur de ceux qui en fourniroyent le plus

³²⁰ *Ibid.*, p. 927

³²¹ Simon Goulart, *Le second recueil, contenant l'histoire des choses plus memorables advenues sous la Ligue*, [Genève], s.n., 1590, fol. ii^{vo}. Sur le pasteur Simon Goulart, Cécile Huchard, « Histoire et providence dans l'œuvre de Simon Goulart », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 2006, vol. 152, p. 221-244 ; Cécile Huchard, *D'encre et de sang. Simon Goulart et la Saint-Barthélemy*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2007 ; Cécile Huchard, « Des mémoires de l'Estat de France aux Mémoires de l'Estat de France : le rôle des compilations pamphlétiques » dans Jacques Berchtold et Marie-Madeleine Fragonard (éd.), *La mémoire des guerres de religion*, Genève, Droz, 2007, p. 88-106.

³²² *Traité des causes et des raisons de la prise des armes faite en janvier 1589. Et des moyens pour appaiser nos presentes Afflictions*, dans Louis de Gonzague, *Les mémoires, op. cit.*, vol. 2, p. 86.

³²³ *Advertissement*, dans L. de Gonzague, *Les mémoires, op. cit.*, p. 922.

court & le plus facile moyen »³²⁴. Son *Discours sur l'Estat de France* dresse un portrait sombre, celui d'un royaume sur le point de disparaître : « toutes les villes de France ont abandonné les rames du devoir & de l'obeïssance »³²⁵. Le gouvernement monarchique serait en effet en train de se muer en version corrompue de la *politeia*, contre le gouvernement que la Providence donna à la France. Les Ligueurs sont donc perçus en tant que symptômes de la punition des errements précédents, notamment de l'obstination à tuer les prétendus hérétiques, sans leur accorder la liberté de conscience :

Et quant à moy, congnoissant le meschant naturel de l'homme, je donneroy quelque excuse à leur fureur, si je la voyoye conduite avec conseil, & s'ils prenoient un vray chemin d'establis entre eux un bon gouvernement populaire: mais, comme ils sont tousjours trompés, quand au lieu de se desfaire de la puissance d'un seul seigneur, ils se reduisent tous sous la main de mille maistres, quand au lieu d'un Roy juste & legitime, je voy qu'ils establisent par leur confusion tant de tyrans d'un costé ou d'autre, à cela je me tay, & en me taisant j'advouë qu'ainsi Dieu punit la folie, la meschanceté, la presumption de l'homme³²⁶.

Pessimiste quant aux capacités des hommes à faire le bien, Hurault estime qu'une démocratie n'est droite que si tous ses membres avaient assez de sagesse, ce qui n'est pas le cas :

C'est là la vraye marque que le naturel de l'homme est meschant, & non bon : tant plus il y a de bon ensemble, & mieux vaut: tant plus de mal, & tant pis. Un millier d'hommes ne vaut pas tant qu'un tout seul. Ce n'est pas qu'en un seul il y ayt plus de bonté & sagesse qu'en mille: mais il y a moins de meschanceté & de folie³²⁷.

Par conséquent, seule la monarchie sous Henri IV représente une alternative, de concert avec la coexistence sous la fêrule d'un pouvoir absolu. La pacification ne peut ainsi s'opérer qu'en ayant confiance dans les capacités du roi de Navarre à rétablir la justice, « premiere colonne Royale que ceste nouvelle Democratie a sappé »³²⁸. Michel Hurault s'en prend aux Guise, qui auraient flatté des villes se servant d'eux pour « créer des republicues en France,

³²⁴ [Michel Hurault de l'Hospital], *Discours sur l'estat de la France*, Chartres, s.n., 1591, p. 34.

³²⁵ *Ibid.* Son correspondant, Juste Lipse, est l'auteur d'un miroir princier où il détaille les trois formes de gouvernement, y soulignant que la domination est toujours nécessaire. Lipse est alors enseignant d'histoire et de droit à l'Université de Leyde et ses *Politiques* sont largement diffusés. Sur Lipse, qui développe une théorie de la souveraineté semblable à celle de Jean Bodin, H. Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus » ? », art. cit., p. 126 ; Alexandre Tarrête, « Jules César dans les Politiques de Juste Lipse (1589) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2007, n° 14, p. 111-125.

³²⁶ [Michel Hurault de l'Hospital], *Discours sur l'estat*, op. cit., p. 34.

³²⁷ *Ibid.*, p. 53.

³²⁸ *Ibid.*, p. 51. Sur ces arguments fondés dans la tradition et la conservations des coutumes et droits positifs, cf. H. Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus » ? », art. cit., p. 123.

armer les peuples & changer l'ordre du gouvernement »³²⁹. À son correspondant Juste Lipse, il dresse le portrait d'une France ingouvernable, où des communautés indépendantes ont dégradé Henri III de toute autorité neuf mois durant, « pendant lesquels on fit taster aux peuples la douceur de n'obeïr à personne, nos villes orgueilleuses d'avoir secoué la Monarchie & gagné liberté de mal faire, ne voulurent plus ouïr parler de recevoir un nouveau maistre »³³⁰.

Aux « villes folles » qui refusent d'ouvrir leurs portes aux gouverneurs, il reproche la confusion d'un régime vicié : « en leur desir de se faire republicues, il y a aussi peu de conduite & d'ordre [...] que jamais sage teste ne se mesla de les conseiller, & qu'il n'est pas en leur puissance ny d'y parvenir, ny de demeurer long temps ainsi »³³¹. Après l'exécution des deux frères de Guise et l'attentat contre Henri III, seul Henri IV pourrait mettre fin au vide de pouvoir dans une France en mutation vers la démocratie semblable à celle de Suisse :

Nostre Royaume, hélas! a perdu sa vie: il n'est plus Royaume entre ceux qui ont rejecté l'autorité Royale. Quel nom luy donnerons nous cependant, jusques à ce que de la corruption de ce beau Colosse soit nay quelque petit monstre de Republique, quelque Canton, quelque Bailliage, quelque ligue grise, ou quelque chose comme celà³³²?

Hurault reproche à la maison de Guise d'avoir prétendu garder la devise royale en donnant aux municipalités trop d'autonomie. Au prétexte de combattre des associations huguenotes à vocation purement défensive, les Lorrains ont subi la ruse des bonnes villes prenant leur liberté, puisque le « vray estre de ceux du parti de la ligue, du tout disposé aux republicues, là où la Noblesse n'a nul credit »³³³. Le magistrat appelle les nobles à se méfier d'une alliance contre-nature, mobilisant deux exemples peu anodins : « & si messieurs les Gentilshommes y vont, voire les plus Lorrains du monde, & qu'il se jouënt de dire rien au moindre habitant, il vaudroit mieux qu'ils se trouvassent à Strasbourg ou à Berne »³³⁴. En s'attachant ces alliés encombrants, le cardinal de Lorraine et le duc de Guise auraient enclenché un schéma de mutation :

Et si au contraire on les laisse aller leur grand chemin, le mesme exemple des grandes villes reduira les petits bourgs au mesme train de la republique. Et par ainsi de degré en degré il ne se trouvera village en France, qui ne se face estat souverain. Si cela est possible, je le laisse à juger. Mais neantmoins le theme s'en void aujourd'huy en Allemagne, en Suisse, aux païs bas, où il n'y a villotte qui ne soit libre, & qui n'ayt ses bourgmaistres, ses officiers, ses juges souverains à part³³⁵.

³²⁹ [Michel Hurault de l'Hospital], *Discours sur l'estat*, op. cit., p. 49 ; Myriam Yardeni, « La pensée politique et sociale de Michel Hurault », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1968, vol. 46, n° 3, p. 387.

³³⁰ *Ibid.*, p. 45.

³³¹ *Ibid.*, p. 51.

³³² *Ibid.*, p. 26-27.

³³³ *Ibid.*, p. 48. Voir également Anonyme, *Remonstrance au Roy, & aux Estatz, par messieurs de la maison de ville de Paris, pour l'entretienement de la paix*, Paris, Jean Martin, 1577.

³³⁴ [Michel Hurault de l'Hospital], *Discours sur l'estat*, op. cit., p. 51.

³³⁵ *Ibid.*, p. 52.

Hurault évoque le même scénario que Louis de Gonzague : le cantonnement inexorable du royaume en une infinité de républiques plus ou moins alliées, qui croient à tort « se pouvoir gouverner par eulx mesmes, & maintenir longuement en Religion & police soudainement alteree »³³⁶. Le magistrat estime aussi que la conséquence en sera la persistance des guerres entre villes et campagnes, vu que les cités devront « rendre à leur obeïssance & sous leur magistrature toute la campagne d'à l'entour », convaincre la noblesse d'être « commandee par monsieur le Majeur », ou encore réduire les velléités des « villes moindres, des bourgades, des grands bourgs clos ». L'engrenage est celui d'une mutation d'un État en son contraire absolu :

Les estats qui reçoivent changement, s'ils sont populaires, leurs mutations se trouvent volontiers en estat Monarchique : s'ils sont Monarchiques, en estat populaire. La raison y est evidente : Car les choses ne changent jamais qu'en leur contraire, ou autrement il n'y auroit point de changement. Or le commandement d'un & de plusieurs sont opposites l'un à l'autre. Je ne dy pas que toutes choses differentes soyent contraires : car quelquesfois du gouvernement Royal on ne saute pas du premier coup au populaire, ny du populaire au Royal : il y a quelque autre sorte entre deux. [...] Quoy que ce soit, je maintien que, qui veut changer le gouvernement Royal, il faut necessairement qu'il establisce l'autorité de plusieurs³³⁷.

Si la Providence opérerait cette mutation, il n'y aurait pas lieu de contester le gouvernement populaire. Or, Hurault affirme que le processus en cours est le « dernier coup de maistre que le Diable joua en France, par lequel le lien de la Monarchie [...] se dissolut entierement »³³⁸. Cette crise systémique fait ainsi revenir la France « en sa premiere matiere », mais Hurault estime que la « corruption est commencement de generation ». Ce schéma de réduction absolue en démocratie pourrait être compensé par un régime aux antipodes d'un monstre « formé de beaucoup de membres », d'une hydre de « plusieurs testes »³³⁹ :

Le Royaume de France, de si long temps que nous l'apprenons par les histoires, est composé de deux parties, du Prince & des subjects. La personne du Prince seule, unique, portant en soy & de soy son autorité, laquelle il reçoit par la legitime succession de son predecesseur, & n'est contraint, venant au Royaume, à aucune condition, qu'à celle de la loy Salique : ne peut estre ny eslu ny depossédé : ne peut estre contrerollé : n'a nul compagnon en sa souveraineté, nul arbitre de sa domination. Aussi estime-je, que c'est le premier Prince du monde qui peut mettre en ses tiltres ce mot, *Par la grace de Dieu Roy*, non seulement parce qu'il n'est tenu de son Royaume qu'à luy seul, mais pource qu'encores je ne croy point qu'il ayt jamais eu Estat quelconque plus absolu, plus tenant & representant la souveraine principauté de Dieu³⁴⁰.

L'objectif de l'auteur du *Discours sur l'Estat de France* est simple : battre le rappel des seigneurs modérés et les arrimer au roi de Navarre, en mobilisant la menace de l'établissement

³³⁶ L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol 22^{vo}.

³³⁷ [Michel Hurault de l'Hospital], *Discours sur l'estat*, op. cit., p. 32.

³³⁸ *Ibid.*, p. 41.

³³⁹ *Ibid.*, p. 56.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

du gouvernement populaire nivelateur pour une noblesse « interessee & attachee inseparablement au Roy, & a l'estat Royal »³⁴¹. Il affirme même que si « l'estat se change, tout cela est perdu pour elle »³⁴². Son salut réside dès lors dans l'absolutisme d'un pouvoir imposant la coexistence pour palier à une société « sans foy, sans loy, sans Roy, sans maistre, à vostre appetit »³⁴³.

Tout au long du texte, sans combattre sa légitimité pour la Suisse, Hurault s'est employé à décrire le régime de la Confédération tel un épouvantail à la noblesse, une manifestation de l'hydre de la diversité. Ce rejet s'enracine dans son éloge de la puissance absolue du prince, semblable à celui qu'opèrent les *Six livres de la République* publiés par Jean Bodin en 1576³⁴⁴. Le juriste y avait déjà dénié à la Confédération son caractère d'État reposant sur une souveraineté unique, propice à une pacification des troubles³⁴⁵. Pour Hurault, seul le roi donnera la loi pour sortir la monarchie de l'ornière, sans rien se laisser commander³⁴⁶. Le cas de la Suisse est présenté en miroir à l'omnipotence d'un monarque providentiel, salvateur et paternel. Le modèle confédéral est ainsi rejeté en même temps que l'idéal du régime mixte, ruiné par la perpétuation des guerres dans le royaume³⁴⁷. Hurault, Gonzague, voire même Goulart, tous dévalorisent le régime populaire associé aux Suisses pour mieux glorifier le pouvoir d'Henri IV alors que, conjointement, la compatibilité de certaines nations à des types de gouvernement est détaillée en même temps que le sens véritable de la révolte des anciens Suisses³⁴⁸.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 35.

³⁴² *Ibid.*, p. 37.

³⁴³ *Ibid.*, p. 55.

³⁴⁴ Sur cette « théorisation de l'obéissance absolue », cf. A. Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance », art. cit., p. 16-17 ; Guy Le Thiec, « Bodin, La République et la mystique de l'obéissance absolue », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 147-157 ; H.J. Berman, *Droit et révolution*, op. cit., p. 41.

³⁴⁵ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, Classiques Garnier, 2013. L'historienne du droit Géraldine Cazals montre que Bodin s'intéresse aux cantons suisses dès sa *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, en 1566. G. Cazals, « Genève et les cantons suisses vus de France », art. cit., p. 79. Sur l'incertitude quant à la nature de la Suisse d'Ancien Régime, entre État, fédération, confédération d'État ou État fédéral, cf. Andreas Würzler, « Confédération », *DHS*.

³⁴⁶ [Michel Hurault de l'Hospital], *Discours sur l'estat*, op. cit., p. 27-30.

³⁴⁷ L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 58^{ro}. Sur l'opposition du concept de souveraineté comme fondement du droit international contre celui des *res publicae mixtae* « qui sont la règle au nord des Alpes », T. Maissen, « Vers la République souveraine », art. cit., p. 6.

³⁴⁸ Sur leur liberté « encore conçue dans un cadre monarchique, à savoir celui de l'Empire », T. Maissen, « Devenir une république aux temps des monarchies », art. cit., p. 104.

c. Les saintes polices

Le régime mixte subit de plein fouet les guerres de Religion, qui mettent à mal la collaboration entre couronne et bonnes villes, auparavant vitales à l'administration du royaume³⁴⁹. Désormais, au gré du passage d'une cité dans le camp ligueur ou réformé, voire même de la perspective qu'elle le fasse, le pouvoir royal réduit inexorablement les privilèges des municipalités soumises à des gouverneurs et lieutenants royaux³⁵⁰. La description d'un royaume composite, parfait mélange de monarchie, aristocratie et démocratie, est déconstruite au profit de la caractérisation de la France en tant que monarchie de droit divin, régie par un souverain la personnifiant, paternel et salvateur³⁵¹.

En parallèle à cette démolition de la constitution mixte et élaboration du pouvoir unique du roi, les calomnies mutuellement lancées, pour mobiliser l'interconnexion entre mutation politique, innovation religieuse et promotion de types d'administration exogènes, ont favorisé l'étude des gouvernements des diverses nations d'Europe et leur enracinement – leur naturalisation – dans des réalités indiscutables, car issues de la volonté divine. Dans ce cas, faire la promotion d'une monarchie en Suisse devient tout aussi impie que de revendiquer la démocratie en France : les types de gouvernement sont en effet sacralisés et les administrateurs des trois « polices » droites, en tant que lieutenants de Dieu sur terre, ont pour devoir de les conserver. Le peuple ne peut que se soumettre à la conduite de ces magistrats, vertueux tant qu'ils préservent les lois et la piété : sa seule participation à la vie commune pourrait survenir dans le cadre d'une révolte visant à conserver l'ordre établi, toujours sous l'égide des magistrats suprêmes et inférieurs³⁵².

Attaqués très tôt et inlassablement pour leur prétendue déconsidération de la puissance civile, les réformés se sont penchés sur la fonction des régimes séculiers des nations, détaillant

³⁴⁹ B. Chevalier, *Les bonnes villes de France*, op. cit., p. 14.

³⁵⁰ Henri III, *Declaration du Roy contre les villes rebelles, par laquelle elles sont destituees de tous Privileges, Exemptions de Tailles, Foires franches & non franches, Marchez, Octrois, Jurisdictions, Patrimoine, Universitez, Droicts de garde gardienne, Droict de Regale, & generally tous autres droicts accordez par les predecesseurs Rois aux habitants, Eglises Cathedrales, Saintes Chappelles, Abbayes, & communautez, estans esdictes ville rebelles, & soubz la faction de la Ligue*, Tours, Jamet Mettayer, 1589 ; Henri IV, *Declaration du Roy pour la remise de l'assemblee generale des Princes, Cardinaux, Ducs & Pairs, tant Ecclesiastiques que Laiz, Officiers de la Couronne, Seigneurs, Gentils-hommes, officiers & autres, au xv. Mars prochain. Et pour r'appeller ses subjets & villes rebelles à son obeysance*. Publié au Mans, le 2. jour de Janvier, 1590, Le Mans, Hierome Olivier, 1589 ; Henri IV, *Edict du roy sur la reduction de la ville d'Orleans en son obeissance*, Nevers, Pierre Roussin, 1594 ; Antoine Loisel, *Remonstrance faicte en la grand'chambre à la publication des Edict et declaration du Roy sur la reduction de la ville de Paris soubz son obeysance, & des lettres de restablissement de son Parlement*, Lyon, Richard Jullieron, Tilbould Ancelin, 1594.

³⁵¹ T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 86.

³⁵² A. Jouanna, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance », art. cit., p. 7-8.

le sens de la monarchie de France et des républiques de Suisse. Les circonstances en font de bons connaisseurs de la démocratie, sans qu'ils se revendiquent de cette dernière. À cet égard, afin de refermer une situation de crise ouverte dès la rupture avec Rome, la domination de ceux que Dieu aurait désignés pour régenter les trois régimes est manifestée avec force, tangible dans l'oligarchisation et l'absolutisation³⁵³, lieux « de reconstitution du consensus »³⁵⁴. Si les républiques de Suisse peuvent être démocratiques, si les calvinistes peuvent donner à l'Église invisible le caractère d'une démocratie, il s'en faut de beaucoup pour que le peuple qui les compose les gouverne directement.

Neutralisation et naturalisation des trois polices

Lors des négociations de paix du printemps 1575, des ambassadeurs des cantons suisses servent de médiateurs aux parties en présence³⁵⁵. Loin de proposer une résolution du conflit telle que celle envisagée par Étienne Pasquier ou Jean de la Fin, les seigneurs des Ligues semblent eux aussi juger qu'un vote communautaire sur la religion est peu compatible avec l'État royal. Conscients des réalités françaises, ils déconseillent aux députés du prince de Condé d'exiger l'exercice public du culte et s'en tiennent à une solution minimale, la prédication dans les places de sûreté et dans une ville par bailliage.

Surtout, ils se présentent en tant que magistrats suprêmes, de princes partageant les craintes de division de leur allié français. Proposer le *modus vivendi* du vote des sujets sur la foi pour la France ne conviendrait pas à ses coutumes, et ce bien que les représentants calvinistes estiment qu'Henri III « abuseroit si excessivement & desbordement de sa puissance, qu'on appelle absoluë », qu'il heurte la constitution du royaume³⁵⁶. Du point de vue des ambassadeurs suisses, la raison d'État commande de conserver la police séculière de France, de ne pas laisser le commun populaire se prononcer et de s'assurer que le roi sera la puissance qui octroiera au pays une coexistence minimale³⁵⁷. Tout se passe comme si les délégués des cantons espéraient du Conseil royal qu'il parvienne à mettre sous le boisseau la concurrence

³⁵³ André Holenstein « Absolutisme », *DHS*.

³⁵⁴ O. Christin, « La question du vote majoritaire à l'époque de l'Édit de Nantes », art. cit., p. 52.

³⁵⁵ *Negotiation de la paix faite par les deputez du prince de Condé*, dans L. de Gonzague, *Les mémoires*, op. cit., p. 388. Voir aussi *EA* 4 2, n° 462, p. 564 sq. pour le compte rendu. La délégation est composée du zurichois Hans Kambli, du bernois Beat-Ludwig von Mülinen, du bâlois Werner Wölfli, du schaffousois Dietegen von Wildenberg, du lucernois Ludwig Pfyffer, du schwyzois Christoph Schorno, de l'unterwaldien Melchior Lüssi et du fribourgeois Ludwig von Affry. Voir la troisième partie de l'ouvrage de O. Christin, *La paix de religion*, op. cit.

³⁵⁶ *Negotiation de la paix faite par les deputez du prince de Condé*, dans L. de Gonzague, *Les mémoires*, op. cit., p. 405.

³⁵⁷ Sur les apologies des Suisses affirmant ne rien avoir contre les princes et que la bonne foi chrétienne importe le plus, cf. T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 126.

des deux Églises, dans l'attente d'une résolution future : la solidification de l'assise du monarque semble davantage compter que l'avancement d'une vérité religieuse.

On comprend alors que les représentations de la nature du pouvoir séculier conduisent ces conseillers à privilégier la défense de l'architecture traditionnelle du royaume de France plutôt que son bouleversement pour cause de troubles religieux, de neutraliser l'État et de dénier aux tenants de l'une et l'autre confession la contestation du règne d'Henri³⁵⁸. Impartiale en matières spirituelles, la justice royale n'en est pas moins forte. Les magistrats suisses semblent escompter d'un monarque confessionnellement neutre et puissant qu'il soit la solution unique à l'anarchie et la confusion qui persistent depuis plus de quinze ans. En Suisse aussi, les magistrats suprêmes tentent de canaliser les émotions populaires et sont à la manœuvre, afin que l'ordre séculier et la justice soient assurés, nonobstant l'impossibilité de s'unir sur un plan spirituel³⁵⁹.

Dans les deux cas, la gestion de la crise suscite par conséquent une forme d'immuabilité des titulaires d'un office, dépendant de Dieu et non des hommes afin de conserver l'État public³⁶⁰. Leur mission de préservation de l'ordre séculier étant capitale, ils peuvent souscrire à la coexistence, faute de mieux et par respect de leur vocation. Monarchique, aristocratique ou populaire, la *res publica* exige de ses administrateurs qu'ils s'emploient à la garder par obéissance au Créateur des polices, même si cela peut impliquer l'acceptation d'une minorité :

le vrai but des polices bien dressées, n'est pas la tranquillité de ceste vie, comme quelques Philosophes Payens ont estimé, mais la gloire de Dieu, à quoi-mesmes toute la vie presente doit viser. De là il s'ensuit, que ceux qui ont le Gouvernemens des peuples, doivent rapporter à l'entretienement du service de Dieu, (en l'observation duquel gist la gloire d'icelui) tous les moiens qu'ils ont receuz de Dieu, entre ceux qui leur sont commiz³⁶¹.

Le droit des Magistrats sur leurs Sujets de Théodore de Bèze exprime un paradoxe. D'une part, le gouvernement temporel est tourné vers le service de Dieu et l'adoption d'une vérité unique pourrait être salutaire. D'autre part, comme Dieu a créé chaque pouvoir, celui qui le régit peut être conduit à ne pas s'impliquer dans les querelles doctrinales, en raison du risque d'une partialité pouvant subvertir l'ordre étatique. Celui à qui l'un des trois régimes est commis

³⁵⁸ Une thèse qu'Olivier Christin replace dans une perspective d'histoire sociale de la philosophie et de la pratique politique dans O. Christin, *La paix de religion*, op. cit. Voir également un portrait d'ensemble dans O. Christin, « Sortir des guerres de Religion », art. cit.

³⁵⁹ P.-A. Mellet, *Les traités monarchomaques*, op. cit., p. 79.

³⁶⁰ Sur cette relation, cf. I. Bouvignies, « Calvin, aux origines de la démocratie moderne ? », art. cit.

³⁶¹ [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets. Traitté tres-necessaire en ce temps pour advertir de leur devoir, tant les Magistrats que les Sujets : publié par ceux de Magdebourg l'an M. D. L. & maintenant reveu & augmenté de plusieurs raisons & exemples*, [Genève], [Jacob Stoer], 1574, p. 79 ; H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 63.

doit le maintenir tel quel, vu qu'ils sont immuables et pérennes. Si le magistrat souscrivait à une intransigeance, il mettrait une hypothèque sur une police sacrée, conformément au transfert des responsabilités spirituelles aux législateurs séculiers, cause de cette autonomisation de l'État concomitante à sa sacralisation, d'un « droit séculier [qui] a été spiritualisé en même temps qu'il fut nationalisé »³⁶².

Déjà croisé, François le Jay affirme que le chef doit s'opposer aux sujets qui voudraient « changer la forme du gouvernement du païs »³⁶³. On ne sait si l'auteur est un huguenot ou un catholique modéré et gallican. Peu importe finalement : d'un côté comme de l'autre, il estime que déposer un prince pour des motifs religieux va à l'encontre des « loix fondamentales & naturelles d'un païs », elles-mêmes issues de la volonté divine³⁶⁴. Chaque régime est indiscutable par le peuple qui, pour sa part, ne disposerait que d'une raison viciée et ne peut se prononcer que sur des lois secondaires, « muables selon le jugement & la volonté des peuples où des Princes qui tiennent le gouvernement ». Cette inscription des polices dans le marbre participe des voies mystérieuses de Dieu, la seule Providence pouvant modifier l'État, sans que les hommes puissent intervenir :

nous disons qu'il n'est licite à un peuple, de rompre changer où alterer les loix fondamentales de l'estat : Comme de faire d'une monarchie une republique : où d'une republique, une monarchie : où de rendre un Royaume ou autre domination eslective hereditaire : où celle qui est hereditaire eslective. Et generalement que le peuple ne peut & ne doit user de la voye d'eslection, sinon es païs & Royaumes, où les Rois & Princes souverains sont ordinairement establis, par le seul suffrage du peuple. Et qu'es autres lieux, Comme pour exemple en France [...] Le peuple faisant eslection pour quelque cause où occasion que ce soit, feroit non seulement contre les loix fondamentales du païs : mais aussi contre la volonté & ordonnance de Dieu³⁶⁵.

Élire les magistrats est envisageable en Suisse ; élire le roi par le biais des États-Généraux de France constitue au contraire une impiété. Les lois divines légitiment la république des Suisses et la monarchie de France, mais il n'est pas question que l'une fournisse un modèle à l'autre. Parvenir à la magistrature, que ce soit par élection ou hérédité, donne au titulaire d'une charge une vocation publique que les sujets ne peuvent contester *a posteriori* :

nous sommes enseignez, non seulement de nous rendre subjectz au Roy qui domine en une Monarchie : où aux gouverneurs qui president en une republique : où aux autres Magistratz inferieurs, à chacun selon son degré : Mais aussi de nous assubjectir à garder les choses, que les politiques appellent ordre de la republique: asçavoir les loix fondamentales de l'estat, coustumes, reiglements, formes, manieres & observations humaines & publiques : & generalement toutes les loix & ordonnances introduictes & usitées en chacun païs, non repugnantes à l'ordonnance de

³⁶² H.J. Berman, *Droit et révolution*, op. cit., p. 22.

³⁶³ F. Le Jay, *De la dignité des rois, et princes souverains*, op. cit., fol. 172^{ro}.

³⁶⁴ *Ibid.*, fol. 172^{vo}.

³⁶⁵ *Ibid.*, fol. 173^{ro}-173^{vo}.

Dieu. Si doncques en un païs, l'ordre, la loy, où la coustume observée de tout temps est telle, que le gouvernement soit Aristocratique : nous sommes obligez & assubjectis à l'aristocratie : s'il est démocratique, à la démocratie : & s'il est monarchique, à la monarchie³⁶⁶.

Fondamental, ce passage reflète les perceptions des trois polices instituées de Dieu et l'impossibilité de les remettre en question. La corruption humaine rend le changement intenable et les monarques et gouverneurs sont les « mainteneurs de la souveraineté » de chaque nation³⁶⁷, d'un état de fait agréable à Dieu, vu « que les trosnes, Royaumes, Principautez, & les autres sortes de dominations & puissances sont créées & ordonnées de Dieu »³⁶⁸. Le Jay estime à cet égard que chacun des dignitaires d'un pays veillera à ce qu'il « maintienne la forme naturelle de son gouvernement & l'ordre de l'establissement de son Prince, comme estans procedez de Dieu »³⁶⁹. Dans cette construction de régimes politiques sanctifiés tout en étant sécularisés – puisque l'Église et l'État ont deux réalités séparées – la position des mainteneurs d'une souveraineté intangible est capitale. Les polices ne sont en effet droites, c'est-à-dire conformes à l'ordre voulu de Dieu, qu'à la condition que les magistrats dominant et prononcent la justice, « gouvernail en toute republique »³⁷⁰.

Ce postulat conservateur, le Jay le souligne en donnant pour devoir à tout lieutenant de Dieu sur terre d'éloigner le « desordre, trouble & confusion »³⁷¹. Pour ce faire, chaque officier applique les « anciennes loix & coustumes, concernans la creation du gouvernement de chacune nation [...] reiglement fait d'ancienneté pour la conservation perpetuelles de l'estat des choses publiques ». Ces législations relèvent de la « loy eternelle de Dieu & de sa sapience & providence », qui donna à certaines nations la possibilité d'élire des représentants, à d'autres d'en recevoir par succession héréditaire³⁷². Le rôle de Dieu dans la désignation reste bel et bien présent, en république comme en monarchie : ils sont « appelez aux Royaumes : Soit par l'eslection, ou suffrage des hommes, où par la pluralité des ballottes, où par succession, où part le sort qui est le moyen le plus casuel : que rien n'advient en nulle sorte, que par la volonté, decret & providence de Dieu »³⁷³. Dans les deux cas, ces administrations sont sanctifiées et il y a toujours des dignitaires sortant de leur condition pour ne regarder qu'à ces juridictions

³⁶⁶ *Ibid.*, fol. 174^{ro}.

³⁶⁷ [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets*, *op. cit.*, p. 59.

³⁶⁸ F. Le Jay, *De la dignité des rois, et princes souverains*, *op. cit.*, fol. 175^{ro}-175^{vo}.

³⁶⁹ *Ibid.*, fol. 175^{vo}.

³⁷⁰ *Ibid.*, fol. 178^{vo}.

³⁷¹ *Ibid.*, fol. 174^{vo}.

³⁷² *Ibid.*, fol. 175^{ro}.

³⁷³ *Ibid.*, fol. 181^{ro}-181^{vo}.

terrestres à la préservation de la « la forme ancienne receüe & observée de tout temps »³⁷⁴. On le voit chez François de Rosières :

Ceux donc qui desirent porter Magistrats és Cités, doivent considerer, que prenans charges, & offices, ils prennent la majesté d'une Republique, & se doivent oublier eux-mesmes, comme personnes privées, pensans seulement au bien, & repos public. Les loix leur doivent estre tousjours proposées, & ventilées devant les yeux. A cause que comme ils commandent au peuple, aussi les loix leur doivent commander. De ce vient, selon la sentence de Ciceron, que le Magistrat est la loy parlante, & la loy est le Magistrat muet³⁷⁵.

L'officier de la *res publica* ne parle pas de son autorité privée, mais selon la loi. La piété est de l'ordre de l'Église, alors que la justice est incarnée par ces individus présents dans chaque nation d'Europe, nonobstant la classification des gouvernements. Antoine du Pinet compare ces hommes politiques à des « gens divins : car l'Escriture mesme les appelle Dieux : d'autant qu'il n'y a chose qui represente mieux la majesté de Dieu, qu'un Roy, un Prince, un Gouverneur, un Magistrat, & un homme politique »³⁷⁶.

Louis le Roy, tout en exprimant sa préférence pour la monarchie, affirme qu'en « toute compaignie politique [il y a] quelque souverain magistrat pour la regir ». Dans les « autres especes de police », moins bonnes que la monarchie, les affaires temporelles se rapporteraient même à un seul individu désigné pour présider. Le Roy estime « toute multitude d'hommes ne peult estre longuement conservee, si elle n'endure un seul presider auquel le commun profit de tous, & le soing de garder l'union civile, soit principalement recommandé ». En 1567, Jean Talpin évoque aussi qu'il est « nécessaire qu'un seul preside en toute police, sus les autres »³⁷⁷. Pour l'illustrer, Louis le Roy cite les « Avoier & Bourgmastre, comme és Cantons de Suisse, & villes franches d'Allemagne. A Geneve, le premier Syndic. A Londres, Bordeaux, & à la Rochelle, Maire »³⁷⁸. Dans ces républiques, villes libres ou bonnes villes, malgré un gouvernement exercé à plusieurs, un seul personnage modère les débats et il n'est pas question de contester l'onction sacrée des décideurs. François le Jay s'en réclame en mobilisant un exemple vétérotestamentaire.

³⁷⁴ *Ibid.*, fol. 183^{ro}. L'historien du droit Gérard Guyon pose ainsi le paradoxe que le XVI^e siècle, « novateur dans le domaine des idées politiques, est conservateur dans la mesure où la politique reste idéologiquement dans la dépendance de la religion », car elle reste marquée par la tradition. G.D. Guyon, « Les deux Romes et la Respublica christiana », art. cit. p. 40.

³⁷⁵ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, op. cit., fol. 82^{vo}.

³⁷⁶ Antoine Du Pinet, *Plantz, pourtraitz et descriptions de plusieurs villes et forteresses, tant de l'Europe, Asie, & Afrique, que des Indes, & terres neuves : Leurs fondations, antiquitez, & manieres de vivre : Avec plusieurs Cartes generales & particulieres, servans à la Cosmographie, jointes à leurs declarations*, Lyon, Jean d'Ogerolles, 1564, fol. * 3^{ro}.

³⁷⁷ J. Talpin, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez*, op. cit., fol. 89^{vo}. D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », art. cit., p. 34 sqq.

³⁷⁸ L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 5^{vo}-6^{ro}.

Selon le juriste, « Dieu forma de sa bouche » deux sortes de gouvernements pour son peuple : la république et le royaume d'Israël. Les deux modèles sont légitimes, mais propres à certaines tribus : imposer la république à un royaume constitue un outrage, un crime de lèse-majesté divine et humaine. Ce faisant, François le Jay minimise la controverse sur le meilleur des gouvernements, qui perd tout objet de discussion : on ne peut que constater que Dieu, dont les voies sont impénétrables, a décidé que certains peuples se gouvernent en république, d'autre en monarchie³⁷⁹. Les cantons suisses ne sont donc pas déconsidérés, mais analysés uniquement à l'aune de l'observation, pas de l'imitation. On le remarque dans les *Plantz, Pourtraictz & Descriptions de plusieurs villes* d'Antoine du Pinet, en 1564. L'ouvrage est destiné aux hommes politiques, afin de leur « apprendre les intelligences, traffiques & manieres de vivre des nations par ou ilz passent ». Du Pinet détaille les gouvernements légitimes des villes et nations du monde connu, sans envisager de les classer ou de recommander leur exportation.

Dans sa description de l'élection des magistrats et officiers de la ville de Berne, il souligne que « ceste Seigneurie [est] gouvernee par Democratie, c'est à dire, par manyement & gouvernement populaire : avec toutesfois bon ordre »³⁸⁰. Or, en signalant que son « ordre & police est telle, qu'elle peut servir d'exemple à toute Republique », il prend ce dernier terme en tant qu'État républicain, pas d'État au sens générique : Berne ne saurait inspirer d'autre régime qu'une république. Le gouvernement populaire peut s'établir, du point de vue de ces auteurs, dans un territoire tel que la Suisse et Antoine du Pinet n'en fait pas l'éloge autrement qu'en gardant une objectivité et le respect aux magistrats qui gouvernent Berne. Son ouvrage présente donc les régimes des nations européennes à des fins encyclopédiques, tout en incitant les hommes politiques à persévérer dans la chose publique dont Dieu les a désignés chefs³⁸¹.

³⁷⁹ Hubert Bost, « Protestantisme et démocratie », art. cit. ; Jacqueline de Romilly, « Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote », *Revue des Études Grecques*, 1959, vol. 72, n° 339, p. 81-99 ; Bénédicte Sère, « Aristote et le bien commun au moyen âge : une histoire, une historiographie », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2010, vol. 32, n° 2, p. 277-291.

³⁸⁰ Antoine Du Pinet, *Plantz, pourtraictz et descriptions de plusieurs villes et forteresses*, op. cit., p. 83.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 85. Voir les ajouts au traité politique de Josias Simler où, dès la fin du siècle, un court traité anonyme lui fait suite et demande la conservation des polices respectives des cantons. Celui-ci paraît à un moment charnière, en 1586, soit peu après l'éclatement de la huitième guerre de religion en France et la concurrence entre France et Espagne pour l'alliance avec les cantons. Anonyme, *Exhortation aux Suisses en general pour leur conservation, contre les esmeutes & dangers du temps courant*, [Genève?], s.n., 1586. Voir également l'article suggestif de l'historienne Regula Schmid, qui évoque ce contexte et souligne l'importance d'opposer à une alliance séparée avec l'Espagne le maintien des liens avec le royaume de France. Schmid y analyse les métaphores de ces exhortations politiques, notamment en évoquant un traité sur la concorde, issu de milieux réformés, de même qu'une allégorie présentant un taureau dont une corne est brisée, symbole du *Schweizer Stier* affaibli reproduit à la fin de l'*Exhortation aux Suisses*. Cf. Regula Schmid, « Bundbücher. Formen, Funktionen und politische Symbolik », *Der Geschichtsfreund*, 2000, vol. 153, p. 254. Sur le traité entre les deux villes, T. Maissen, « Genf und Zürich », art. cit., p. 299 sqq. Une évocation de l'union dans Joseph Du Chesne, *L'Ombre de Garnier Stoffacher, suisse, tragicomédie sur l'alliance perpetuelle de la Cité de Geneve avec les deux premiers & puissans Cantons Zurich & Berne*, Genève, Jean Durant, 1584 ; Simon Goulart, *Pastorale sur l'alliance perpetuelle de la*

Royauté et république, tout en étant aux antipodes, ne peuvent se combattre sur le plan européen : elles sont nécessaires à l'ordre global, à un équilibre où certains régimes prospèrent dans un environnement adéquat, alors que d'autres disposent d'une administration unique plus conforme à « leur premier estat & naturel ». Il n'est plus question de mélanger les constitutions, mais de reconnaître leur intangibilité :

tous ces articles qui sont beaux & bons en une republique, destruisent les fondemens d'une Monarchie absolument formée, qui à ses reigles contraires & particulieres : & ne pourroient convenir à un peuple, accoustumé au libre gouvernement d'un Roy³⁸².

Par conséquent, la subversion de l'État est déniée aux individus qui entendent obéir à Dieu : la connexion entre bouleversement temporel et innovation religieuse est caduque. Dans chaque puissance, le peuple se soumet aux mainteneurs de la souveraineté³⁸³. Par égard aux lois de celui qui « dispose regit & gouverne le temps & l'ordre humain de toute choses »³⁸⁴, ces derniers sont « intéressés à la conservation d'un estat, tous ennemis de la trahison des subjects, & de la mutinerie des peuples, tous craignant & haïssans cest exemple »³⁸⁵. Cette naturalisation des trois régimes se retrouve dans une *Harangue aux consuls et peuple de Lyon* rédigée en 1594 par un ligueur repent, Pierre Matthieu :

Les peuples de France ont le naturel trop hardi franc & courageux pour estre gouvernez autrement que sous un Roy. Son climat n'est pas à la Democratie & jamais la France ne fust bien gouvernée par plusieurs, separez de la Monarchie³⁸⁶.

Auparavant défenseur exalté de la Ligue et de l'autonomie lyonnaise contre Henri IV, il appelle désormais à revenir à l'obéissance, à se soumettre au roi qui dompte ces « Villes, autant de petits monstres de republiques »³⁸⁷. Matthieu estime que la révolte ligueuse était la plus grave de toutes les séditions, vu qu'il est « folie de desirer autre estat que celui auquel on se trouve bien ». En tentant de s'arroger une « insolente liberté [et] licentieuse auctorité », l'insurrection fut une espèce de convulsion contre le naturel français, due au « mal caduque de l'ame [qu'est] l'opinion : c'est elle qui renverse le jugement, trouble la raison »³⁸⁸. Matthieu

Cité de Geneve avec les deux premiers & puissans Cantons Zurich & Berne, [Genève], Jean Durant, 1585. Voir annexes fig. 22.

³⁸² F. Le Jay, *De la dignité des rois, et princes souverains*, op. cit., fol. 186^{ro}.

³⁸³ A. Holenstein, « Epilog: « Landesväterlichkeit » und « mildes Regiment » », art. cit.

³⁸⁴ F. Le Jay, *De la dignité des rois, et princes souverains*, op. cit., fol. 181^{vo}.

³⁸⁵ [Michel Hurault de l'Hospital], *Discours sur l'estat*, op. cit., p. 89.

³⁸⁶ Pierre Matthieu, *Harangue aux consuls et peuple de Lyon. Du devoir & obeissance des subjects envers le Roy & du soing perpetuel de la Providence de Dieu sur ceste Monarchie Françoise. Prononcee le XXIII. decembre M. D. XCIII*, Lyon, s.n., 1594, p. 32.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 45-46.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 61-62.

appelle les échevins à reprendre le gouvernement traditionnel en réaffirmant leur obédience à la couronne afin de sauver l'État et de cesser d'imiter des démocraties convenables pour les Suisses, pas pour les Français³⁸⁹. En effet, il ne veut pas non plus participer à la querelle des gouvernements et spéculer sur un débat où chacun « estime la police en laquelle il a duré longuement la meilleure ». Les démocraties des Liges des Suisses sont par conséquent aussi respectables que la monarchie voisine et Matthieu les invite à garder leur organisation. Au contraire, les ligueurs heurtent l'ordre divin en embrassant l'État populaire enraciné dans les réalités de

ces vieux fleaux des Tyrans, Uri, Schvitz, & Undervald [qui] font autant d'estat des discordans accords de leur gouvernement populaire que Venise, Luques, Gennes, des proportions harmoniques de leur Aristocratie, que les plus florissans royaumes de leur Royauté³⁹⁰.

Matthieu juge légitime que les Suisses soient fiers de leurs républiques, les Vénitiens de leur aristocratie, les vrais Français de leur monarchie³⁹¹. Dans les trois cas, les chefs agissent pour « garder l'ordre la coustume & la forme ancienne du païs où nous sommes »³⁹². Un autre texte de cet auteur le montre, relatant une anecdote entre Henri IV célébrant son entrée à Lyon et la délégation suisse, qui présente ses hommages³⁹³. Lorsqu'il passe en revue les corps qui composent la bonne ville, les magistrats des cantons montrent leur respect au roi pacificateur³⁹⁴. Leur tour arrivé, quand le maître de cérémonie les avise « de se mettre à genoux », ils rétorquent que « ce n'estoit pas leur coustume »³⁹⁵. Gouverneurs d'une république et élus par leurs administrés, une telle symbolique n'est pas compatible avec leur coutume.

³⁸⁹ F. Le Jay, *De la dignité des rois, et princes souverains*, op. cit., fol. 187^{ro}-189^{ro}.

³⁹⁰ P. Matthieu, *Harangue aux consuls et peuple de Lyon*, op. cit., p. 45. Comme l'indique Olivier Christin, l'idée du discordant accord, le *Concordia dissens*, se retrouve dans le chapitre cinq du quatrième livre de la *République* de Jean Bodin. O. Christin, « La question du vote majoritaire à l'époque de l'Édit de Nantes », art. cit., p. 41. Plus tôt, on trouve cette représentation dans les *Mémoires de la Ligue* et dans les *Discours* de François de la Noue. Sur cette perception de la complexité et de la diversité des Liges de Suisse, A. Würzler, « « The League of the Discordant Members » », art. cit.

³⁹¹ Claude Duret, *Discours de la vérité des causes et effects des decadences, mutations, changements, conversions, & ruines des Monarchies, Empires, Royaumes, & Repoubliques. Selon l'opinion & doctrine des anciens & modernes Mathematiciens, Astrologues, Mages, Philosophes, Historiens, Politiques, & Theologiens*, Lyon, Benoist Rigaud, 1595, p. 65 ; J. Bodin, *Les six livres de la République*, op. cit. ; L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 37^{ro}.

³⁹² F. Le Jay, *De la dignité des rois, et princes souverains*, op. cit., fol. 187^{ro}-189^{ro}.

³⁹³ Pierre Matthieu, *Les deux plus grandes, plus célèbres et memorables resjouissances de la ville de Lyon : la première, pour l'entrée de tres-grand, tres-Chrestien, tres-victorieux Prince, Henry III, Roy de France et de Navarre. La seconde, pour l'heureuse publication de la Paix. Avec le cours et la suite des guerres entre les deux maisons de France et d'Autriche*, Lyon, Thibaud Ancelin, 1598. Voir annexes fig. 25 et Yann Lignereux, « Les « trois corps du roi » », *Dix-septième siècle*, 2001, n° 212, p. 405-417 ; Olivier Christin, « Le roi idole ? Iconoclasme protestant et pensée monarchomane » dans Gilbert Buti et Anne Carol (éd.), *Comportements, croyances et mémoires. Europe méridionale XVI^e-XX^e s.*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2007, p. 171-182.

³⁹⁴ P. Matthieu, *Les deux plus grandes*, op. cit., p. 13.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 14.

Cela ne les empêche de partager avec le roi, magistrat suprême d'une autre nation, une aversion commune pour la puissance populaire dérégulée et la nécessité d'un pouvoir royal fort, portant « les vives fleurs de Lys aux cœurs, dont on ne les nous arrachera qu'avec la vie, laquelle nous exposerons franchement & librement pour le service de V.M. ». Matthieu évoque certes les « beaux tiltres de fleaux de Tyrans, & de Correcteurs des Rois » des républiques de Suisse, mais aussi le fait que ceux qui y dominent ont la même crainte de la désobéissance, qu'ils seront « tousjours ennemis de la trahison des subjects, & plus de la mutinerie & rebellion des peuples »³⁹⁶. En reprenant presque mot pour mot le passage de Michel Hurault de l'Hospital, Matthieu insiste sur la dignité qui entoure les décideurs de chaque nation et l'inscription de sa police dans l'ordre établi par le Créateur³⁹⁷.

Plusieurs penseurs réformés ont contribué à cette glorification et naturalisation des gouvernements, de concert avec la désignation des causes de leur corruption. De nombreux traités théologiques disposent de précisions sur le sens du pouvoir civil, marqueur de la sécularisation de l'État et de son rattachement simultané à un ordonnancement divin et indiscutable, conforme aux deux justices. Pierre Viret met ainsi ses connaissances juridiques et humanistes au profit de cette réflexion sur le règne céleste et les polices terriennes, tangibles dans les *res publica* monarchiques, aristocratiques et démocratiques de son temps.

Sous la loi de Dieu

Dans les *Lieux communs de la sainte Esriture*, Wolfgang Musculus consacre son dernier chapitre à l'autorité civile. Il débute par l'identification des

trois couples de Magistrats, en chacun desquels le premier est à bon droict réputé legitime, & l'autre illegitime. Le Magistrat legitime c'est le Royal, l'Aristocratique, & le Democratique. Les illegitimes sont le tyrannique, l'oligarchique, & ochlocratique³⁹⁸.

Au terme du traité, ce chapitre fonde les causes de la corruption des régimes dans l'oubli de la loi divine, origine de l'institution des magistrats et de leur pérennité. Lorsque le magistrat en a conscience, sa position est irréfragable, car il prend les Écritures pour guide et reflet de la volonté de Dieu. C'est dans ce sens que Musculus, comme Théodore de Bèze, estime que les officiers séculiers contribuent au « salut & conservation du genre humain » en considérant que

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 15.

³⁹⁷ Giovanni Francesco Lottini, *Advis civils, contenans plusieurs beaux et utiles enseignemens, tant pour la vie politique, que pour les conseils & gouvernemens des Estats & Republiques, traduits puis-nagueres en françois de l'italien de messire Francisque Lotin, Gentilhomme de Volterre, au territoire Florentin*, Paris, Abel l'Angelier, 1584, fol. 216^{ro}.

³⁹⁸ W. Musculus, *Lieux communs*, *op. cit.*, p. 749.

leur « office en general, c'est de servir à Dieu ». Il ne s'agit pas de faire des rois et gouverneurs des pasteurs prêchant la Parole, mais les voix d'une justice des hommes prenant celle de Dieu comme source des sentences. Ainsi, les chefs contrent leur propre corruption et parviennent à « s'accomoder à sa volonté [de Dieu], & estre vraiment plus à luy qu'à soy-mesme »³⁹⁹.

Si Musculus évoque les trois régimes, ce n'est pas par digression, mais pour souligner un point focal : chacun n'est juste que s'il se place sous l'empire de Dieu. Les causes de la décadence des gouvernements sont similaires et résident dans une législation prononcée selon les intérêts personnels et fantaisies humaines, sans égard pour la Parole, bien commun des chrétiens. Dans ce cas, une monarchie se dégradera en tyrannie et la démocratie en ochlocratie, où « le menu peuple entreprend l'autorité & puissance de faire & manier toutes choses, selon les passions & vouloir desreiglé [contre la] coustume du pays & certaines loix qui sont establies & receuës en iceluy »⁴⁰⁰. Si les décideurs ne réduisent pas ces dérèglements, ils risquent la perte de l'État public, bouleversé par une ignorance que seul le respect de la loi divine peut contrecarrer.

En traitant des trois régimes aristotéliens, ces théologiens remplissent deux objectifs. Premièrement, ils prouvent qu'ils ne remettent aucune autorité en question tant que l'Évangile est honoré. Deuxièmement, leurs exigences de pureté de la Parole ont cours dans des monarchies et des républiques, puisque toutes sont issues de la volonté divine. Partout, le magistrat est un berger qui dépend de Dieu et s'oppose au savoir déréglé de la multitude. Dans la situation inverse, l'administration serait fonction des passions et les chefs ne pourraient agir comme gardiens du Décalogue et des coutumes locales.

Pierre Viret évoque les trois régimes dans une *Exposition familiere sur les dix commandemens de la Loy donnée de Dieu par Moyse*, avec pour objectif d'intégrer la monarchie, l'aristocratie et la démocratie à l'ordonnancement chrétien du monde, aux exigences de la loi mosaïque. En 1554, la préface est à nouveau dédiée aux gouverneurs, conseil et communauté d'Orbe. Viret leur rappelle que la loi de Dieu doit être la règle de toutes les autres, « par lesquelles les hommes doivent estre conduitz & gouvernez »⁴⁰¹. Or, il lie l'observance de la loi divine à la relativisation de la « grande & fort difficile disputation entre les hommes savants, touchant les diverses formes de principautez, & gouvernemens qui ont esté dès le commencement en la chose publique »⁴⁰².

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 754.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 749.

⁴⁰¹ Seconde épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Exposition familiere, op. cit.*, fol. A 2^{vo}.

⁴⁰² Seconde épître aux Urbigènes, dans *Ibid.*, fol. A 3^{ro}. Dans le passage reproduit dans l'*Instruction* de 1564, « chose publique » est désormais remplacé par « Republique »

En 1564, Viret reprend ce passage et élargit ses destinataires à « toutes principautez, seigneuries & communautéz, touchant les diverses formes de gouvernement & estats des Republicques : auquel il est monstré comment la seule Loy de Dieu est la vraye regle à laquelle il convient regler & conformer toute bonne & saincte police »⁴⁰³. Le réformateur appelle ses lecteurs à mettre fin au débat sur le meilleur gouvernement : on ne pourrait les changer et chacun est légitime s'il est en adéquation avec la loi divine. Pour souligner la stérilité à vouloir « déterminer laquelle des trois est la meilleure, la plus excellente, la plus seure & la plus convenable pour la conservation de la chose publique & de la société humaine »⁴⁰⁴, Viret donne des qualités et des défauts à chaque régime. Il sous-entend ainsi que tous peuvent être désirables. Des trois types de « seigneuries & d'administrations publiques », certains pourraient préférer la « seigneurie & souveraine puissance » d'un seul sur tous, car la monarchie s'approche du règne céleste et connaît peu de séditions⁴⁰⁵.

D'autres favorisent la puissance souveraine laissée aux meilleurs, car l'aristocratie serait « le moyen qui doit estre tenu en une principauté & en chose publique, pour ne point tomber ny en l'un, ny en l'autre de ces deux extremes : assavoir tyrannie d'un costé, & mutinerie de l'autre »⁴⁰⁶. Finalement, d'aucuns voudraient la puissance « laissée à toute la communauté en general, qui par la commune election eslit ceux ausquels elle veut bailler le gouvernement : mais par telle condition, que la souveraine puissance demoure vers elle »⁴⁰⁷. Cet « estat populaire, qui est le troisieme, lequel nous avons appellé Democratie », a l'avantage de limiter l'arrogance des élus, qui rendent des comptes et sont contrôlés afin de ne pas subordonner l'intérêt général au particulier. L'énumération permet à Viret de congédier ces débats, au titre que chaque administration a un dénominateur commun : la nécessité d'une stricte observation de la loi divine pour empêcher aux sociétés humaines d'être sans foi ni loi. Corrompu, l'homme ne pourrait décider du meilleur régime, sa seule ressource étant de respecter la volonté du « createur de tous » et échapper à la dégradation de chacun des trois règnes légitimes :

les hommes ne peuvent jamais estre que miserables & tres-mal gouvernés s'ils sont gouvernez par leurs semblables : c'est à dire, par des gouverneurs qui soyent hommes mortels comme eux, quelque forme de gouvernement qui y puisse estre⁴⁰⁸.

⁴⁰³ P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 249.

⁴⁰⁴ Seconde épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Exposition familiere*, op. cit., fol. A 4^{vo}.

⁴⁰⁵ Pour Louis le Roy, les « republicques » sont toujours « travaillees de seditions, n'ayant pour sortir refuge qu'à la Monarchie [qui est] plus ferme, & plus asseuree ». L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 12^{vo}.

⁴⁰⁶ Seconde épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Exposition familiere*, op. cit., fol. A 5^{vo}.

⁴⁰⁷ Seconde épître aux Urbigènes, dans *Ibid.*, fol. A 3^{vo}.

⁴⁰⁸ Seconde épître aux Urbigènes, dans *Ibid.*, fol. A 5[a]^{ro} ; P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 250.

Dans chaque État, certains doivent administrer en puisant leur sagesse dans la communication avec le Saint-Esprit. Miséricordieux, Dieu aurait laissé aux hommes des portions d'une clairvoyance qui les sépare des bêtes, à la condition de s'orienter vers un « supérieur & un seigneur, qui soit trop plus grand & trop plus excellens en puissance, ou sagesse & bonté sans comparaison qu'eux tous ensemble »⁴⁰⁹. Souverain absolu, présent dans chaque âme, Dieu est la source du gouvernement des mortels. Les tables du Décalogue deviennent par conséquent « règle de toutes les autres loix & commandemens », en démocratie comme en monarchie⁴¹⁰. Face à cette loi éternelle, fontaine des lois fondamentales de chaque nation, la querelle des gouvernements s'efface. Les lieutenants de Dieu sur terre fondent leurs maximes sur sa « doctrine morale, nécessaire aux hommes pour bien vivre », sans quoi seule la raison pervertie dicterait la conduite à adopter.

Du moment que le ou les chefs de la société suivent les commandements divins pour « regner & gouverner comme il faut », il n'y a plus de raison de les contester et remplacer un régime par un autre, voire de se révolter. Seule la Providence agit sur l'homme « toujours enveloppé de grandes tenebres d'erreur & d'ignorance, pour raison de la corruption naturelle qui est en luy par le péché »⁴¹¹. Il n'est donc pas question de suivre la raison humaine comme conseillère. Prudents et sages, les dirigeants régénèrent leur âme par l'Écriture et témoignent qu'ils sont de bons bergers d'une administration soumise à Dieu par le biais de sa Parole :

Si cela y est, alors il n'y a Monarchie, ny Aristocratie, ny Democratie, ny forme de gouvernement quelconque, ayant fondement en ceste Loy de Dieu, qui ne soit convenable à la société humaine, & à toutes Républiques, auxquelles Dieu presidera. Au contraire, si cela n'y est, il ne faut attendre sinon une horrible confusion, dissipation, desolation & ruine extreme de tous Empires, Royaumes, pays, villes, communautez, peuples & nations, & de toutes leurs Républiques⁴¹².

Un gouvernement conforme aux coutumes locales et au verbe incarné est le seul moyen « pour parvenir à la vraie union en Dieu, qui est requise en la société humaine, sans laquelle les hommes ne peuvent jamais estre sinon ce qu'ils craignent le plus, c'est à savoir misérables, & mal-heureux en ce monde, & en l'autre »⁴¹³. En traitant des régimes séculiers, Viret et Musculus donnent une portée large aux exigences de rénovation ecclésiastique, valable dans

⁴⁰⁹ P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 252. Seconde épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Exposition familiere*, op. cit., fol. B 2^{ro}.

⁴¹⁰ P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 274 ; voir également [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets*, op. cit., p. 3 : dès le premier paragraphe, Bèze fait mention de la « première Table de la Loi de Dieu » comme commandement. T. Maissen, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit », art. cit., p. 77.

⁴¹¹ Seconde épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Exposition familiere*, op. cit., fol. B 3^{ro}-B 4^{ro}.

⁴¹² P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 256 ; Seconde épître aux Urbigènes, dans P. Viret, *Exposition familiere*, op. cit., fol. C^{vo}.

⁴¹³ P. Viret, *Instruction chrestienne*, op. cit., p. 249.

des monarchies et dans des républiques, toutes soumises au Décalogue, « cœur de la révélation en même temps que loi universelle »⁴¹⁴.

Viret tente par la même occasion d'évacuer toute relation entre Réforme et promotion d'un modèle politique particulier. Chaque police est reconnue et indiscutable : prêcher la pure Parole ne cause ni sédition ni mutinerie. Finalement, une république voit sa mauvaise réputation nuancée : les dirigeants locaux ont des vertus fondées dans l'obéissance à Dieu, au même titre qu'ailleurs. Tenus de préserver l'administration octroyée par Dieu, leur noblesse se mesure à l'adéquation de leur justice aux commandements. Des seigneurs pourraient ainsi être amenés à intervenir auprès d'autres princes, voire à se révolter à la condition impérieuse d'agir comme instruments d'une Providence veillant à conserver chaque gouvernement terrestre en l'état.

Les révoltes conservatrices des bons bergers de chaque police

il ne faut pas trouver estrange que Dieu tiene le premier rang, veu que le Prince est son ministre & serviteur, & que le lieutenant ne doit marcher avant celui qui l'a commis, ny le serviteur devant son maistre⁴¹⁵.

Innocent Gentillet donne à lire sa vision structurée et pyramidale du monde, où le prince ne dépend pas du sujet et s'attache à régir l'État pour maintenir la société à flot. Partisan de la prééminence des titulaires d'un office, il rejoint des descriptions qui font des décideurs les pilotes d'un navire terrestre, présentes chez Antoine de Chandieu, François de Rosières ou Louis le Roy, qui affirme qu'en « toute multitude de personnes assemblees à fin d'establir police, y avoit quelqu'un reiglant & unissant plusieurs parties diverses necessaires à son establissement, par autorité, & pouvoir souverain »⁴¹⁶. Le chapitre des *Six Livres des Politiques* à propos de l'autorité s'ouvre sur l'exigence que les magistrats dirigent le reste du corps social et garantissent l'ordre :

tout le gouvernement d'une Republique consiste és Magistrats, sans l'autorité desquels tout l'estat civil, & politic est en danger de ruiner. Car tout ainsi comme le navire ne peut voguer sur mer sans naufrage, si le naulclere, & marinier ne le gouverne, aussi les Cités remplies de peuples libres, ne peuvent estre heureusement administrées, sans les Magistrats. Combien que la multitude

⁴¹⁴ F. Dermange, « Calvin, aux origines de la démocratie ? », art. cit., p. 361, qui précise que le Décalogue, « médiatisé par la conscience de tout homme », devrait pour Calvin représenter « la seule exigence biblique qui devrait valoir dans le champ politique ».

⁴¹⁵ I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 126.

⁴¹⁶ L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 5^{ro}. L'auteur énumère ensuite les chefs de chaque espèce de police, au fol. 5^{vo} sq. Voir également J. de La Madeleine, *Discours de l'estat et office d'un bon roy*, op. cit., fol. 3^{ro} et 7^{vo} ; A. de Chandieu, *La confirmation de la discipline*, op. cit., p. 81. Cette image se repère dans *Le livre de l'institution du Prince* de Guillaume Budé, cité par D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », art. cit., p. 30 ; H. Daussy, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », art. cit., p. 63.

perturbe aucunement l'ordre civil : pour que chacun se veut monstrier, & ainsi confusement entreprendre l'un sur l'autre, tantot par envie, tantot par vaine gloire⁴¹⁷.

Dans des manuscrits qu'il rédige pour réfuter la théorie de Machiavel, qu'il estime suivie par des conseillers royaux, Lancelot Voisin de la Popelinière met cette métaphore en lien avec la primauté de la loi divine dans l'exercice du gouvernement. La Parole est ici le point de repère du barreur et le marqueur de la légitimité d'un pouvoir, car Dieu a laissé aux hommes « en sa divine parole sa volonté si bien exprimée pour le salut [...] que nous devons régler comme le pilote à la boussole pour la conduite de son navire »⁴¹⁸. Si l'auteur combat les « machiavéliens », c'est précisément parce que leur seul objectif est de se maintenir à la tête de l'État au mépris de toute injonction morale. Nonobstant que les espèces de gouvernement soient d'ordonnance céleste et intouchables, la théorie machiavélienne laisse un prince détruire une police sainte pour servir son propre intérêt, sans avoir « le bien public pour fin principale »⁴¹⁹. L'historien réformé rejette donc la définition binaire de Machiavel des « Républiques ou Principautés » et rejoint Musculus et Viret en entérinant les trois gouvernements légitimes :

Tous Estats sont assemblées d'hommes pour y vivre par forme legitime, mieux unis que separés or toutes les formes legitimes ont tous-jours esté comprises sous ces trois Gouvernemans, d'un de plusieurs ou de Tous. Nous dirons donc qu'il n'y a de Republique outre la Monarchie, l'Aristocratie et democratie⁴²⁰.

Au sein de ces dernières, ceux appelés à « conduire les Estats » ne doivent pas observer les enseignements de Machiavel⁴²¹. Ils mettraient en péril le bien commun, car le Florentin « se moque de ces liens politiques, vraie source du devoir des mieux avisés et que chacun recherche entre les humains »⁴²². Alors que les partisans du pape réduisent le pouvoir des princes au profit du pape, les machiavéliens libèrent l'autorité de tout frein moral. Dans les deux cas, la société est déséquilibrée en suivant la volonté dérégulée d'un mortel, qui confond tout ordre :

Car comme pour la liberté ou plutost licence efenée que veust prendre tout home de son naturel à ne faire, dire ny penser que ce qui luy plaist si les liens politics de l'estat auquel il est né ou

⁴¹⁷ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, op. cit., fol. 82^{ro}.

⁴¹⁸ Henri Lancelot Voisin de La Popelinière, *Du Contre Machiavel au Contre-prince de Machiavel. Cinq textes manuscrits inédits de la fin du XVI^e siècle. Éd. établie et annotée par Brigitte Lourde*, Genève, Droz, 2010, fol. 482^{ro} ; On indiquera également la pagination de l'édition critique, ici p. 69.

⁴¹⁹ *Ibid.*, fol. 471^{ro}, p. 82.

⁴²⁰ *Ibid.*, fol. 471^{ro}, p. 81. H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 285. Sur la mauvaise réception du *Prince* de Machiavel, T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 126 ; T. Maissen, « Frühneuzeitlicher Republikanismus und Machiavellismus », art. cit. Pour une autre critique célèbre du Florentin, voir Innocent Gentillet, *Discours, sur les moyens de bien gouverner & maintenir en paix un Royaume ou autre Principauté. Divisez en trois parties : asavoir, du Conseil, de la Religion, & de la Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*, [Genève], [Jacob Stoer], 1576.

⁴²¹ H.L.V. de L. La Popelinière, *Du Contre Machiavel au Contre-prince*, op. cit., fol. 479^{ro}, p. 43.

⁴²² *Ibid.*, fol. 19^{ro}, p. 36.

habitué ne le forcoient à son devoir qu'est de laisser cete liberté pour s'asservir à ce que les loix du pais et commandemens des Magistrats luy font pratiquer: celui qui ne reconoist de Dieu, qui se moque si on luy dit que les polices sont formées et escluses au Ciel puis pratiquées en Terre pour le bien des humains, qui en somme ne juge des Estats soit d'un, soit de tous ou de plusieurs non plus que d'une simple Institution dressée entre ceux qui [...] se sont assemblés pour passer la vie sous certaines formes civiles [il] se moquera toujours quand on luy parlera de ce devoir⁴²³.

La saine liberté consiste à s'assujettir aux lois fondamentales de la nation où le sujet est né et d'honorer ceux qui y exercent la justice, ainsi que l'exigent les Écritures. Or, s'ils le font pour contrer les machiavéliens, les bergers de chaque régime n'ont-ils pas la possibilité de combattre leur pairs dévoyés ? Le *Traité de l'Antéchrist* de Lambert Daneau répondait par l'affirmative, soulignant que la défense de l'État traditionnel recouvre alors accidentellement le rétablissement du service divin⁴²⁴. D'autres réformés appuient l'assertion et l'illustrent par la révolte des Suisses, clarifiant ainsi la fausse réputation de ces derniers et réinscrivant leur insurrection dans l'action de la Providence contre une noblesse devenue impie. Sans surprise, ces textes sont publiés entre 1574 et 1576. Ils font suite au redoublement des calomnies à la suite de la Saint-Barthélemy et évaluent la légitimité d'une résistance à la couronne.

La *Resolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inferieurs*, dont l'auteur pourrait être François de la Noue ou son fils Odet, explique qu'il est « licite aux Princes, seigneurs & peuple inferieur, de s'armer, pour s'opposer & resister à la cruauté & felonnie du Prince superieur, voire mesme necessaire, pour le devoir duquel on est tenu au pays & Republique »⁴²⁵. La révolte est d'ordre conservateur, car elle doit maintenir une souveraineté sacrée : celle de la patrie. Or, pour l'auteur, la patrie se manifeste au travers de l'un des trois types de gouvernement :

la patrie [est] une police & communauté d'hommes associés par droit, soit en Monarchie, soit en Aristocratie, ou Democratie, fondée & établie sur certaines loix, usage, & coustumes receues & approuvée de tous à l'utilité publique⁴²⁶.

La prise d'armes est légitime pour préserver l'un des gouvernements droits tel qu'il était trouvé avant la crise, et ce même si l'opresseur en est l'autorité suprême. Celui-ci redevient

⁴²³ *Ibid.*, fol. 19^{vo}, p. 35 sq. Voir également Anonyme, *Traicté d'association passée entre les Catholiques et ceux de la religion réformée pourchassans le retablissement du Royaume de France, contre les mauvais & pernicieux conseillers de sa Majesté*, s.l., s.n., 1575.

⁴²⁴ Une position analogue chez [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets*, *op. cit.*, p. 78-79.

⁴²⁵ Odet de La Noue?, *Resolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inferieurs. Ou il est monstré par bonnes raisons, tirées de tout droit Divin & humain : Qu'il est permis & licite aux Princes, seigneurs & peuple inferieur, de s'armer, pour s'opposer & resister à la cruauté & felonnie du Prince superieur, voir mesme necessaire, pour le devoir duquel on est tenu pays & Republique*, A Basle, Par les heritiers de Jehan Oporin, 1575. L'impression est parfois attribuée à Barthélemy Berton, à La Rochelle. On retrouve une édition de 1577 avec adresse fictive à Reims, chez Jean Mouchar, alors que la ville soutient la maison de Guise. P.-A. Mellet, *Les traités monarchomaques*, *op. cit.*

⁴²⁶ O. de La Noue?, *Resolution claire et facile*, *op. cit.*, p. 8.

un privé en raison de son impiété, alors que d'autres magistrats font le chemin inverse et se dressent en tant qu'ils « ne dependent [pas] proprement du souverain, mais de la souveraineté »⁴²⁷. Comme cette dernière provient de la volonté de Dieu, ceux qui combattent pour la perpétuation de la patrie sont les instruments de la Providence et sortent d'un canevas social où plusieurs bergers se surveillent mutuellement afin de maintenir l'ordre :

Il y a donc plusieurs especes de superieurs soubz un mesme genre, nature & condition, en ce qu'ilz sont tous ordonnés & eslevés sur leur estat & police tout ainsy qu'est un chef sur son corps, pour y presider, avec telle communion, proportion & mesure, que nous voyons celle du chef en son naturel & propre corps, & de fait l'Etymologie [...] attribué[e] à la magistrature se treuve de telle consequence [...] qu'on voit clerement par la combien la personne est obligée & tenue de son devoir envers l'estat, duquel elle porte le nom de chef & membre principal. Car en ce qu'ilz sont appelés conseillers, tuteurs, gouverneurs, conducteurs & pasteurs du peuple, il est certain que ces noms la seroient vains & ridicules, si leurs personnes ne servoyent à la chose publique, de conseil, defense, gouvernement & conduite, & si d'affection paternelle il ne procuroyent le bien & salut du peuple, car celui qui destruit & ruine ne gouverne pas⁴²⁸.

Ces tuteurs au service de la république doivent corriger leurs semblables par les moyens les plus doux possibles, tels que la remontrance, la médiation ou l'arbitrage. L'auteur estime que la « société populaire est comme un corps civil », qu'il est par conséquent légitime qu'un membre subalterne tente de rediriger les supérieurs sur la voie de la sagesse en cas de manquement⁴²⁹. Or, si un tyran commet plusieurs graves impiétés, la coercition peut être envisagée par égard pour la police sanctifiée. Si le principal « personnage public n'a plus la foy, la loy & l'universelle raison de son costé », tout dignitaire obéit à Dieu et résiste pour le salut de la *res publica*. Entre 1574 et 1576, en l'absence de la noblesse réformée, massacrée à Paris, les « maires, viguiers, consuls, capitoux, scindiques, eschevins, et autres semblables » font assurément partie de ce canevas⁴³⁰. Ils sont l'ultime recours pour conserver la police monarchique de France.

Lambert Daneau l'explique dans sa réponse au traité de Pierre Charpentier. Ce dernier juge que l'expédition militaire du capitaine Géraud de Lomagne ou la fermeture des villes huguenotes sont illégitimes et autant de preuves de la Cause des réformés. Daneau réplique et justifie ces actes par une raison supérieure, celle de la préservation des lois fondamentales de la nation, qui « sont à vray dire l'ame de l'estat »⁴³¹. Contre Charles IX, corrupteur absolu, une

⁴²⁷ [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets*, op. cit., p. 22.

⁴²⁸ O. de La Noue?, *Resolution claire et facile*, op. cit., p. 12 sq. ; F. Dermange, « Calvin, aux origines de la démocratie ? », art. cit., p. 357. Voir également G.F. Lottini, *Advis civils*, op. cit., fol. 149^{ro}.

⁴²⁹ O. de La Noue?, *Resolution claire et facile*, op. cit., p. 14-15.

⁴³⁰ [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets*, op. cit., p. 22 ; P.-A. Mellet, *Les traités monarchomaques*, op. cit., p. 86.

⁴³¹ Pierre Fabre [Lambert Daneau], *Traitté duquel on peut apprendre en quel cas il est permis à l'homme Chrestien de porter les armes, et par lequel est respondu à Pierre Charpentier, tendant à fin d'empescher la paix, & nous*

révolte de magistrats inférieurs, certes habituellement interdite, est parfaitement envisageable et conforme à la volonté de Dieu, ordonnateur des bonnes polices :

quand le royaume demeure encores royaume, & la Republique encores Republique, il faut suivre ce que tu dis, & attendre le commandement du souverain, ou du magistrat. Mais quand tout est confus en un estat, ce que dessus dessous, quand toutes les bonnes & anciennes loix sont abolies par ceux qui se disent les magistrats mesmes, quand par tout il n'y a qu'une manifeste tyrannie [il est] nécessaire à un bon patriote, qui aimera cordialement & la patrie & le salut d'icelle, de se tenir [et] s'opposer à la ruine du païs⁴³².

Le soulèvement permet de « conserver l'estat public »⁴³³. C'est à partir de ce registre « de la protection de la patrie, de defendre ses loix, maintenir l'estat, conserver l'autorité des edicts faicts » qu'est réévaluée la révolte des anciens Suisses⁴³⁴. L'auteur de la *Resolution claire et facile* précise d'abord qu'un magistrat suprême agissant contre Dieu risque de perdre son État au profit d'inférieurs devenus instruments d'un châtement divin. L'exemple de la Savoie est mentionné, les possessions du duc étant récupérées non « seulement par le Roy François, les Bernois & ceux de Geneve, qui ne tiennent rien de luy, mais par aucuns de ses subjectz & autres, & son injustice a esté condamnée de tous en general »⁴³⁵. La révolte des Suisses est également conservatrice d'une saine liberté, inscrite dans le respect des coutumes et lois fondamentales bafouées par la noblesse autrichienne. L'auteur annonce donc qu'il réplique

aux calomnies de quelques uns, qui malicieusement, disent que les Princes ou seigneurs qui en tels cas s'arment contre un souverain, ne tendent qu'à le dépouiller [rencontrant] argument fort plausible à la confirmation de leur calomnie, quand ilz mettent en avant l'exemple des Suisses, desquelz une partie a receu la Religion : qui ont non seulement secoué le joug d'Austriche, mais aussi massacré leur noblesse⁴³⁶.

L'opprobre du gouvernement populaire jeté aux huguenots perd son efficacité, vu que l'insurrection des paysans des Liges est un signe de « Dieu qui conduit tousjours sagement le monde, & amene à la fin toutes choses au point de sa justice »⁴³⁷. Si le Créateur décide de « rabaisser les uns & eslever les autres, transferant comme il a esté dit les seigneuries d'une

laisser la guerre : par Pierre Fabre, A Monsieur de Lomanie, baron de Terride, & de Seriniac. Traduit du Latin, [Genève], [Pierre de Saint-André?], 1576, p. 23.

⁴³² *Ibid.*, p. 20-21. Voir également Anonyme, *Le tocsain, contre les massacreurs et auteurs de confusion en France. Par lequel, la source & origine de tous les maux, qui de long temps travaillent la France, est découverte : Afin d'inciter & esmouvoir tous les Princes fidelles, de s'employer pour le retrenchement d'icelle. Adressé à tous les Princes Chrestiens*, Reims, De l'imprimerie de Jean Martin, 1577 ; H. Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen „Republikanismus“? », art. cit., p. 110.

⁴³³ P. Fabre [Lambert Daneau], *Traité duquel on peut apprendre, op. cit.*, p. 17.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 86-87.

⁴³⁵ O. de La Noue?, *Resolution claire et facile, op. cit.*, p. 44.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁴³⁷ *Ibid.* Sur cette légitimation par l'histoire, en l'absence d'un théoricien du droit confédéral suisse, cf. T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 128 *sqq.*

gent en l'autre », les hommes ne peuvent intercéder. Cette première preuve qualifie les Suisses en tant que bons chrétiens, récipiendaires d'une liberté consécutive à « l'insolence, cruauté & avarice des gouverneurs à eux envoyez »⁴³⁸. S'ils sont libres, c'est pour l'inconséquence de leurs anciens maîtres devenus impies, qui poussèrent des paysans à faire

ligues & associations ensemble, mesmement contre les Ducs d'Austriche, qui les infestoient & molestoient grandement, dresserent & establirent ceste Democratie en laquelle ils vivent maintenant en toute aise & fœlicité, partie & divisee en cantons, ainsi qu'on peut voir en Josias Simler livre de la Republique des Suisses⁴³⁹.

À cette preuve de révolte légitime, la *Resolution* ajoute que la réalité réfute la filiation amorcée par les catholiques radicaux espérant apeurer la noblesse en rapprochant les prises d'armes des huguenots des insurgés de Suisse. Ces derniers connaîtraient une noblesse vertueuse, particulièrement dans les cantons passés à la Réforme :

ilz sçauroyent que longtemps auparavant que Zvingle & Oecolampade preschassent, le changement avoit esté fait en Suisse, & qu'il ne fut pratiqué ne par Zurich ne par Berne, qui estoyent villes Imperiales, & qu'ilz n'avoient rien a demesler avecques la maison d'Austriche, sinon de voisin à voisin : ne mesmement par les autres cantons qui font aujourd'huy profession de la Religion mais bien par les Cantons, Undrenal, Appenzel, Scevith, & autres qui sont aujourd'huy Papistes, & qui ont du tout desconfit la Noblesse : combien que es Cantons de l'Evangile il se trouve encore des races Nobles comme celle d'Isbar, de Herlac, Vuatevile & autres bien cogneues en ce Royaume⁴⁴⁰.

Poussée à la rébellion, la « nation de Suisses » s'éloigne des préjugés à propos de sa corruption. Le poète Christofle de Beaujeu affirme y avoir rencontré « force Gentils-hommes, gens d'honneur & de qualité, & qui ont la plus part le gouvernement de la Chose publique entre les mains »⁴⁴¹. Vertueux car obéissants à la loi divine, Suisses et Genevois policeraient leur chose publique avec prudence et modération. Dans sa propre réponse à Pierre Charpentier,

⁴³⁸ C. Duret, *Discours de la vérité des causes et effects des decadences*, op. cit., p. 76. Sur l'insolence de la noblesse valant un traitement de Suisses, cf. L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 56^{vo}. François de L'Alouëte, *Traité des nobles et des vertus dont ils sont formés : leur charge, vocation, rang et degré : des Marques, genealogies & diverses especes d'iceus : De l'origine des Fiefs & des Armoiries*, Paris, Robert le Manier, 1577, fol. 39^{vo}. À propos de l'effacement progressif des maisons nobles en Suisse, P. Blickle, « Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland », art. cit., p. 68.

⁴³⁹ C. Duret, *Discours de la vérité des causes et effects des decadences*, op. cit., p. 76. Ce passage reprend ostensiblement un paragraphe présent chez L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 56^{vo}.

⁴⁴⁰ O. de La Noue?, *Resolution claire et facile*, op. cit., p. 54. T. Maissen, « Als die armen Bergbauern vorbildlich wurden », art. cit., p. 102. Voir une représentation d'un gentilhomme suisse dans annexes fig. 24.

⁴⁴¹ *Livre de la Suisse*, dans Christofle de Beaujeu, *Les amours de Christofle de Beau-jeu, baron dudit Beau-jeu et seigneur de Jeaulges. Ensemble le Premier livre de la Suisse, composé par le mesme Authheur. Dedié à Monsieur le President Brisson*, Paris, Didier Millot, 1589, p. 271 ; *Le gentilhomme suisse*, dans François Desprez, *Recueil de la diversité des habits, qui sont de présent en usage, tant es pays d'Europe, Asie, Affrique & Isles sauvages, Le tout fait après le naturel*, Paris, Richard Breton, 1567, [p. 54] ; D. Montariol, « « Nous voulons être libres comme nos pères l'étaient » », art. cit., p. 61.

François Portus appelle à cesser de déconsidérer ces républiques faussement appréhendées comme « minière à sedition & boutique de toutes meschancetez »⁴⁴².

Sans jamais revendiquer l'exportation des coutumes de la seigneurie de Genève, Portus souligne que cette république populaire vit dans la crainte de Dieu et qu'elle donne toutes les preuves morales d'une société chrétienne hiérarchisée entre décideurs et administrés. Pour François Bonivard, le rétablissement de la police de Genève est même la manifestation du soutien de « la Providence de Dieu, qui havoit esleu Geneve pour son habitation & vraye Eglise, de luy & des siens, & pour ce vouloir la purger de toute ordure »⁴⁴³. Les insinuations des catholiques sur le traitement de la noblesse par les huguenots favorise un questionnement sur les véritables marqueurs moraux des titulaires d'un office séculier.

Des véritables vertus de noblesse

Pour corriger la mauvaise réputation que leur font plusieurs cosmographes, les Genevois font rédiger des chroniques officielles⁴⁴⁴. Elles visent non seulement à lever le flou juridique qui entoure l'indépendance de la république, mais aussi à décrire un régime établi en conformité avec la volonté divine et les canons humanistes⁴⁴⁵. Ancien prieur du couvent Saint-Victor, François Bonivard a composé ces chroniques, alors que d'autres de ses textes inscrivent la révolte des Genevois dans la légalité. Bon connaisseur de l'historiographie suisse en pleine expansion⁴⁴⁶, il se confronte à la nature des trois régimes et détaille les vertus de leurs administrateurs, dont il estime que leur noblesse se mesure non aux origines, mais à l'exemplarité de leur conduite.

⁴⁴² François Portus, *Response de François Portus Candiot, aux lettres diffamatoires de Pierre Carpentier Advocat, Pour l'innocence des fideles serviteurs de Dieu, & obeissans sujets du Roy : massacrez le 24. jour d'Aoust 1572 : appelez factieux par ce plaidereau. Traduite nouvellement de Latin en François*, [Genève], [Jean Berjon], 1574, p. 39.

⁴⁴³ F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 45. ; F. Portus, *Response de François Portus Candiot*, op. cit., p. 56-59 ; A. Dufour, « Le mythe de Genève au temps de Calvin », art. cit., p. 80.

⁴⁴⁴ Sebastian Münster, *La cosmographie universelle : contenant la situation de toutes les parties du monde, avec leurs proprietes et appartenances*, Bâle, Henry Pierre [Heinrich Petri], 1552. Sebastian Münster et François de Belleforest, *La cosmographie universelle de tout le monde [...] Auteur en partie Munster, mais beaucoup plus augmentée, ornée et enrichie, par François de Belleforest, Comingeois, tant de ses recherches, comme de l'aide de plusieurs memoires envoyez de diverses Villes de France, par hommes amateurs de l'histoire et de leur patrie*, vol. 1, Paris, Michel Sonnius, 1575. Voir sa carte de la France dans annexes fig. 19.

⁴⁴⁵ R. Oresko, « The Question of the Sovereignty of Geneva », art. cit., p. 91-92.

⁴⁴⁶ T. Maissen, « Ein « helvetisch Alpenvolck » », art. cit., p. 72 sqq. Sur Bonivard, Henri Bordier, « François de Bonivard, chroniqueur genevois du seizième siècle », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1846, vol. 7, n° 1, p. 385-405 ; Jean-Jacques Chaponnière, « Notice sur François Bonivard, prieur de Saint-Victor, et sur ses écrits », *Mémoires et documents publiés par la société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1846, vol. 4, n° 3. Sur l'étude des archétypes et des « clichés antiques » qui se formulent par le biais de la diplomatie ou « d'une historiographie [pré]nationale en plein essor », cf. G. Cazals, « Genève et les cantons suisses vus de France », art. cit., p. 72.

Probablement écrites entre 1560 et 1570 et longtemps restées manuscrites, les œuvres du noble savoyard, partisan de l'alliance de la cité avec les Suisses, soulignent le bien-fondé de l'émancipation par rapport à l'évêque et au duc de Savoie. Ses *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Geneve* décrivent les deux princes en tant que tyrans oppresseurs de la « primeraine liberté » de la ville, de privilèges d'une seigneurie qu'ils devaient pourtant garantir⁴⁴⁷. Pour Bonivard, le prince-évêque, tenu de « garder leur liberté » aux bourgeois, s'essaya au contraire à usurper le régime, à déséquilibrer le pouvoir pour se l'arroger. Cette collaboration, l'auteur la caractérise par la définition du terme de « Prince, aussi bien temporel que spirituel, non pas encores en principauté que Grecs appellent despotiques & seigneuriale, quest quant ne gouverne selon la loy, mais faict la loy luy mesme sans contredicte : car il estoit bridé par des conseillers non pas eslus par luy, mais par le peuple »⁴⁴⁸. Nonobstant la nécessité de modérer son pouvoir, l'évêque s'allia au duc de Savoie pour soutenir des prétentions infondées sur la ville.

Tous deux auraient cédé aux suggestions de conseillers envisageant d'opprimer les bourgeois. Bonivard désigne Claude de Seyssel, un « savant personnage en ordre polytique », mais aussi « grand extimateur des Monarchies, & mespriseur des Communautéz voire leur ennemy »⁴⁴⁹. Seyssel aurait persuadé les princes d'assujettir Genève et d'y faire prévaloir un autre régime par la réduction d'une administration traditionnelle et coutumière à la tutelle absolue du duc, lui laissant croire

qu'il havoit deux villes franches au mylieu de son pays, que seroient cause de sa ruyne, sil ne sen prenoit pas garde, questoient Geneve & Losane, car sil les laissoit longtemps sans les assubjectir, les autres villes ses subjectes, alleschees par la douceur de liberté, se soustrairoient de son obeissance, & feroient comme elles a lexemple des Souisses leurs voysins, & que a luy se offroient toutes commoditez de ce faire, lesquelles nous mectrons en avant cy apres⁴⁵⁰.

Pour avoir donné foi aux mensonges et tenté d'opprimer l'ancienne police de la ville, l'évêque et le duc sont punis par la Providence, guide des *Eidguenots* que Bonivard soutient contre les *Mammelus*. C'est bien par l'entremise du Créateur que le passage de la « souveraineté des choses [entre] les mains du Conseil de Geneve » s'opéra, « par la grace de Dieu, sans que le Magistrat ni le peuple sen meslissent »⁴⁵¹. Bonivard fait des autorités et du peuple les

⁴⁴⁷ F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 41.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 15 ; S. Münster, *La cosmographie universelle*, op. cit., p. 102. S. Münster et F. de Belleforest, *La cosmographie universelle de tout le monde*, op. cit., vol. 1, p. 397.

⁴⁵¹ F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 31.

instruments de la Providence plutôt que de leur propre raison. En outre, il s'emploie à décrire leur sagesse et tendance à ne gouverner que selon les lois divines.

Pour ce faire, Bonivard s'en prend aux libertins genevois. Perçus comme ochlocrates ne suivant que leurs fantaisies, ils menacent les vrais évangéliques qui, après avoir reçu la liberté politique, régénèrent leurs âmes et illuminent leur conduite séculière par une discipline restaurée. Au contraire, les libertins sont accusés de n'avoir visé que leur propre intérêt, au risque de la « corruption de toute la police »⁴⁵². Après avoir échappé à la tyrannie de l'évêque et du duc, les partisans de la liberté sont concurrencés par d'anciens alliés qui attirent Genève « en vice contraire & pire, quest anarchie, ou ha autant de tyrans quil y ha de testes, dou est engendré le regne de confusion ; chacun vouloit faire de la chose publique son plaisir ou profit particulier »⁴⁵³.

Remettre la cité en liberté ne revient pas à y laisser gouverner les moins sages, tant s'en faut. Bonivard loue les Genevois pour avoir repoussé le vice de la tyrannie et de l'ochlocratie, notamment par un système d'élections où les gouverneurs sont désignés « en tel ordre & nombre que faisoient les leurs les Combourgeois, excepté que lon ne vouloit point de Superintendant seul, comme eux qui hont chascune ville son Advoyer ou Burguemaistre, par craincte de tyrannie, ains tousjours quatre Syndiques comme paravant »⁴⁵⁴. Ces précautions pèsent néanmoins peu en comparaison du véritable moyen par lequel maintenir la police à flot. Outre la soumission aux quatre syndics et Petit Conseil, c'est la sagesse de ces derniers, rendue possible par leur crainte de Dieu et observation de la discipline ecclésiastique, qui offre son salut à la république. Le respect de la vraie religion éloigne la dégénérescence de la seigneurie, car les « gens de bien » à la tête de la cité puisent leur justice dans les commandements divins :

Considerants doncques toutes les choses dessusdictes, que sauriés vous alleguer pourquoy Geneve ne se doive maintenant appeller la vraye Eglise de Dieu, que ha receu & gardé de tout son pouvoir ce que Dieu ha annoncé premierement par ses Prophetes & apres par son Fils & Apostres d'icelluy⁴⁵⁵?

La vertu des conseillers et syndics élus par les bourgeois se mesure à leur piété exemplaire, marqueur de leur mérite. Le récit de l'établissement de la nouvelle police s'arrime

⁴⁵² *Ibid.*, p. 127 ; D. Crouzet, « Le devoir d'obéissance à Dieu », art. cit., p. 19-20.

⁴⁵³ F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 39.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 22. Sur la cooptation perçue comme moyen de nuancer les écarts de la multitude, voir l'ajout de Jean Calvin à la dernière édition de l'*Institution de la religion chrétienne*. Comme le souligne Yves Krumenacker, sa description « est plus proche de ce qu'il a appelé l'aristocratie, le gouvernement des principaux, que de la démocratie ». Y. Krumenacker, « La démocratie chez Calvin et ses héritiers », art. cit.

⁴⁵⁵ F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 158

à une réflexion sur le sens véritable d'une noblesse présente au sein de chaque régime, dont celui de Genève :

ceux que lon appelle maintenant Ducs, Contes, Marquis, Barons, &c., nestoient pas anciennement dignitez hereditaires, comme elles sont au temps present, jexcepte la Royale, ains seulement offices muables à la volenté du Roy, ou l'Estat estoit monarchique ; ou l'Estat estoit aristocratique ou democratique, [muables à la volonté] des Gouverneurs esleus par le peuple [...] Geneve havoit un tel office mettable & remuable par l'Evesque⁴⁵⁶.

Les trois gouvernements sont placés sur un pied d'égalité, jamais le peuple n'y dirige directement : il y aurait toujours des hommes choisis « pour consulter & donner ordre aux affaires publiques »⁴⁵⁷, qui regardent prioritairement vers les lois divines et fondamentales. L'État monarchique ne diffère par conséquent que par l'unité du règne, car la vertu des régents des deux autres régimes est similaire :

En d'aucun lieux y havoit certain petit nombre de gentz vertueux & sages qui pour ce sappelloient gentz destouffe qui estoient pour ce esleuz en gouvernement, qui estoient appelez par les Grecz aristocrates & leur estat aristocratie, cest a dire puissance de gentz de bien. Les autres ne visioient au lignage ni famille, ains eslisoient gentz de quel bas estat ou condition quilz feussent pourveu quilz feussent sages, prudentz, & gentz de bien & sappelloient democratés, & leur estat democratique, cest a dire puissance populaire. De la perfection & corruption de chascun diceux jhay faict un advis & devis a part auquel je remetz le liseur⁴⁵⁸.

Leur origine commune doit inciter les nobles à ne pas développer d'orgueil, puisque l'absence de modestie suscite leur punition. Bonivard affirme ne pas vouloir combattre la noblesse, absolument nécessaire. Lui-même « sorti de mayson anciennement reputée noble », il admoneste les supérieurs à l'humilité afin de faire sortir de leur « teste ce que ces flatteurz leur y hont fourré de leur origine »⁴⁵⁹. Les seigneurs sont par conséquent sortis de leur condition pour servir Dieu et leur société en considération du « bien publique »⁴⁶⁰. Entre un monarque, les gens d'étoffe de l'aristocratie et les gens de bien de la démocratie, la grandeur se mesure à la « vertu en hautesse »⁴⁶¹, à la capacité de faire fi de l'intérêt particulier :

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 3. Sur la vertu comme principale qualité politique chez des administrateurs dévoués au bien commun, aspect central de l'apologétique suisse apparu dès le conflit avec l'Empire en 1499, cf. A. Holenstein, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft », art. cit., p. 122 sq. ; Guy Paul Marchal, « Die Antwort der Bauern : Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters » dans *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1987, p. 757-790.

⁴⁵⁷ F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 174.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 228. A. Jouanna, *Le devoir de révolte*, op. cit. ; N. Le Roux, « Honneur et fidélité. Les dilemmes de l'obéissance nobiliaire au temps des troubles de Religion », art. cit.

noblesse naturelle quest la vraye noblesse ne provient pas doffice, mais de vertu, laquelle ne se donne pas par les princes terriens, mais par le celeste roy des royz & se peuvent droicturierement les vertueux appeler nobles ; aux autres doit souffire le tiltre de anobli, sinon à ceux qui seront aussy vertueux. Mais maintenant les abuz sont telz au monde que tout se prent a rebours⁴⁶².

L'obéissance à Dieu dicte sa conduite au chef et le surélève par rapport au reste de la société chrétienne. Cette domination est vitale en raison de la corruption consécutive à la chute, du péché originel :

Touz homes du droict de nature sont esgaux, mais pour ce que par le vice que nous avons herité de nostre premier pere, nous ne pouvons vivre en compagnie humaine en esgallité, ains faut que les uns soient par dessus, les autres par dessoutz, y faut tousjours que le dessus fouille, & le dessoutz soit foulé. Les superieurz hont faittes les loix, & ha faillu aux inferieurz les garder⁴⁶³.

Cette position supérieure est louée, à condition que le magistrat entretienne le bien commun, la chose publique et ses lois⁴⁶⁴. Bonivard le précise dans les *Advis et devis des III estatz politique, ascavoir monarchique, aristocratique & democratique & de leurs corruptions*. L'auteur refuse de privilégier un gouvernement sur un autre. Les hommes n'auraient qu'à souhaiter persévérer dans le type d'administration connu dès leur naissance, à se conduire de la moins mauvaise des manières, eu égard à leur nature dévoyée. En outre, une monarchie ne reflète l'unité « simple quest Dieu » qu'en apparence. Elle-même reste souillée par le péché :

Et pourtant [c']est folie penser parangonner ce que l'homme tient la semblance de Dieu a sa simple essence & vouloir affermer que un seul haie telle puissance sus les autres homes que Dieu ha sil estoit imuable come Dieu je y consentirois, mais qui ne lest rayson & experience le nous monstre⁴⁶⁵.

Les hommes ne doivent déifier les rois : simples mortels, leur noblesse est fonction de la vertu à conduire leur société selon la loi évangélique. Bonivard reproche à Claude de Seyssel, auteur de miroirs princiers, d'avoir trop glorifié des monarques incapables de colliger toutes les vertus célestes⁴⁶⁶. Il s'agit certes de manifester le respect pour les princes, mais de les

⁴⁶² F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 237.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 275-276.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁶⁶ Claude de Seyssel, *La grand monarchie de France, composee par messire Claude de Seyssel lors evesque de Marseille et depuis Archevesque de Thurin, adressant au Roy treschrestien, Francoys premier de ce nom*, Paris, Denis Janot, 1541 ; Voir également Giovanni Pietro da Cermenate, *Discours de la droite administration des royaumes et républiques, extraict de la rapsodie du S. I. P. Cermenat Millanois*, traduit par Guillaume Guérault, Lyon, Loys et Charles Pesnot, 1561 ; Guillaume de La Perrière, *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les Républiques, qui sont, et ont esté par cy devant : Œuvre non moins utile que necessaire à Monarches, Rois, Princes, Seigneurs, Magistrats, et autres qui ont charge du gouvernement ou administration d'icelles*, Paris, Vincent Normont et Jeanne Bruneau, 1567. Pierre de Saint-Julien, *Meslanges historiques, et recueils de diverses matieres pour la pluspart Paradoxalles, & neantmoins vrayes*, Lyon, Benoist Rigaud, 1588. [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets*, op. cit., p. 60. Si les rois n'étaient pas nés hommes,

admonester simultanément à l'obéissance à la religion véritable, sans quoi la base du régime serait pourrie :

Donnez a meilleur menuisier du monde du boys pourri, duquel vous voulez quil vous face un lict, un buffet, une table ou semblable [...] il vous dira : si vous voulez que vous face bel ouvrage, donnez moy bone matiere. Autant & plus difficile est de former une chose publique, soit en monarchie soit aristocratie soit en democratie ; car y faut que louvrant instrument & la matiere souffrante destre ouvrée soient touz dhomes, qui sont touz enfantz de Adam, par lheritage de leur pere, touz corrompus, touz pourris ; que bel ouvrage en scauriez vous faire. [...] Chascun veut bien entendre rayson, mais nul la veut faire. Si tu as puissance de drece une chose publique, fay le en monarchie, tantost tyrannie la suivra, si en aristocratie, le sembable fera olygarchie ; si en democratie, anarchie. Ce monde est faict a dos d'asne, tout panche dun costé ou dautre, rien ne peut demourer au mylieu & ni faut cercher le bien, mais tant seulement le moindre mal⁴⁶⁷.

La matière d'un bon gouvernement exercé par les hommes consiste à suivre les commandements pour ne pas corrompre l'État en y laissant les fantaisies propres avoir libre cours. Aucun régime n'est donc excellent, tous sont plus prosaïquement utiles à condition que les lois soient étalonnées aux exigences du Créateur, « facteur des Hommes »⁴⁶⁸. En dominant en âme et conscience, en communiquant avec le Saint-Esprit dont ils décèlent des portions de la volonté par le biais des Écritures, les dirigeants des régimes terrestres conservent l'équilibre et s'accrochent au fil ténu qui les relie à Dieu. Dans chaque nation, peu importe qu'ils soient seuls ou quelques-uns, les magistrats exercent une justice sanctifiée par la Parole :

Dieu nous a formé a son image & semblance, premierement nous donnant ame raysonnable de art capable, par laquelle puissions gouverner toutes choses terrestres que sont de fortune [...] referissant tout au donateur desdictz fortune & art quest den user selon que Dieu ha commandé. [...] Moyse a tout ce compris en x petites sentences que Dieu luy escrivit en ii tables que sont encores encloz en deux que sont de aymer Dieu plus que soy mesme, & son prochain come soy mesme desquelles ii maximes ou lieux communs dependent toutes loix & propheties, par lesquelles les homes sont entretenuz en ce que nature les ha procreez quest destre animaux de compaignie, vivantz en amitié, concorde au gouvernement, & jouyssance des biens de fortune par le bon Dieu a nous donnez, combien que [le] peché nous tenons hereditaire [...] le bon Dieu nous ha esté en ce benin pere quil nous ha laissez [...] loix humaines & citoiennes que latins appellent jus gentium & civile que procedent toutes deux de divine sapience⁴⁶⁹.

Bonivard a contribué à congédier le débat sur l'excellence des gouvernements en le liant à sa justification de l'émancipation de Genève et en mobilisant des auteurs germaniques, peu considérés par des écrivains français prompts à déformer l'image des Suisses. Cet humaniste précède ainsi de quelques années la traduction d'un traité du Zurichois Josias Simler, dont les

leurs décisions seraient toujours justes. Or, comme ce n'est pas le cas, ils sont tenus d'obtempérer aux lois qu'ils édictent eux-mêmes.

⁴⁶⁷ F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 323-324.

⁴⁶⁸ Anonyme, *Oraison au senat de Paris*, op. cit., p. 8.

⁴⁶⁹ F. Bonivard, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, op. cit., p. 379-380.

butts sont comparables. Le pasteur entreprend d'y légitimer l'État des Suisses au sein du monde chrétien, de même que les vertus de ceux qui dirigent des républiques aristocratiques et démocratiques sous la loi de Dieu.

Balayer les préjugés, ne rien innover : trois polices immuables

En juillet 1576, quelques jours après la mort de son auteur, un traité en latin paraît à Zurich : *De Republica helvetiorum libri duo*⁴⁷⁰. En août 1576, à Paris, Jacques du Puys reçoit le privilège de publier une œuvre au succès immédiat, les *Six livres de la République* du juriste angevin Jean Bodin⁴⁷¹. En 1577, une édition pirate est imprimée par Claude Juge à Genève, avec des modifications apportées par le pasteur Simon Goulart, qui amende la partie du texte où Bodin « parle de l'estat des Republiques de Berne et Geneve »⁴⁷². Goulart, même si l'historiographie diverge, travaille probablement en parallèle à la traduction du *De Republica helvetiorum libri duo*, lui-même republié en allemand dès 1576. La première édition française paraît en 1577, alors qu'une version de 1578 indique le parisien Jacques du Puys comme éditeur, sans savoir si l'attribution est fictive⁴⁷³.

La chronologie et l'identité des auteurs, traducteurs et promoteurs de ces œuvres sont remarquables. Elles attestent du contexte particulier et des querelles théoriques dans lesquels s'inscrivent ces stratégies éditoriales. Josias Simler, auteur du *Regiment Gemeiner loblicher Eydggnoschafft*, est un pasteur, gendre de Heinrich Bullinger et correspondant de Théodore de Bèze⁴⁷⁴. C'est même ce dernier qui recommande une adaptation rapide du livre, qui sert à contrer les allégations de Jean Bodin. La pluralité des gouvernements des cantons est en effet critiquée par le penseur de la souveraineté unique. Il indique par exemple que les cantons aristocratiques sont « moins subjects aux emotions: & au contraire les Seigneurs des trois Ligues grises, qui sont les plus populaires, sont plus subjects aux seditions [...] Car le vray

⁴⁷⁰ Josias Simler, *De Republica helvetiorum libri duo*, auctore Josia Simlero Tigurino, Tiguri, excudebat Christoph Froschouerus, 1576.

⁴⁷¹ Jean Bodin, *Les Six livres de la République de J. Bodin Angevin. À Monseigneur du Faur, Seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son Conseil privé*, À Paris, Chez Jacques du Puys, Libraire Juré, à la Samaritaine, 1576. Avec privilege du Roy.

⁴⁷² Cité par Sabine Lardon, « Les Six Livres de la République de Jean Bodin (1576). La première citation des Serments de Strasbourg », *Corpus Eve*, 2019. Jean Bodin, *Les Six livres de la République de J. Bodin Angevin. À Monseigneur du Faur, Seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son privé Conseil*, s.l. [Genève], s.n. [Claude Juge], 1577.

⁴⁷³ Josias Simler, *La République des Suisses*, trad. par Innocent Gentillet? ou par Simon Goulart?, Anvers [Genève?], Jacques Henrycx, 1579. L'édition parisienne comporte les gravures de chacune des treize villes et communauté formant l'alliance, reprises des *Decem et Tria Loca Confoederatorum Helvetiae* de Georg Braun et Frans Hogenberg (1572), Josias Simler, *La République des Suisses*, Paris, Jacques du Puys, 1578. Les deux graveurs se sont eux-mêmes inspirés d'images présentes dans la cosmographie de Münster et les chroniques de Stumpf afin d'établir leur *atlas Civitates orbis terrarum*.

⁴⁷⁴ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 277.

naturel d'un peuple, c'est d'avoir pleine liberté sans frein ny mors quelconque [...] »⁴⁷⁵. Or, un État aurait une meilleure administration en ôtant toute source de rébellion, opérée par la réduction de la souveraineté entre les mains du seul monarque, Bodin déniait aux Suisses de constituer un État.

C'est donc aussi pour le réfuter que le pasteur Simon Goulart, ou Innocent Gentillet pour d'autres, réalise cette traduction⁴⁷⁶. Réfugié à Genève, sa version du texte de Simler participe des objectifs des Genevois et des réformés de France : inscrire la révolte des Suisses dans la naturalité, sans manifester ostensiblement la volonté d'exporter cet exemple, tout en prouvant que les Confédérés se gouvernent droitement et sagement. Ce faisant, ils font pièce aux calomnies colportées au moins depuis l'implantation de la Réforme en France et l'incorporent au combat pamphlétaire huguenot. Le *droit des Magistrats sur leurs Sujets* de Théodore de Bèze fait de la Suisse un cas emblématique de la légitimité d'un officier subalterne à s'employer pour la conservation des lois, même en allant

jusques aux armes, seulement pour conserver les leurs contre une manifeste Tyrannie, & non pour faire sedition, mais pour l'empescher : Comme aussi il est notoire que du temps de nos ayeux la Tyrannie de ceux qui dominoient sur les Suïsses a fait ouverture à leurs Magistrats municipaux à la liberté, de laquelle ils jouissent aujourd'hui⁴⁷⁷.

Dans le contexte des années 1574 à 1576, le traité historico-constitutionnel de Simler peut offrir une source d'inspiration indirecte, voilée et ambiguë aux révoltés de France, moins dans le sens du manuel du cantonnement du royaume décrié par le ligueur Louis Dorléans que des *arrêts de Daniel*, emblématiques d'une « pensée huguenote plus populaire »⁴⁷⁸. Cela n'exclut pas la principale ambition du livre, bien identifiée par son traducteur et soulignée par l'auteur.

Dans son épître aux Conseils de la ville de Saint-Gall, Simler conteste les descriptions faites des Suisses et de leur gouvernement, placés dans le registre des administrations corrompues : « plusieurs tiennent comme pour assuré, que nos ancestres, apres avoir saccagé ou chassé la noblesse, ont dressé un estat où chacun est maistre : & que si c'est quelque Republique, toutesfois les gentilshommes en sont forclos, & qu'il n'y a difference entre le noble

⁴⁷⁵ Jean Bodin, *Les Six livres de la Republique* de J. Bodin Angevin, Lyon, Jacques du Puys, libraire juré en l'université de Paris, 1580, p. 236. Voir aussi l'article très stimulant de T. Maissen, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht », art. cit. ; G. Cazals, « Genève et les cantons suisses vus de France », art. cit., p. 75 ; P. Blickle, « Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland », art. cit., p. 68.

⁴⁷⁶ L'historiographie varie quant à l'attribution de la paternité de cette traduction. Si Lester Jones l'attribue au pasteur Simon Goulart en 1917, Paul Chavy faisait d'Innocent Gentillet le traducteur en 1914. Dans les deux cas, l'intention et le profil rapprochent les deux potentiels traducteurs. Paul Chavy, *Traducteurs d'autrefois. Moyen-Âge et Renaissance*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine reprints ; Lester Chester Jones, *Simon Goulart, 1543-1628. Étude biographique et bibliographique*, Genève, Paris, Georg, Champion, 1917, p. 565.

⁴⁷⁷ [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets*, op. cit., p. 28.

⁴⁷⁸ M. Yardeni, « La pensée politique et sociale de Michel Hurault », art. cit., p. 387.

& le roturier »⁴⁷⁹. Contre ces « malveillances & calomnies »⁴⁸⁰, le Zurichois s'inscrit en faux : le texte doit évacuer les préjugés et placer la république des Suisses dans l'organisation sainte du monde et des nations séculières. Aux étrangers « s'enquerans du naturel & façons de faire des Suisses, de leur estat & gouvernement public », il souligne qu'ils ne sont ni « barbares », ni « ennemis de la noblesse & de legitime gouvernement »⁴⁸¹.

À cette fin, les deux pans du traité s'articulent autour de la démonstration qu'il s'en faut de beaucoup « que tous ceux [des gentilshommes] de Suisse en ayant esté chassez, qu'au contraire encor aujourd'huy il y en a en plusieurs villes de Suisse, qui ont compagnie à part, & de fort beaux privileges », mais aussi qu'il est inexact de croire que les premiers Confédérés se soient « mis en ceste liberté contre droit & raison »⁴⁸². Des « hommes de marque » s'y soulevèrent, conformément à la volonté de Dieu et contre des tyrans qui opprimèrent des lois fondamentales⁴⁸³. La première partie inscrit par conséquent le combat contre les nobles d'Autriche dans une vision providentialiste de l'histoire. C'est sous Dieu que se place Simler, mobilisant la dialectique des deux justices. D'une part, le « souverain Seigneur & gouverneur » du monde a veillé à ce que « les hommes s'assemblent & conjoignent par le lien des loix en republicues & communautéz ». L'origine sacrée des gouvernements et l'importance de la piété sont donc martelées dès les premières lignes du traité :

Car ce n'est point à la volée que le genre humain est convoiteux de vivre en compagnie, & que les hommes cherchent de s'unir ensemble : ains celà procede de Dieu autheur & guide de nature. Aussi apres que le monde fut multiplié, Dieu luy mesmes choisit a soy un peuple peculier, la société duquel il reigla par des loix & affermit par certaines ceremonies saintes & par la Religion, qui est le principal lien d'une Republique⁴⁸⁴.

D'autre part, l'institution divine des gouverneurs suit ce constat, car Dieu a « suscité par tout le monde sages & excellens personnages, pour assembler en un corps les hommes escartez comme bestes brutes, leur enseigner la Religion, & gouverner leur assemblée par domination & par loix ». Alors que les uns sont « nez pour commander », qu'ils maintiennent les républiques en l'état, d'autres « ont appliqué leur esprit à chercher les moyens [de] bien dresser

⁴⁷⁹ Épître, dans J. Simler, *La republique des Suisses*, op. cit., fol. ¶ 3^{ro}.

⁴⁸⁰ Épître, dans *Ibid.*, fol. ¶ 2^{vo}.

⁴⁸¹ Épître, dans *Ibid.*, fol. ¶ 5^{ro}. D. Montariol, « « Nous voulons être libres comme nos pères l'étaient » », art. cit., p. 59 ; G. Cazals, « Genève et les cantons suisses vus de France », art. cit., p. 73 ; T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 126 ; T. Maissen, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz », art. cit., p. 15 ; Andreas Suter, « Démocratie », *DHS*.

⁴⁸² Épître, dans J. Simler, *La republique des Suisses*, op. cit., fol. ¶ 3^{ro} ; H. Schilling, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus » ? », art. cit., p. 141.

⁴⁸³ Épître, dans *Ibid.*, fol. ¶ 4^{ro} ; [Théodore de Bèze], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets*, op. cit., p. 16.

⁴⁸⁴ Épître, dans *Ibid.*, fol. ¶ 2^{ro}.

& sagement gouverner les Republiques »⁴⁸⁵. Dans le cas de la Suisse, république composée de plusieurs membres, l'administration paternaliste des « bons magistrats » est mise en avant et le commun populaire ne contrôle pas absolument des officiers craignant Dieu.

En introduction de la seconde partie, Simler distingue « Trois sortes de republique ». Il avance que la « Forme de la republique des Suisses » ne s'inscrit dans aucune des ces trois espèces pures, puisqu'elle est « meslee du gouvernement Seigneurial & Populaire »⁴⁸⁶. Cette hybridité entre cantons aristocratiques et démocratiques ne fait toutefois pas de cette république un État vicié : ce sont « les meilleurs & plus prudens de chaque Canton » qui y décident et parviennent à convaincre le peuple, sans suivre ses opinions⁴⁸⁷. Un consentement est obtenu, symbole de la bonne collaboration de la *major* et de la *sanior pars* :

Ils sont comme premiers conseillers, & font une conference d'opinions sur les affaires d'estat : puis le peuple y donne son consentement par les assemblees qui se font es villes & villages. Or ceux qui ne sont pas du tout stupides & meschans, peuvent conoistre & approuver ce qui aura esté delibéré es journées pour le bien public, moyennant qu'on leur face bien entendre les choses⁴⁸⁸.

Lorsque Simler affirme que la volonté des magistrats doit être libre, c'est en tant que la juridiction des « plus sages & gens de bien » dépend des commandements de Dieu, jamais de la volonté populaire. Le pasteur s'inscrit dans un répertoire proche de celui des *Six Livres des Politiques* de François de Rosières, en 1574 : « D'avantage [le magistrat] doit estre du mesme pais, auquel il commande, pour mieux entretenir les bonnes & louables coustumes, supporter les Citoyens, & ne rien innover »⁴⁸⁹. L'archidiacre de Toul évoquait la Suisse comme « Timocratie », dernière des « especes de Republique droite [...] paisible, & tolerable, signamment quand elle est appuyée sur quelque grand Seigneur, ou qu'elle a recours à un souverain »⁴⁹⁰. S'il jugeait ces régimes tolérables, c'est parce que des dirigeants y sont sortis de leur condition pour dominer les opinions, qu'ils ont « la puissance de juger, & administrer la

⁴⁸⁵ Sur l'absence de grand théoricien des droits et libertés des villes de Suisse, à la manière de Machiavel pour les cités italiennes, H.G. Koenigsberger, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht », art. cit., p. 292 ; T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 128.

⁴⁸⁶ J. Simler, *La Republique des Suisses*, op. cit., p. 157. Sur cet idéal de constitution mixte chez Simler T. Maissen, « Inventing the Sovereign Republic », art. cit., p. 127 ; G. Cazals, « Genève et les cantons suisses vus de France », art. cit., p. 82-83.

⁴⁸⁷ J. Simler, *La Republique des Suisses*, op. cit., p. 158. Louis le Roy souligne qu'en Suiss, les Conseils tempèrent ces vices de leur peuple, L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, op. cit., fol. 106^{vo} ; G.F. Lottini, *Advis civils*, op. cit., fol 222^{ro}, précise qu'il y existe ceux qui commandent et ceux qui obéissent.

⁴⁸⁸ J. Simler, *La Republique des Suisses*, op. cit., p. 158.

⁴⁸⁹ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, op. cit., fol. 82^{vo}. À ce titre, l'historien Wolfgang Reinhard tire trois avantages d'une politique de confessionnalisation pour un État, soit la consolidation de son identité politique, la soumission de l'Eglise aux intérêts de l'État et la transformation des sujets en un peuple homogène et discipliné. Cf. W. Reinhard, « État et Église dans l'Empire », art. cit., p. 182 ; Heinz Schilling, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen : internationale Beziehungen 1559-1660*, Paderborn, Schöningh, 2007.

⁴⁹⁰ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, op. cit., fol. 52^{ro}.

justice aux Citoyens. Et s'eslisent tels Magistrats par les Seigneurs des villes d'an en an, ou bien par suffrage de la plus part du peuple. Comme on voit encor' aujourd'hui au pays de Suisse »⁴⁹¹.

Comme le traité de Simler s'inscrit « dans un système de pensée qui ne discerne dans l'innovation qu'un mal »⁴⁹², son traducteur, probablement Simon Goulart, espère que la publication fera définitivement cesser le débat, ouvert en France au moins dès la conjuration d'Amboise. Dans les versions imprimées à Lausanne et à Genève, le « translateur » condamne François de Belleforest pour avoir repris la cosmographie de Sebastian Münster, l'agrémentant de ses critiques amalgamant le changement de religion et la révolte politique des Suisses⁴⁹³. Avec André Thevet, Belleforest aurait répandu les préjugés sur la nature d'un gouvernement dont ils ne traitèrent qu'à la marge : s'ils « louent quelquesfois les Suisses [c'est] sans parler de leur Republique : à quoy il falloit s'arrester »⁴⁹⁴.

Pire, le traducteur reproche à Thevet de faire des Suisses des nouveaux païens, « Stoiciens, puis Manichiens, & maintenant sont devenus Pelagiens », qui soumettent la religion aux décisions des gouvernements séculiers et contribuent à la division du monde chrétien. Alors même que l'on « remet en avant aujourd'hui la dispute de l'excellence des gouvernemens », la lecture du traité de Simler doit offrir une réfutation argumentée à ceux « qui ont mal écrit de l'estat des Suisses »⁴⁹⁵. Certes, l'éditeur affirme qu'on a « arrêté que la Monarchie estoit à preferer à l'Aristocratie & au gouvernement populaire »⁴⁹⁶. Or, espérer la chute de la république des Suisses revient à contester l'ordonnement du monde établi par Dieu :

pourveu qu'on ne condamne point cependant les Republiques policees selon les bonnes loix. Car si la Monarchie degenere en tyrannie, tant s'en faut qu'on la doyve excuser, ou qu'on puisse bien esperer du succes & conservation d'icelle, selon Dieu & les hommes ; qu'au contraire on y attend plus horrible esclandre qu'es Aristocratie & Democraties confuses⁴⁹⁷.

⁴⁹¹ *Ibid.*, fol. 51^{vo} sq. Dans sa *Methodus*, Jean Bodin va même jusqu'à préciser que pour exprimer leurs suffrages, ils usent « de l'ancienne *chirotonie*, le peuple se réunissant tout entier dans un même lieu pour y prendre une décision solennelle ». Cité par G. Cazals, « Genève et les cantons suisses vus de France », art. cit., p. 77. Bodin fait ici référence à l'étymologie antique et à la pratique du vote à main levée.

⁴⁹² D. Crouzet, *Dieu en ses royaumes*, op. cit., p. 344.

⁴⁹³ S. Münster et F. de Belleforest, *La cosmographie universelle*, op. cit. ; André Thevet, *La cosmographie universelle d'André Thevet cosmographe du Roy. Illustree de diverses figures des choses plus remarquables veuës par l'Auteur, & incogneuës de noz Anciens & Modernes*, vol. 2, Paris, Guillaume Chaudiere, 1575, p. 687-697. Voir particulièrement la p. 690 sq. D. Montariol, « « Nous voulons être libres comme nos pères l'étaient » », art. cit., p. 61.

⁴⁹⁴ Note du translateur aux lecteurs, dans J. Simler, *La Republique des Suisses*, op. cit., fol. ¶ 5[a]^{vo}.

⁴⁹⁵ L'attaque nominale contre Belleforest et Thevet disparaît de l'édition parisienne.

⁴⁹⁶ Note du translateur aux lecteurs, dans J. Simler, *La Republique des Suisses*, op. cit., fol. **ii^{ro}.

⁴⁹⁷ Note du translateur aux lecteurs, dans *Ibid.*, fol. **ii^{vo}. D. Montariol, « « Nous voulons être libres comme nos pères l'étaient » », art. cit., p. 62.

La république des Suisses est soumise à des lois issues de la volonté divine et des gouverneurs la font parler. Les observateurs ne peuvent par conséquent que souhaiter sa perpétuation sous ses bonnes lois, au même titre qu'une monarchie légitime et droite. Les Français sont appelés à s'employer davantage à préserver leur propre police de la corruption, plutôt que de déconsidérer les États des Suisses ou des Vénitiens, à prier Dieu pour qu'il conserve les administrations séculières en leur condition primitive, sans rien ajouter :

il faut prier Dieu qu'il conserve tous estats bien gouvernez, & face la grace à tous Monarques, Princes & Seigneurs, de bien penser à leurs charges, donnant aussi son esprit aux peuples, pour s'acquitter de leur devoir. Ce que dessus soit dit à propos de la Republique des Suisses, laquelle durera si l'union & l'équité y demeurent (comme j'estime qu'elles feront) selon que le moyen de les y entretenir a esté heureusement estably: au contraire tout gouvernement Monarchique, Aristocratique ou Populaire, ne peut faillir d'estre accablé sous le faix de sa propre grandeur, quand la division & l'iniquité y entre & dominant⁴⁹⁸.

L'« union invincible » des Suisses réside dans leur piété et leur unité de vue à se maintenir en l'état⁴⁹⁹. L'amitié entre administrés et gouverneurs conserve ces sociétés qui communiquent avec leur Créateur pour éloigner, partout, la menace d'une désagrégation en anarchie, oligarchie ou tyrannie. Celle-ci est toujours due à la subordination de la loi aux fantaisies, à la raison d'hommes sans foi.

*

Dans la France exsangue qu'Henri IV tente de reconstruire au terme de huit conflits, le recours à la théorie du gouvernement mixte n'est plus propice à établir les conditions d'une paix séculière agréable au Créateur de toutes les polices. Tout en cherchant à conserver leur existence au sein du royaume en négociant avec leur ancien coreligionnaire, dont ils regrettent les faveurs accordées aux catholiques, les huguenots se montrent alors fervents monarchistes. Certes, les circonstances encouragent cette déférence, mais cette attitude s'inscrit aussi dans les formidables élaborations conceptuelles et intellectuelles que les guerres de Religion ont rendues

⁴⁹⁸ J. Simler, *La République des Suisses*, op. cit., fol. ** iii^{fo}. Sur la synthèse, cf. A. Dufour, « Le mythe de Genève au temps de Calvin », art. cit., p. 70.

⁴⁹⁹ On le remarque dans les allégories qui sont souvent ajoutées aux rééditions successives de l'ouvrage. Si l'image du taureau helvétique a déjà été mentionnée, plusieurs éditions du XVII^e siècle sont pourvus d'un cercle représentant les armoiries des cantons afin de représenter leur union et leur égalité au sein de l'alliance, même si celle-ci n'est pas totale. Dans l'édition de 1578, publiée à Paris chez Jacques du Puys, outre des vues géographiques de chaque canton, on trouve une image des trois Suisses, « premiers auteurs de la liberté des Suisses » qui, plutôt que de prêter serment, se serrent la main en gage d'amitié. Voir annexes fig. 23 et F. de Capitani, « Republik - Bild und Inszenierung », art. cit., p. 191-206 ; Une brève analyse du frontispice chez T. Maissen, « Vers la République souveraine », art. cit., p. 9.

possibles. Les stratégies discursives des controversistes ont bel et bien favorisé l'étude des gouvernements séculiers par les réformés, et leur sacralisation assortie à la meilleure dissociation des tâches de l'Église et de l'État. Il faut se garder de voir dans cette production littéraire calviniste le fruit de la sécularisation, étant donné que les régimes temporels procèdent indubitablement des voies impénétrables de Dieu. À cet égard, la république des Suisses est tout aussi indiscutable que la monarchie de France, ces deux nations étant dominées par des individus qui puisent leur sagesse non dans la souveraineté populaire, mais dans la loi divine.

Au sortir de la crise ouverte dès la contestation de Luther, qui met les autorités de Suisse et de France au défi, la nature des régimes politiques dans l'ordonnement chrétien du monde est redéfinie et diffère de l'idéal médiéval des liens personnels entre les rois et les grands, avec la papauté comme arbitre⁵⁰⁰. Or, bien que les régimes soient naturalisés et indiscutables pour les fidèles, tenus d'obéir à Dieu et aux puissances, les bouleversements causés par la fracture confessionnelle n'en ont pas moins permis plusieurs évolutions de notions au fondement d'un État séculier pas encore sécularisé. Ce chapitre l'a souligné dans sa troisième partie, qui a dévoilé les représentations d'une noblesse dont les vertus se mesurent désormais moins au service d'un seigneur féodal que dans leurs rapports à une souveraineté certes dépersonnalisée, mais produite par la Providence. Cette dépersonnalisation rend envisageable une résistance par des individus qui se réclameraient d'une discipline chrétienne restaurée dans sa pureté, ainsi que le pose Michael Walzer dans son étude du radicalisme huguenot puis puritain⁵⁰¹. La recherche d'exemples historiques par des casuistes à la recherche d'une légitimation de leur révolte préside à l'évocation du caractère providentiel des combats des anciens Suisses, puis des calvinistes confédérés et français.

Ce radicalisme peut parfaitement transgresser les frontières confessionnelles. La deuxième partie du chapitre a montré que, excédés par la perspective d'un État séculier impartial qui autoriserait la biconfessionnalité, des catholiques contestent la royauté et reculent ensuite devant les conséquences de leurs audaces discursives. Des calomnies qu'ils proféraient à l'encontre de la minorité réformée se retournent alors contre eux, lorsque des modérés leur imputent de discuter l'ordre éternel de la nation monarchique de France en y privilégiant une démocratie populaire corrompue. Refusant de dissocier citoyenneté et confession, ces ligueurs font face à une inversion de leur propre argumentation, favorisée par l'expérience des bouleversements organisationnels suscités par l'apparition du calvinisme en France. La

⁵⁰⁰ Andrey Grunin, « Le Moyen Âge, une époque sans État ? Construire le passé au présent », *Perspectives médiévales*, 2019, 40 ; H.J. Berman, *Droit et révolution*, op. cit., p. 22.

⁵⁰¹ Michael Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 319 sqq.

première partie du chapitre a ainsi souligné que c'est de leur peur panique d'un entraînement vers la division et la pluralité qu'ils détaillent et repensent le sens de la subjectivité politique ou de la prééminence de la loi de Dieu sur celle des hommes. Or, bon an mal an et malgré les massacres, les réalités terrestres tendent à s'autonomiser des réalités célestes, et des notions telles que la souveraineté, l'individualité, la liberté ou la représentation engagent timidement leur marche vers leurs acceptions et déformations modernes.

Conclusion de la seconde partie

Lorsque le député huguenot Jean de la Fin mentionne l'éventualité de laisser les communautés du royaume de France choisir leur confession par le vote afin de sortir du conflit, cette solution n'est pas considérée : sa suggestion heurte trop de conceptions pour ne pas être classée au rang de l'utopie. Cet exemple illustre les grandes problématiques qui ont constitué l'ossature des trois chapitres de cette seconde partie. Le quatrième chapitre a montré qu'en Suisse, Ulrich Zwingli promeut ses objectifs à grande échelle, au moyen d'une implication des fidèles. S'il affirme vouloir restaurer l'Église primitive et l'alliance des Suisses dans son état originel, ses postulats déclenchent un bouleversement au travers duquel se lit comment les hommes perçoivent la subjectivité et le fait que la diversité ne saurait perdurer. Cette crise se poursuit au moins jusqu'à la fin du siècle, lorsque des États qui n'ont plus grand-chose à voir avec ceux de la sortie de l'ère médiévale tentent des solutions pour réduire les divergences confessionnelles de leurs sujets : le temps des Réformes a ainsi été un moment de restructuration fondamental, notamment par des laïcs engagés dans un activisme religieux dont découlent les notions qui définissent, selon certains, la modernité¹.

Zwingli contribue à une retraduction du rôle des régimes publics dans l'ordonnancement du monde, où les administrateurs ont le devoir d'agir pour porter la Parole, partout où ils le peuvent. Comme le souligne Michael Walzer dans le cas de la discipline calviniste, l'idéologie de Zwingli diffère du renoncement de Luther, de la raison d'État sécularisée de Machiavel et de la souveraineté absolue de Bodin². Zwingli cherche davantage à reconstruire le système social autour du pur Évangile et de souverainetés partagées au sein des États séculiers, prescrivant à chaque magistrat chrétien de soutenir l'annonce d'une Parole qui repense la place des autorités laïques dans le monde³. Or, on a remarqué que ce prophétisme, même fondé dans la coutume et insistant sur le rôle de la magistrature pour brider le potentiel radical de cette

¹ M. Walzer, *La révolution des saints*, *op. cit.*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 15 *sq.*

³ *Ibid.*, p. 77 et 107.

idéologie, peut devenir incontrôlable, notamment lorsqu'il exige d'autres cantons que leurs lois soient bibliques et basées sur le Décalogue⁴.

Reprise par Viret, Calvin et de Bèze, cette éthique de « responsabilité publique » devant Dieu est retraduite vers la France, au titre du message universel porté par les Écritures⁵. Les luttes spirituelles que cause ce prosélytisme bouleversent l'ordre politique et rend nécessaire – que les acteurs le veuillent ou non – une refonte des schémas, qui oscillent entre l'ancien et le nouveau et où des ressorts féodaux sont employés pour promouvoir la Réforme, subissant ainsi leur mutation vers l'État moderne⁶.

Chez de Bèze et Viret, considérer des échevins de la même manière que des syndics, des bourgmestres, des princes ou des rois ne va néanmoins pas de soi et suscite des réactions inattendues, et ce bien que ces réformateurs insistent sur le rôle moteur des autorités publiques inférieures et supérieures. L'une de ces réactions survient dès l'essor de la Réforme en France et la conjuration d'Amboise, lorsque la dénonciation du profil de religionnaires imitant l'étranger – sous le nom de huguenots – permet de condamner un système inédit (et par conséquent perçu comme novateur) aussi craint qu'il intimide et passionne ses détracteurs⁷. Insulter un partisan de Calvin en l'assimilant à un Suisse décrédibilise l'ensemble de la discipline qu'il suit, de rendre ses objectifs intenable en France, où il causerait la corruption en raison de la sédition prêtée aux religionnaires. La pluralité du gouvernement des Suisses ne saurait s'accorder au paradigme unitaire français, « un Seigneur, une foy, un baptême, un Dieu »⁸. Avec le souvenir du passage des principales villes dans l'orbite réformée pendant les premiers troubles, il ne fait pas de doute que l'exemple de Jean de la Fin soit évacué des solutions envisageables, notamment par les députés du prince de Condé eux-mêmes et pour d'évidentes raisons tactiques. Le premier motif est donc, comme l'a montré le chapitre 4, qu'elle évoque trop directement le modèle de l'Ancienne Confédération, battu en brèche par les polémistes catholiques français.

Dans un deuxième temps, si ce *modus vivendi* échoue à convaincre, c'est que les députés réformés se méfient de la pluralité des voix, au même titre que les magistrats des villes et communautés de Suisse. Le cinquième chapitre a démontré que, de concert avec leurs adversaires, les calvinistes rejettent tout système où les décisions seraient prises « par opinion,

⁴ *Ibid.*, p. 57 et 81.

⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁶ *Ibid.*, p. 76 et 90.

⁷ *Ibid.*, p. 32 et 108. Sur ce paradoxe du « précédent [comme] contraire absolu de la coutume » et la nécessité de convaincre des protagonistes qui n'ont aucune envie de rompre avec l'ordre politique de privilégier un « retour radical à la pureté originelle » de l'Église, *Ibid.*, p. 93.

⁸ L. Le Roy, *De l'excellence du Gouvernement royal*, *op. cit.*, fol. 72^{ro}.

& peu par vérité »⁹. Certes, les consistoires sont essentiels à la nouvelle pondération de la dialectique complexe entre Église invisible et manifestations visibles de la communauté des fidèles. Néanmoins, ces créations restent dans le domaine de l'organisation terrestre du présent et il ne saurait être question de promouvoir une utopie où les fidèles et/ou les citoyens seraient égaux, où ils suivraient leur raison davantage que le verbe incarné¹⁰.

Ce chapitre porté sur l'ecclésiologie et le problème du recouvrement accidentel de la préservation du « monde conventionnel » avec le pur service de Dieu a souligné la nécessité¹¹, pour des réformés qui évoluent sur une ligne de crête entre conservation et subversion, de réduire les audaces de certains de leurs partisans, « prophètes de grand chemin » dont ils estiment qu'ils travestissent l'interprétation des Écritures¹². L'affaire Morély dévoile la fragilité de l'entreprise de reconstruction ecclésiastique opérée avec le concours du pouvoir laïc, de la difficulté à convaincre ce dernier qu'en dépit de la crise qu'ouvre la contestation de l'autorité de Rome, il s'agit de manifester sa subordination aux puissances et son refus de la sédition et d'une démocratie alors quasiment synonyme de l'anarchie¹³.

L'entrée des laïcs dans le gouvernement ecclésiastique ne se traduit donc pas, malgré l'équivoque que conservent les réformateurs, par le gouvernement pluraliste et populaire¹⁴. Tout repose sur le consensus et l'unanimité même feinte, alors que les réformés fondent leur combat politique dans le soutien d'une noblesse obéissant à une souveraineté désincarnée et sanctifiée, qu'elle préserve de la tyrannie en tant qu'instrument de Dieu. Ces visions du monde expliquent que, nonobstant leur caractère parfaitement inédit, les consistoires et synodes contournent habituellement la règle majoritaire, perçue comme la modalité la moins apte à créer une décision juste et unanime. Dignitaire et noble, Jean de la Fin évoque la pluralité des voix afin d'établir un consentement commun unique, davantage qu'une considération des opinions de chacun.

Dans un troisième temps, étant donné que l'apologétique réformée pose que le pur Évangile doit être promu par le canal des coutumes de chaque nation, proposer le vote pour l'ensemble des communautés de France ne peut constituer une solution envisageable pour refermer la crise du royaume. C'est dans ce sens que s'expriment les ambassadeurs suisses envoyés à la cour, en 1575. Pour ces derniers, il est impossible de contester l'ordre établi pour

⁹ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, op. cit., fol. 52^{vo}.

¹⁰ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 43.

¹¹ *Ibid.*, p. 106.

¹² *Ibid.*, p. 102.

¹³ *Ibid.*, p. 68 et 76.

¹⁴ *Ibid.*, p. 69.

chaque régime terrestre, qui est immuable. De concert avec les théologiens réformés, ils admettent que la réalité politique est pleinement reconnue, du moment qu'elle est au service de Dieu¹⁵. À cet égard, la solution de Jean de la Fin est repoussée en raison du paradoxe qu'évoque le *droit des Magistrats* de Théodore de Bèze : le pouvoir est légitime et donné de Dieu mais, au titre qu'il vaut mieux préserver l'État que Dieu a prêté au(x) prince(s) de chaque pays, il faut parfois tolérer momentanément deux confessions et non soutenir une Église au risque de corrompre l'État en vertu du message de Dieu, dont les voies restent insondables¹⁶. Il en résulte qu'à la fin du siècle, après qu'une crise ait engagé les sujets dans l'activisme et l'évolution de l'ordre ancien, une nouvelle synthèse réintègre des schémas organisationnels à un ordre redevenu immuable. En conséquence, les individus sont condamnés au passéisme, le radicalisme des deux camps ayant menacé l'édifice séculier de Suisse et de France.

Les luttes ouvertes en 1517 se referment alors avec une espèce de pessimisme qui inscrit les formes de l'ordre politique dans le marbre, sans possibilité d'en discuter les avantages et inconvénients¹⁷. C'est ce que souligne Pierre Viret lorsqu'il légitime l'État temporel au titre que, faute de mieux et en raison de la corruption humaine, l'ordre temporel permet une répression *a minima* de la méchanceté humaine, en attendant le consensus de tous autour de la véritable discipline encore à venir¹⁸. Le roi de France et les conseillers de Suisse sont ainsi seuls habilités à tenir le gouvernail de l'État, en vertu de leur mandat divin, comme le soulève le sixième chapitre, constatant que la sanctification des régimes va de pair avec leur naturalisation à chaque nation européenne s'inscrivant dans la taxinomie des trois polices. À ce titre, les troubles de France et la globalité de ce long conflit ont favorisé l'étude de « la Republique [comme] multitude de citoyens en une cité ou université de peuple, gouvernée par un, plusieurs, ou peu de gens, pour le profit commun »¹⁹. Tout en les ayant détaillés, les réformés découragent alors la discussion de deux fondamentaux de la pensée politique : la forme du gouvernement et le contenu du droit positif, puisque des circonstances différentes appelleraient des formes de gouvernement différentes²⁰.

Certes, les huguenots gardent ouverte la possibilité de révoltes conservatrices et disciplinées, pour préserver un droit naturel intégré au Décalogue et remettre en adéquation les deux justices, étroitement imbriquées²¹. Il n'empêche qu'à la fin du siècle, ce sont surtout les

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ *Ibid.*, p. 47-48.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁹ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, op. cit., fol. 40^{vo}.

²⁰ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 56.

²¹ *Ibid.*, p. 63.

magistrats suprêmes qui, en Suisse et en France, sont perçus en tant que gardiens indiscutables des commandements divins, d'une « structure constitutionnelle réifiée » dont la contestation est vaine²², où la multitude n'a qu'une unique conscience dominée par les chefs²³. Comme métaphore de l'autorité politique, la notion de paternité exprime cette mainmise exacerbée du moment que les chefs, réinvestis dans leur vertu, gouvernent dans la crainte de Dieu. François de Rosières leur donne la tâche de « policer les Citez [...] quasi comme la celeste Jerusalem [de les] munir de loix humaines, qui resistent je ne sçay quoy de divinité, alliance, concorde, amitié, union, & paix de l'Empire, & Royaume de Dieu »²⁴. Par conséquent, Michael Walzer perçoit ce paradoxe fondamental, qui est l'une des raisons de la reprise de textes réformés, plus tard dans l'histoire, par des protagonistes partisans de nouvelles synthèses. S'ils conçoivent leurs révoltes en termes médiévaux, qu'ils craignent la révolution et l'anarchie, l'organisation calviniste et la casuistique réformée a des intuitions vers le radicalisme politique, d'où naissent une partie du programme des révolutions atlantiques et, par extension, les États modernes. Cette situation s'est créée malgré les précautions de ces protagonistes du XVI^e siècle : « la révolution est leur plus grande terreur, et ce qui les gêne leur plus quant à leur propre révolte est précisément qu'elle ressemble à une révolution »²⁵.

Jean de la Fin n'envisage pas l'exportation du modèle qu'il mentionne. Il l'évoque probablement un peu maladroitement pour convaincre l'autorité séculière de trouver une solution pragmatique, de s'accommoder temporairement d'une coexistence en renonçant à faire de son État un « temple de Dieu » après constatation de l'incapacité de se rapprocher théologiquement²⁶. Or, pour réduire la crise religieuse, c'est un remède politique et monarchique qui semble seule possible. Les Suisses ont pu s'appuyer sur des modalités de vote majoritaire pour opérer cette réunion minimale²⁷, mais il est impossible qu'un modèle circule au détriment d'un autre, au risque de désobéir à celui qui a défini chacun de ces systèmes, de contrevenir à « l'ordre immuable de la nature [qui] devient un ordre d'événements particuliers et circonstanciels, causé par la volonté active, immédiate (mais inconnaissable), de Dieu »²⁸.

L'union et l'unanimité semblent partout nécessaires pour continuer à vivre et à gouverner dans la crainte de Dieu, en obéissance aux lois fondamentales d'États dont la puissance est alors

²² *Ibid.*, p. 101.

²³ *Ibid.*, p. 202.

²⁴ F. de Rosières, *Six Livres Des Politiques*, op. cit., fol. 1^{vo}.

²⁵ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 107.

²⁶ *Ibid.*, p. 108 ; I. Gentillet, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France*, op. cit., p. 180.

²⁷ F. Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten », art. cit., p. 276.

²⁸ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 52.

exaltée²⁹. Le facteur unique de leur déchéance résiderait dans l'oubli de cet axiome. Or, que se passe-t-il lorsque Dieu tend à s'effacer, que la divinité est remise en question, que l'onction sacrée des magistrats des polices terriennes est mise à l'épreuve, comme le font les révolutionnaires des centaines d'années plus tard ? Lors de leurs propres bouleversements, ils observent les formes nouvelles d'organisation qui avaient été établies au sein de la république chrétienne, où ils pensent que se pratiquent les débats et les votes, qui pourraient à terme influencer moins un républicanisme aux contours bien définis qu'une culture qu'ils confrontent au despotisme et à l'absolutisme. L'étude des types de gouvernement, par les réformés, a ainsi été une étape essentielle dans les recodages du sens de notions qui, à des siècles d'écart, sont à nouveau reprises. C'est l'évocation de quelques-uns de ces termes qui permettra de faire aboutir notre réflexion, afin de montrer ce que des protagonistes des débuts de l'ère contemporaine ont pu voir dans les controverses qui opposèrent, au XVI^e siècle, d'autres acteurs tentant de recréer une synthèse entre le monde ancien et le nouveau.

²⁹ Voir les pages suggestives de l'historien Wolfgang Reinhard, qui précise que la religion a pu accélérer le développement de l'État, en présentant un instrument de pouvoir au souverain. W. Reinhard, « État et Église dans l'Empire », art. cit., p. 178.

Conclusion générale

En 1913, le peintre suisse Ferdinand Hodler réalise une fresque monumentale destinée au nouvel hôtel de ville de Hanovre, que la municipalité lui a commandé en 1911. Le tableau doit commémorer l'adhésion des habitants de la cité à la Réforme, en 1533. Le Bernois y dépeint une centaine de bourgeois qui lèvent le bras et votent dans un élan commun et martial, intitulant sa toile « L'Unanimité »¹.

Ce titre fort évoque les divergences quant à la manière de se représenter la Réforme et la démocratie : Hodler a-t-il en tête le « plébiscite de Réformation » de Genève, puisque la souscription pour le *Mur des Réformateurs* a été lancée en 1909, que Paul Seippel note la ressemblance entre les deux œuvres et que Charles Borgeaud milite pour substituer la date politiquement symbolique du 21 mai 1536 à celle de la suspension de la messe en 1535²? Veut-il fêter l'influence du protestantisme sur les démocraties libérales, comme les créateurs du *Monument international de la Réformation* l'envisagent ? Ou alors, lorsque la toile est inaugurée à Hanovre en présence de l'Empereur Guillaume II, en juin 1913, le peintre fait-il ironiquement référence à l'unanimité en étant conscient des tensions diplomatiques grandissantes en Europe et du ressentiment contre l'autoritarisme prussien ? Est-ce un appel à viser l'intérêt général et humaniste ou un exemple d'inquiétude à propos de ce qui prendra le nom de totalitarisme, quand l'État absolu s'impose à la liberté de conscience des individus ? L'unanimité que reproduit la peinture est-elle plutôt une dénonciation de la démagogie des nouvelles formes politique que l'Europe libérale redoute ? Est-elle une manifestation du principe païen que signalait Agénor de Gasparin, l'opposant au véritable christianisme, soit un protestantisme en mesure d'équilibrer l'ordre et la liberté, de balancer la démocratie et le conservatisme ainsi que le souligne Émile Doumergue en 1917³?

Une chose est sûre : signataire d'une protestation qui dénonce le bombardement de la cathédrale de Reims, Hodler voit son geste interprété comme un soutien à la France et le tableau est décroché en 1914⁴. L'œuvre incarne donc admirablement les généalogies multiples qui découlent de la Réforme et l'image en clair-obscur qui colle, au début du XX^e siècle et de nos jours encore, au protestantisme. Nous avons souligné la profondeur de ces mots et des notions qui se cachent derrière eux : en réalité, c'est parce qu'il y a *des* Réformes et *des* protestantismes

¹ Voir annexes fig. 17.

² Paul Seippel, « La dernière œuvre de Ferdinand Hodler », dans *Le journal de Genève*, n° 71, 13 mars 1913.

³ E. Doumergue, *Jean Calvin, op. cit.*, vol. 7, p. VIII.

⁴ Hans Mühlestein, *Ferdinand Hodler. Ein Deutungsversuch*, Weimar, Gustav Kiepenheuer, 1914, p. 180 ; Georg Gmelin, « Zur Entstehung von Ferdinand Hodlers Wandbild « Einmütigkeit » in Hannover », *Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte*, 1968, n° 7, p. 219-246.

que la révolution ecclésiastique du XVI^e siècle est un observatoire si stimulant pour des protagonistes qui cherchent, dans l'histoire intellectuelle et ses textes, des réponses et illustrations aux questionnements de leur présent et de leurs bouleversements.

On a ainsi pu constater que, s'il existe un luthéranisme, un calvinisme, un zwinglianisme ou un anglicanisme, ces divers courants sont regroupés dans un seul ensemble au milieu du XVIII^e siècle : le protestantisme. De la même manière, les régimes qui s'écartent du principe unitaire monarchique et ecclésiastique sont réunis pour désigner, d'un bloc, un républicanisme qui intègre la démocratie autant que le parlementarisme, afin de stigmatiser une altérité globale dont l'esprit serait républicain et donc infréquentable. Les acteurs qui opèrent ces simplifications sont issus de deux partis directement opposés, qui contribuent pourtant conjointement à placer le protestantisme dans le camp républicain. D'une part, il s'agit des philosophes des Lumières appliqués à penser leur monde et à le diviser en typologies, de manière à l'appréhender rationnellement. D'autre part, les hommes qui refusent l'emploi de leur raison, prétendument corrompue par le péché originel, contredisent toute tentative d'explication d'un ordre terrestre né de la volonté divine, voire même d'inviter les sujets du Créateur à comprendre le monde en faisant usage de leurs lumières.

Le premier chapitre de cette recherche a montré que ces controverses facilitent la désignation d'une altérité diabolisée, que des hommes d'Église attaquent en lui imputant une méthode de pensée contraire aux mystères du christianisme. Exiger une réforme, qu'elle soit économique, financière, politique, sociale ou religieuse, mettrait en péril l'équilibre que la Providence a octroyé au monde et résulterait de la tendance de certains individus à n'écouter que leur intelligence viciée, suscitant une confusion dans le monde d'ici-bas, son renversement absolu par le biais d'une révolution.

À cet égard, les philosophes, les physiocrates, les partisans du despotisme éclairé, les modérés laudateurs du modèle anglais, tous sont regroupés sous la bannière de ceux qui veulent écrire une charte ou bâtir un édifice social alors même que tout serait à conserver en l'état et indiscutable, car directement issu de la Création. Les personnalités les plus vindicatives sont des hommes d'Église français, qui cultivent leur monopole symbolique ainsi que leur alliance avec la monarchie absolue qu'ils célèbrent pour préserver leur capital. En outre, dans le royaume et au sein du clergé, une obsession permet d'adjoindre un élément à cette stigmatisation de l'altérité politico-religieuse : l'hérésie calviniste et le souvenir de huguenots soi-disant comploteurs et séditeux.

En France, au milieu du XVIII^e siècle, le protestantisme est une quantité négligeable. Pourtant, il préoccupe le clergé, car les philosophes des Lumières voient dans la situation

inédite de la France un cas d'arbitraire intolérable : comment peut-on intentionnellement fermer les yeux sur l'existence d'une minorité qui avait des droits, et ne pas lui octroyer d'état civil ? Protestants et philosophes se rejoignent dans ce combat pour la reconnaissance, qui est loin d'être contingent. On l'a vu, dans l'espoir que la couronne leur accorde une existence légale, les calvinistes français désirent prouver que leur confession n'influence pas cet esprit républicain que dénonce l'Église romaine. Le rapprochement audacieux entre une méthode républicaine et l'esprit protestant, par des philosophes ou des ecclésiastiques, peut déjouer les plans de ces hommes attachés à l'indépendance des deux glaives, qui ne veulent en aucun cas d'une tolérance universelle, mais la simple liberté de conscience et de culte pour les huguenots.

Tolérance, liberté, conscience, esprit critique et discussion : toutes ces notions font et refont irruption dans le lexique, quelques dizaines d'années avant la Révolution française. Ces concepts subissent alors de profondes mutations de sens, à propos desquelles on a démontré que les protestants et les philosophes ne se rejoignent que conditionnellement et partiellement. Du côté des catholiques les plus exaltés, la tolérance est catégoriquement rejetée. Or, chez les calvinistes et malgré les clarifications qu'ils apportent à l'absence d'interférence avec le monde séculier, ces conceptions ont été étayées et ont suscité des débats. Le fait même que des protestants se soient penchés sur ces concepts, qu'ils aient participé aux controverses intellectuelles ou qu'ils aient cherché à faire dialoguer Lumières et christianisme les disqualifie immédiatement auprès des catholiques les plus radicaux. Permettant à des laïcs d'accéder au verbe incarné et à discuter du dogme pour le comprendre, les hérétiques sont dans le camp des antichrétiens, vu que les mystères sont des vérités par essence irréfragables.

C'est cette méthode scrutatrice et examinatrice, qui découle du principe des Écritures comme seule autorité et de celui de libre accès en vertu du sacerdoce universel, qui catégorise, pour le vieil adversaire catholique, le protestantisme comme républicain. S'ils estiment que ce sont les fondements de leur foi dévoyée et soumise aux imaginaires de Luther et Calvin qui feraient de leurs partisans des séditeux, c'est plutôt la sensation qu'ils éprouvent face à cette approche désignée par l'examen individuel qui les engage à affubler leurs ennemis confessionnels de cette image.

Ces derniers ont beau souligner qu'ils se conforment de bonne grâce après examen, ils sont prisonniers d'une représentation qui explose lorsque la Révolution éclate, Necker incarnant l'innovation protestante et républicaine que d'aucuns voient se réaliser en parallèle de la sécularisation du clergé. Ces calomnies qui redoublent ne sont pas de simples artifices discursifs pour endiguer la vague jacobine : peu importe leur degré de véracité, ils permettent de dénommer le bouleversement vécu et l'invention de formes de piété inédites que des modérés

craignent également. À ce titre, le fait que la foi devienne l'apanage d'un État qui combattrait directement le christianisme alimente paradoxalement le ressentiment contre le protestantisme.

Cette confession ferait par conséquent les frais de sa trop grande proximité avec le rationalisme, fondé sur le même principe d'examen, et les piétés issues de l'idéologie philosophique relaient un calvinisme mort en tant que confession chrétienne, affirment plusieurs penseurs contre-révolutionnaires. Les principaux théoriciens de la réaction royaliste partagent cette représentation, comme l'a montré un deuxième chapitre où le protestantisme s'intègre à une étude de la société à reconstituer au sein d'une modernité de la souveraineté unique, qui rétablira le précepte d'autorité dans sa plénitude et étouffera la liberté des opinions qui aurait enflammé l'Europe. Selon eux, compromis avec les nouvelles écoles et méthodes de pensée, cette confession ne peut être l'alliée d'une restauration du monde d'avant.

Une constellation libérale rejette cette approche : sa lecture de la Réforme et du rôle du protestantisme dans le monde post-révolutionnaire tente une voie médiane. Elle fait de cette confession une synthèse chrétienne en mesure de compenser les écarts de la démocratie dévoyée des jacobins, tout en intégrant des valeurs philosophiques à des sociétés libres qui, après la chute de Napoléon, pourront équilibrer l'ancien monde et le nouveau. Comme l'indique Germaine de Staël, le protestantisme pourrait préparer les anciens sujets devenus citoyens au régime libre, dans une monarchie parlementaire ou dans une république fondée sur le principe représentatif. À cet égard, le protestantisme est régénérateur des âmes plutôt que sédition, et c'est de cette manière qu'est comprise la Réforme du XVI^e siècle. Charles de Villers en est l'exemple le plus célèbre, mais il compile un faisceau d'éléments exploité par toute la pensée libérale, qui prend le XVI^e siècle en tant que mouvement et élan de l'émancipation spirituelle motivée par l'exigence du rétablissement d'un état primitif après que le temps ait naturellement corrompu les institutions. Après la contestation, de nouvelles institutions cristallisent la balance entre liberté individuelle et ordre public.

L'histoire serait donc cyclique, car la dégénérescence est normale et que des révolutions sont nécessaires à la restitution de l'équilibre. Mais elle est aussi un progrès continu vers la constitution de la civilisation moderne bâtie sur l'idéal qui résoudra la dialectique entre liberté et autorité : l'instruction des consciences à leurs droits, mais encore à leurs devoirs. Cette pensée exerce une influence considérable sur l'historien François Guizot, puis sur l'homme d'État qu'il devient. Comme d'autres réformés, dont le Bernois Stapfer, il est persuadé que la réhabilitation du rôle de l'individu suscitée par la Réforme offre au protestantisme une indéniable supériorité et, par conséquent, un avenir radieux pour un siècle de synthèse.

Tous ne partagent pas cet optimisme : pour Charles-Louis de Haller, seule l'abjuration d'un protestantisme piqué par le serpent de la modernité post-chrétienne autoriserait de reconstituer les sociétés selon l'ordre que Dieu a décrété, donnant les principautés aux uns et les républiques aux autres. Pour d'autres, le protestantisme doit effectivement faire son introspection et un véritable... examen de conscience quant aux conséquences d'un examen trop poussé. Rétablir une foi plus dogmatique dans le protestantisme permettrait ainsi d'offrir une digue vraiment efficace et moins complaisante par rapport à des principes rationalistes, jacobins et libéraux jugés contraires aux mystères et vérités chrétiennes. On l'a vu dans un troisième chapitre : Guizot, Stapfer, Coquerel ou Gasparin sont tiraillés entre leur orthodoxie, leurs craintes vis-à-vis du monde nouveau, leur ouverture à une relativisation du dogme et l'acceptation de l'héritage enviable que des libéraux attribuent à la Réforme comme matrice spirituelle de la modernité théologico-politique.

Alors qu'un réveil du sentiment religieux balaie l'Europe, mais que l'industrialisation y accroît l'isolement, ces hommes insistent sur le fait que les généralisations des contempteurs des nouveaux régimes et du protestantisme ne sont pas recevables : cette confession ne serait ni le jacobinisme ni le républicanisme. Elle est plutôt la liberté donnée à l'accès à la charte morale d'un genre humain devant être conscient de ses limites. La Bible est perçue comme la ressource ultime et idéale pour dissocier le gouvernement libre de la république démocratique et, en tant qu'historien lisant le passé avec les enjeux du présent, Guizot voit dans Luther et Calvin des protagonistes qui rappelèrent ces réalités en leur propre temps. Cette accession à la liberté authentique, canalisée et raisonnée, devrait se faire lentement, progressivement, presque insidieusement. Coquerel ou Guizot sont conscients que la société doit changer et que la souveraineté de la raison et les confessions qui lui conviennent s'établiront, mais ils sont épouvantés par l'idée d'un passage immédiat au monde moderne, tétanisés par le souvenir de la Terreur et par l'éventualité d'une adoption abrupte de la religion de l'avenir.

Dans des sociétés qui se mesurent aux essais de rééquilibrage d'un libéralisme qui voudrait de la république, mais pas de la démocratie, ces réflexes constants de retour aux textes canoniques favorisent la circulation des idées préconçues quant aux effets du protestantisme dans l'histoire. Ainsi, bien que le rôle médiat ou immédiat de la Réforme et des fondateurs des Églises protestantes sur l'actualité soit unanimement reconnu des libéraux ou de leur aile gauche, ses implications clivent les hommes qui se confrontent à cette empreinte laissée à l'histoire : pour Guizot, Calvin serait fondateur et législateur, parvenant à soumettre l'homme tout en le réhabilitant. Pour d'autres, le réformateur est l'instigateur d'une légende noire qui court dans l'histoire et aboutit à l'individualisme et à la bourgeoisie qu'un socialisme vraiment

chrétien devrait effacer en dépassant les diverses synthèses religieuses enracinées dans la tradition.

Ces nouvelles menaces, plusieurs libéraux conservateurs les identifient comme un retour à la démocratie dévoyée où l'État s'impose à tous et où les individus ne sont plus capables de s'y opposer : le despotisme ancien pourrait prendre la forme de la monarchie comme de la démocratie. L'activité publiciste de Gasparin se trouve sur cette ligne de crête et la poursuite d'ambitions politiques et religieuses immédiates favorise cette lecture critique du passé protestant, notamment lorsqu'il appelle à une séparation des Églises pour que des communautés orthodoxes luttent contre ces deux menaces d'emprise totale d'un État sur les consciences, qu'il s'agisse du despotisme d'un seul ou de tous, du catholicisme ou du néo-jacobinisme.

En mutation et en évolution constante du point de vue de son autoréflexion, l'Église protestante devrait être conséquente avec ses principes authentiques et évangéliser le monde en sortant des contraintes matérielles que suscite la tutelle du bras séculier. Ainsi, elle stimule la conscience de chaque individu et rend la pratique cultuelle sincère. Au contraire, le protestantisme d'État avec lequel Calvin et Zwingli s'étaient compromis, la théocratie romaine ou la piété des néo-jacobins consistent en des croyances décrétées officiellement et donc faussement homogènes, mécaniques et hypocritement uniformes. La lecture en clair-obscur de la Réforme se retrouve sous la plume de ce partisan des Églises libres. Si beaucoup pensent que le monde deviendra protestant, le traumatisme de la Terreur et de la déchristianisation est par conséquent trop prégnant pour que l'adoption du protestantisme s'opère du jour au lendemain : cette situation se rapprocherait trop de celle de la fermeture des Églises en France, ou de l'idée que les individus puissent s'endormir catholique et, lors d'une votation publique le lendemain, se muer brusquement en réformés. L'idée d'une coupure subite et immédiate réactive l'image ambivalente de la Réforme du XVI^e siècle et de ses manifestations de rupture ostentatoires, telles que l'affichage des 95 Thèses ou la votation rituelle accomplie à Genève, le 21 mai 1536.

Si Luther, Calvin et la Réforme sont à l'origine de généalogies si multiples aux divers moments de l'histoire contemporaine sélectionnés dans cette recherche, c'est donc que les hommes qui analysent ces faits ne sont absolument pas unanimes sur la manière de définir des notions comme le peuple, la nation, l'État, la république, le droit ou la liberté. On le voit avec la catégorie même de vote, lorsque Coquerel et Gasparin semblent discerner un hiatus qui sépare le vote secret et mathématique de la modernité de celui, public et consensuel, de l'ancien monde. Or, ces notions si débattues entre le XVIII^e et le XIX^e siècle figurent bel et bien dans les textes du XVI^e siècle vers lesquels ces penseurs se tournent en tentant de tracer des analogies

entre leur époque et celle de la Réforme. Ces malentendus sur l'origine du protestantisme dans l'établissement de la modernité se dessinent alors et sont parfois notés par les historiens du XIX^e siècle eux-mêmes, qui ne s'interdisent néanmoins pas de puiser dans le XVI^e siècle pour s'expliquer leur propre temps.

Pour questionner cette évidence historiographique parvenue jusqu'à nous et pourtant si disputée en raison des confusions qu'elle porte avec elle, la seconde partie s'est offerte en miroir de celle qui présenta les difficultés de ces penseurs à instaurer leur démocratie moderne et libérale, concurrencée par les prétentions totales des restaurateurs de l'ancien monde ou des laudateurs de l'innovation absolue, ceux que Gasparin englobe sous la notion de païens. L'ancien parlementaire installé en Suisse aperçoit donc cette composition organique d'une société totale dans laquelle il peine à se reconnaître, celle où le croire s'impose aux individus libres qui forment la société moderne. À cet égard, c'est souvent sur la conception de religion publique qu'il se heurte : une religion peut-elle être publique et conduite par le magistrat ? La foi n'est-elle pas du ressort du privé et de la conscience ? Pourquoi les hommes du XVI^e siècle ne l'ont-ils pas compris ?

En prenant appui sur la méthode régressive pour déconstruire cet objet formé de strates généalogiques multiples et contradictoires, nous avons commencé le deuxième temps de ce voyage à rebours en nous plongeant dans le concentré de complexité qu'est l'Ancienne Confédération bouleversée par la fracture religieuse. Des notions fondamentales y sont traitées, qui sont reprises plus tard et qui se voient mises à l'épreuve et recodées par les protagonistes, selon le schéma que développait Michael Walzer dans *La révolution des saints*⁵. Cette approche régressive a rendu possible, en plaçant la partie moderne en deuxième position, de contourner l'ornière d'une lecture de l'histoire par sa fin. Trois chapitres ont permis de sélectionner des cas qui dévoilent l'écart entre les représentations de la démocratie entre ces deux époques.

Avec Zwingli, la démocratie est évoquée et intégrée dans une idéologie de rétablissement de l'ordre chrétien, où les trois polices aristotéliennes sont issues de la Providence. Cela n'empêche pas, ainsi que l'a montré le quatrième chapitre, de faire la promotion d'une discipline qui, même si elle ne prétend pas à la nouveauté, bouleverse les cadres. Pourquoi la Réforme est-elle vécue comme une subversion ? Parce que Zwingli, en voulant restaurer l'équilibre des rapports entre justice divine et humaine, met en mouvement des individus devenus instruments de la volonté divine, quand bien même leurs actes sont destinés à tout conserver en l'état, pas d'inventer de nouveaux régimes : la liberté d'une conscience captive de

⁵ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 83.

Dieu incite paradoxalement à l'action. Les prétentions universalistes de ces prédicateurs suscitent des réflexes d'opposition et de repli vers la défense des coutumes et de la tradition politiques : dès l'apparition de la Réforme et malgré la dissociation des deux sphères que martèlent les théologiens des Églises libérées de Rome, des visées politiques sont prêtées aux prétendus hérétiques. Étant donné que chaque régime temporel est naturalisé et d'ordonnance divine, qu'il est un donné indiscutable, n'est-il pas logique que ceux qui envisageraient de détruire la religion veuillent aussi s'en prendre aux États séculiers ?

Ici encore, la spécificité du calvinisme joue en faveur des malentendus : les réformés soulignent accepter toutes les puissances civiles lorsque leurs consciences sont respectées, mais, parallèlement, ils mobilisent les laïcs et le *gemeiner Mann* dans leur ambition de restaurer l'Évangile et de s'unir unanimement sous sa loi, par un rituel du consensus. Puisqu'ils agissent de l'extérieur après avoir été bannis du royaume, qu'ils sont réfugiés dans des cités perçues comme administrées avec un « gouvernement populaire », il serait naturel que ces hommes se soient ligüés pour la liberté évangélique, mais aussi politique. L'insulte de huguenot s'enracine dans ces phénomènes précoces de circulation des acteurs et des idées : si Théodore de Bèze signale que les calvinistes n'ont pas l'intention de cantonner la France et d'en faire une Confédération de cantons, il n'empêche que la traduction de ses exigences y suscite des réceptions variées. Qui devra mettre la main à cette tâche formidable de restaurer les Églises visibles pour se rapprocher de la Jérusalem céleste et invisible ? Le magistrat suprême a-t-il pleine latitude pour ce faire ou les échevins et maires de France doivent-ils prendre leurs responsabilités ? Leur rôle d'encadrement ecclésiastique est-il le même que celui des syndics et des bourgmestres de Suisse ?

Une nouvelle langue politique est alors bel et bien en cours de constitution et le cinquième chapitre a montré comment s'opère cette réflexion : qu'est-ce qu'une communauté, qu'est-ce qu'une police, ce régime d'administration dont l'Église visible est également pourvue ? En tant que communauté des saints, l'Église invisible est-elle une démocratie ? Si tel est le cas, comment organiser ce gouvernement dans les groupements manifestes, tout en maintenant leur union et en soulignant la prééminence des plus dignes et des plus capables ? Philippe Duplessis-Mornay mobilise un vocabulaire civique et humaniste, qui doit néanmoins servir une intransigeance et une orthodoxie, puisqu'il n'est pas question de laisser à l'homme du commun la possibilité de restaurer lui-même activement son Église. Les théologiens réformés redoublent donc de finesses et d'équivoques pour ôter au sacerdoce son monopole, tout en excluant le peuple du processus de rénovation ecclésiastique. Le schéma qu'identifiait Michael Walzer se vérifie, car ces intellectuels sont parfaitement conscients du potentiel subversif de leurs

propositions, tout en étant terrifiés par la révolution. Sur une ligne de crête, ils fabriquent une quantité inédite d'écrits et de textes qui, plus tard, sont relus avec d'autres lunettes et dans d'autres contextes⁶.

Le contexte du royaume de France au mitan du XVI^e siècle, où la monarchie est affaiblie, suscite une flambée de polémique, de controverses, de calomnies et, par conséquent, une production prodigieuse de sources imprimées. Le sixième chapitre en a fait l'analyse pour montrer ces jeux de retraduction qui provoquent la mise en relation des principes réformés avec la pluralité, la division et la confusion prêtée au gouvernement populaire, à ces régimes tels que ceux des Suisses, que l'on croit s'écarter de l'analogie entre le règne céleste de Dieu et celui, tout aussi solitaire, du roi.

Le pôle de la subversion politique et celui du changement religieux sont alors investis et deviennent à ce point indissociables que les représentants du catholicisme le plus exalté lui opposent la cause prétendue de huguenots qui, à la faveur de leurs efforts de mobilisation des magistrats locaux, tenteraient de réduire la monarchie en cantons. Pour leur part, les libellistes catholiques engagent le bras séculier en faveur d'une intransigeance politique contre l'hérésie, d'une justice rigoureuse qui se déploie en août 1572. La Saint-Barthélemy marque ainsi le paroxysme de cette dénonciation de l'altérité sous toutes ses formes et encourage l'amalgame entre les organes administratifs des Églises réformées et des Conseils des villes où les calvinistes se sont réfugiés. Or, paradoxalement, la violence des massacres favorise une dissociation des choses des hommes et de celles de Dieu, ainsi que le retour d'une tendance à inscrire les régimes d'ici-bas dans l'ordre indiscutable de Dieu. Les réformés ne se sont pas écartés, dans leur majorité, de ces deux paradigmes. Cependant, ils parviennent, à se rapprocher de catholiques cherchant une sortie à la crise basée sur la conciliation : la radicalité des catholiques, l'usage retors de la cause religieuse par la maison de Guise afin de servir ses intérêts et le traumatisme que la Saint-Barthélemy imprime aux plus modérés joue en faveur de la disqualification des partisans les plus exaltés de Rome, suspectés d'antimonarchisme.

Les penseurs réformés sont un moteur de cette réflexion sur la naturalité et la sanctification des polices de chaque nation et la perspective du couronnement de l'un des leurs motive d'autant plus ces démarches. Au gré des vicissitudes de l'histoire, la référence à l'État populaire sert ainsi d'insulte pour décrédibiliser l'adversaire. Alors qu'ils étaient accusés d'être des démocrates travaillant à la disparition du royaume de France, les huguenots peuvent désormais retourner l'argument pour perdre les ligueurs. L'étude du sens des gouvernements

⁶ M. Walzer, *La révolution des saints*, op. cit., p. 107.

de chaque nation suit ces objectifs immédiats et détaille le rôle et les fonctions des administrateurs et des administrés des saintes polices, en Suisse et en France. Avec la persistance des troubles, c'est une solution hybride qui s'établit à la fin du XVI^e siècle : le protestantisme franco-suisse est parvenu à sensibiliser à la dissociation du spirituel et du temporel afin de tranquilliser les puissances civiles et d'être reconnu. Mais la situation peut à nouveau s'ouvrir à des bouleversements, au cas où une nouvelle discussion des cadres est revendiquée et qu'elle réexploite la Réforme en tant qu'exemple, comme c'est le cas plus de deux centaines d'années plus tard.

Les deux parties ont été confrontées et juxtaposées pour montrer le hiatus qui sépare l'État sécularisé post-révolutionnaire de l'État sacré de la fin du XVI^e siècle, où la loi de Dieu domine les coutumes et donne leur immuabilité aux magistrats laïcs. La contestation entamée avec Luther et Zwingli, qui mobilisa le *gemeiner Mann* en faveur d'un réaménagement de la langue politique et religieuse, se referme désormais au profit de ceux qui gouvernent en accord avec la loi de Dieu. À l'État de droit contemporain et aux démocraties libérales font contraste les nations homogènes et confessionnalisées, ces régimes anciens et *genossenschaftlich* que Gasparin oppose aux États modernes et *freiheitlich* lorsqu'il appelle ses coreligionnaires à ne pas se compromettre avec le monde s'ils se soumettent à la tutelle civile, comme le fit Zwingli.

Lors du Printemps des peuples, Gasparin redoute donc les résurgences et réminiscences de ces républiques anciennes, *genossenschaftlich* et organiques du XVI^e siècle, contraires au libéralisme nouveau et ses libertés fondamentales préservées⁷. Tout se passe comme si l'histoire rebondissait et que la lutte entre la collectivité et l'individualité était un invariant paradigmatique de l'histoire. Gasparin percevait ce hiatus entre deux conceptions de la liberté et de l'autonomie personnelle contre l'autorité publique, que Constant identifiait lui aussi, dans un autre moment de crise, comme le combat des Anciens contre les Modernes. Lorsqu'ils vivent des changements sociétaux, ces protestants se tournent vers le passé et ses recompositions, dont celle de la Réforme. Si nous avons sélectionné deux époques comme observatoires, ce réflexe philologique et cette mémoire de la Réforme en tant qu'origine peuvent survenir en d'autre temps, comme on la évoqué pour la III^e République, pour la Première Guerre mondiale ou la question des totalitarismes.

Il n'y a certes pas de causalité directe entre la mention d'une relation du protestantisme à la démocratie entre notre partie contemporaine et celle moderne et, pourtant, entre synchronie et diachronie, les auteurs traités s'entêtent à tisser des fils, à tracer des liens entre ces deux

⁷ Jörg-Detlef Kühne, « Die Bedeutung der Genossenschaftslehre für die moderne Verfassung », *Zeitschrift für Parlamentsfragen*, 1984, vol. 15, n° 4, p. 552-570.

grands moments. Pourquoi cette généalogie supposée opère-t-elle donc malgré tout ? Chaque fois, le protestantisme y est évoqué dans son rapport à l'individualité, à la subjectivité : cet élément semble être un invariant qui se lit différemment en fonction des contextes, mais qui reste stable. Cet argument peut constituer une première raison à la persistance du mythe. On pourra également terminer ce voyage à rebours en soulignant deux autres causes possibles.

Premièrement, une raison pourrait résider dans le réemploi de mots certes semblables aux deux moments, mais dont le sens a profondément évolué. Nonobstant les précautions prises dans leur évocation de la liberté de conscience ou de la tolérance, qu'ils se représentent en fonction de leur propre contexte, le simple fait que Calvin et Luther aient mentionné ces termes dans des textes invite à y voir des similitudes avec des débats ultérieurs sur des réflexions portant sur des thématiques qui gardent la même enveloppe. Si Luther a parlé de liberté et Calvin de tolérance, n'est-il pas légitime de consulter leurs œuvres lorsque ces concepts sont replacés sur le devant de la scène, à d'autres moments de l'histoire intellectuelle ? Bien que leur contenu n'ait pas été le même, certaines notions prétendaient donner des réponses à des défis diachroniques de l'histoire, dont celui de la relation entre liberté et ordre, entre liberté et autorité, ou encore entre liberté et égalité. Pour de nombreux penseurs, malgré l'éloignement chronologique, la somme de textes que la fracture confessionnelle a engendrés laisserait entendre que la Réforme aurait son mot à dire dans la résolution de ces défis, ou que le protestantisme pourrait résoudre l'équation d'une démocratie redoutée pour offrir aux individus la capacité de raisonner sans que ces derniers soient doués de sagesse.

La seconde cause de cette parenté que d'aucuns persistent à tisser pourrait ainsi résider dans la référence au protestantisme moins en tant que dogme que de méthode que l'on croit généralisable et applicable à diverses facettes du monde social, lorsque des effondrements systémiques entraînent une recherche d'analogies alimentée par le sentiment de vivre une époque similaire. Doumergue donnait une mission démocratique *et* conservatrice au calvinisme, pour prodiguer à l'homme conscience de ses forces, mais aussi de ses faiblesses, de ses capacités, mais aussi de ses limites, de ses droits, mais aussi de ses devoirs. Pour beaucoup, l'approche du protestantisme parviendrait à créer de la participation et de la discussion, sans verser dans la démagogie ou dans l'*exclusisme*. Nos exemples ont montré toute la difficulté à mettre ces pôles en adéquation, au sein même, voire surtout au sein du protestantisme. C'est peut-être parce qu'elle adopte cette approche qui cherche à concilier ces frères ennemis et qu'elle s'y confronte que cette confession offre un observatoire d'une société en constante autoréflexion et revêt une telle force attractive ou répulsive.

La majorité reconnaît en effet, positivement ou négativement, son rôle dans l'émancipation ou, du moins, dans la considération du fait individuel, dans l'exercice de certaines de ses propres facultés par l'homme, que certains voudraient plutôt réfréner en raison de la référence à une nature corrompue. L'Église catholique, au long du XIX^e siècle, a tardé à faire cette introspection sur son passé, à user d'un esprit critique sur soi-même, comme des protestants l'ont peut-être davantage fait. Cette critique menace certes le protestantisme de divisions, mais elle explique également l'intérêt qu'il suscite pour des chercheurs. Sa méthode scrutatrice et sa présence au monde ont ainsi été soulignées par Max Weber, puis déformées et réduites à une causalité directe qui voile la complexité de certains de ces questionnements. On l'a vu, la réalité est incroyablement plus subtile, mais, si le mythe perdure, c'est bien que le protestantisme semble avoir la faculté, du point de vue technique, à soupeser et discuter avant de se prononcer, ce qui paraît aussi être le propre d'une république en bonne santé.

Républicain, le protestantisme l'a, à ce titre, peut-être été, mais démocratique, en aucun cas. La référence aux capacités et à la corruption de la multitude pèse encore beaucoup trop. Si le protestantisme peut avoir favorisé l'émancipation individuelle et spirituelle, il cherche à créer une liberté sans déraison démocratique, par le biais de l'éducation des âmes. La république ne recouvre donc pas la démocratie, et le protestantisme n'est pas le parent ecclésiastique du gouvernement populaire. Cette thèse, en insistant sur la profondeur de ces notions par une histoire régressive confrontant deux temps de recodage, de réécritures et de réemplois critiques à l'origine de généalogies multiples, a ainsi montré que les mots vivent bel et bien à l'inverse des serpents.

Bibliographie

Sources de la première partie

ALEMBERT Jean Le Rond d', *Article Geneve de l'Encyclopédie ; Profession de foi des ministres genevois, avec des Notes d'un Théologien, et Réponse a la Lettre de M. Rousseau, citoyen de Geneve*, Amsterdam, Zacharie Chatelain, 1759.

ANONYME, *Arlequin réformateur dans la cuisine des moines. Ou plan pour réprimer la gloutonnerie Monacale, au profit de la Nation épuisée par les brigandages de harpies financières. Dédié à Monseigneur de Brienne, ex-principal Ministre. Par l'Auteur de la Lanterne Magique de la France*, Imprimé à Rome. Avec permission & privilège du Pape [Paris?], s.n., 1789.

ANONYME, *Aux Français libres et à leurs amis. Par un Helvétien non dégénéré*, s.l., s.n., 1792.

ANONYME, *Du traité dit de la Sainte-Alliance*, Paris, Dentu, 1816.

ANONYME, *Épître d'un catholique, publiée par un républicain, à l'un de ses amis*, Paris, De l'imprimerie du journal des Campagnes et des Armées, 1797.

ANONYME, *La grande question, ou les jureurs devenus huguenots*, 2^e éd., Paris, Crapart, 1792.

ANONYME, *La lanterne magique de la France. Nouveau spectacle de la Foire Saint-Germain, chez le marchand De dragées de M. de Calonne. Par M***. C. L. S. D. R. D. G. F. D. R.*, s.l., s.n., 1789.

ANONYME, *La Lanterne Magique, ou Fleaux des Aristocrates. Etrennes d'un Patriote, dédiées aux Français libres. Ouvrage dans lequel on verra tout ce qui s'est passé de plus remarquable, depuis l'assemblée des Notables jusques à présent ; Orné d'Estampes & de Couplets analogues*, A Berne [Paris?], Se vend chez Madame Dubois, 1790.

ANONYME, *Les Français devenus protestans sans le savoir : ou parallèle de la religion protestante et de la nouvelle religion de France*, Paris, Lallemand, 1792.

ANONYME, *Les 3 libérateurs de la Suisse. Dediés aux Citoyens Français le 14 juillet 1789*, s.l., s.n., 1789.

ANONYME [JEAN-NICOLAS CASTELLA?], *Lettre aux communes des ville, bourgs et villages de la Suisse et de ses alliés, Ou l'aristocratie suisse dévoilée*, [Paris?], s.n., 1790.

ANONYME, *Lettre du Tiers Etat à M. Necker, sur le rapport fait par ce Ministre-Citoyen au Conseil d'Etat du Roi, le 27 décembre 1788*, s.l., s.n., 1789.

ANONYME, *Portrait des émigrés, d'après nature, Par un négociant que la tyrannie de Robespierre a forcé de vivre au milieu d'eux*, Paris, Chez le citoyen Desenne, De l'imprimerie d'Antoine Bailleul, 1794.

ANONYME, *Précis des forfaits qui ont accompagné la révolution de France, Depuis le commencement de l'année 1789, jusqu'à la mort du Roi. Traduit de l'italien*, s.l., s.n., 1793.

ARNAUD Eugène, *Histoire des protestants du Dauphiné aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Grassart, 1875.

AUBIGNE Théodore Agrippa d', *Œuvres complètes*, vol. 4, Paris, Alphone Lemerre, 1873.

AUBIGNE Théodore Agrippa d', *Œuvres complètes*, vol. 5, Paris, Alphone Lemerre, 1873.

AUDIN M., *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, Paris, Maisson, 1841.

BALMES Jaime, *Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, 3 vol., Louvain, Fonteyn, 1846.

BARRAULT Jean Jaubert de, *Bouclier de la Foy Catholique contre le Bouclier de la Religion Prétenduë, du Ministre Du Moulin*, Paris, Antoine Estienne, 1626.

BARRUEL Augustin, *Histoire du clergé pendant la Révolution Française*, vol. 1, Londres, Baylis, 1801.

BASNAGE Jacques, *Instruction pastorale aux reformez de France, sur la perseverance dans la foi, et la fidelité pour le souverain*, Rotterdam, chez Abraham Acher, 1719.

BIAS-PARENT, *Catéchisme Français, Républicain ; Enrichi de la Déclaration des Droits de l'homme, de Maxime de Morale républicaine, & d'Hymnes patriotiques, propre à l'Education des Enfans de l'un & de l'autre Sexe ; le tout conforme à la Constitution Républicaine*, Carouge, Chez J. Comberoure, Imprimeur du District, 1793.

BLANC Louis, *Histoire de la Révolution française*, vol. 1, Bruxelles, Livourne, Leipzig, Méline, Cans et comp., 1847.

BLANC Louis, *Questions d'aujourd'hui et de demain*, vol. 2, Paris, E. Dentu, 1874.

BOISSARD Georges, « Farel et Viret » dans Guillaume Tell Doin (éd.), *Musée des protestants célèbres, ou Portraits et Notices biographiques et littéraires des personnages les plus éminents dans l'histoire de la réformation et du protestantisme. Rédigé par une société de gens de lettres*, vol. 2, Paris, Weyer, Treuttel et Würtz, Scherff, 1822, p. 98-136.

BONALD Louis de, « De l'unité religieuse en Europe » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, pair de France et membre de l'Académie française, réunies, pour la première fois, en collection selon le triple ordre logique, analogique, et chronologique ; revues sur les éditions corrigées par l'auteur ; précédées d'une notice exacte et étendue sur sa vie et ses œuvres*, vol. 3, Paris, Migne, 1864, p. 669-704.

BONALD Louis de, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, Paris, Le Clere, 1830.

BONALD Louis de, « Théorie du pouvoir religieux et politique, démontrée par le raisonnement et par l'histoire » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, pair de France et membre de l'Académie française*, vol. 1, Paris, Migne, 1859, p. 121-954.

BONALD Louis de, « Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou, Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, pair de France et membre de l'Académie française*, vol. 1, Paris, Migne, 1859, p. 954-1048.

BONALD Louis de, « Sur l'état actuel de l'Europe » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, pair de France et membre de l'Académie française*, vol. 2, Paris, Migne, 1859, p. 373-480.

BONALD Louis de, « De l'équilibre politique en Europe » dans *Œuvres complètes de M. de Bonald, pair de France et membre de l'Académie française*, vol. 2, Paris, Migne, 1859, p. 555-578.

BONNAUD Jacques-Julien, *Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé, décrétée par l'Assemblée nationale*, Paris, [chez Crapart], 1790.

BONNAUD? Jacques-Julien, *Discours a lire au Conseil, en présence du Roi, par un ministre patriote, sur le projet d'accorder l'État Civil aux Protestants*, 2 vol., s.l., s.n., 1787.

BORGEAUD Charles, *L'adoption de la Réforme par le peuple de Genève, 1536. Exposé historique présenté au temple de Saint-Gervais le 21 mai 1923, à l'occasion du premier service commémoratif du plébiscite de Réformation*, Genève, Atar, 1923

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Histoire des variations des églises protestantes*, Paris, chez la Veuve de Sébastien Mabre-Cramoisy, 1688.

BOULOGNE Étienne-Antoine de, *Mélanges de religion, de critique et de littérature*, vol. 3, Paris, Le Clère, 1828.

BOUVET Francisque, *De la confession et du célibat des prêtres, ou la politique du Pape*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis et au bureau de la Revue Indépendante, 1845.

BOUVET Francisque, *Du catholicisme, du protestantisme, et de la philosophie en France*, Paris, Genève et Strasbourg, Chez les principaux libraires, 1840.

BOUVET Francisque, *Du principe de l'autorité en France et de la limitation des pouvoirs. Conciliation des partis*, Paris, Pagnerre, 1839.

BOUVET Francisque, *République et monarchie, ou principes d'ordre social*, Paris, Auguste Mie, 1832.

[BOUVET, Francisque], *Sur les complots, opinion d'un patriote*, Paris, Dauvin et Fontaine, 1836.

BOYER-BRUN Jacques-Marie, *Histoire des caricatures de la révolte des Français, par M. Boyer de Nîmes, auteur du Journal du peuple*, Paris, impr. du Journal du peuple, 1792.

BUCHON Jean-Alexandre (éd.), *Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France*, Paris, A. Desrez, 1836.

BURKE Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, A. Egron, 1823.

BURNIER Louis, *Appel à la conscience des ministres de l'Eglise nationale*, Lausanne, Marc Ducloux, 1841.

BURNIER Louis, *Avenir du canton de Vaud dans ses institutions politiques et religieuses sous la loi ecclésiastique du 14 décembre 1840*, Lausanne, Marc Ducloux, 1840.

BURNIER Louis, *De la loi ecclésiastique sous double point de vue de la politique et de la*

religion, Lausanne, Marc Ducloux, 1840.

CAPEFIGUE Jean-Baptiste, *Histoire de la Réforme, de la Ligue et du règne de Henri IV*, vol. 2, Paris, Dufey, 1834.

CALONNE Charles-Alexandre de, *Lettre adressée au Roi, par M. de Calonne, le 9 Février 1789*, Londres, Spilsbury, 1789.

CART Jacques, *Histoire du mouvement religieux et ecclésiastique dans le canton de Vaud pendant la première moitié du XIX^e siècle*, vol. 3, Lausanne, Bridel, 1876.

CART? Jean-Jacques, *Catéchisme de la Constitution helvétique*, Lausanne, Lacombe, 1798.

CART Jean-Jacques, *Lettres de Jean-Jacques Cart à Bernard Demuralt, Trésorier du Pays de Vaud, sur le droit public de ce Pays, et sur les événements actuels*, Paris, Chez les Directeurs de l'Imprimerie du Cercle Social, 1793.

CAVEIRAC Jean Novi de, *Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de l'édit de Nantes. Pour Servir de réponse à la Lettre d'un Patriote sur la tolérance civile des Protestans de France. Avec une dissertation sur la journée de la S. Barthelemi*, s.l., s.n., 1758.

CAVEIRAC Jean Novi de, *Memoire politico-critique, où l'on examine s'il est de l'interêt de l'Eglise & de l'Etat d'établir pour les calvinistes du Royaume une nouvelle forme de se marier. Et où l'on réfute l'écrit qui a pour titre : Mémoire théologique & politique sur les mariages clandestins des protestans de France*, s.l., s.n., 1756.

CELLERIER Jacob-Elisée, *Le Jubilé de la Réformation. Histoires d'autrefois*, Genève, Paris, Abraham Cherbuliez, 1835.

CHABANNES Joseph-Gaspard Gilbert de, *Lettre de M. l'Evêque d'Agen à M. le Contrôleur Général, Contre la tolérance des Huguenots dans le Royaume*, s.n., s.l., 1751.

CHERBULIEZ Antoine-Elisée, *De la démocratie en Suisse*, 2 vol., Paris, Genève, Abraham Cherbuliez, 1843.

CHOISY Eugène, *L'État chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, Eggimann, 1902

CLOOTS Anacharsis, *La république universelle ou adresse aux tyrannicides*, Paris, Chez les marchands de nouveautés, 1795.

COLLECTIF, *Assemblée générale de la Société Biblique Protestante de Paris*, Paris, J. Smith, 1819.

COLLECTIF, *Correspondance du Jubilé de la Réformation de Genève. Août 1835*, Genève, P. A. Bonnant, 1835.

COLLECTIF, *Jubilé de la Réformation de Genève. Historique et conférences*, Genève, Gruaz, 1835.

COLLECTIF, *Jubilé de la Réformation de Genève. Liturgie et sermons*, Genève, P. A. Bonnant,

1835.

COLLECTIF, *Pétitions et protestations provoquées dans le canton de Vaud par la discussion et la promulgation de la loi ecclésiastique du 14 décembre 1839*, Lausanne, Marc Ducloux, 1841.

[CONDORCET Nicolas de], *Recueil de pièces sur l'état des Protestans en France*, Londres [Paris?], Dodsley, 1781.

[CONDORCET Nicolas de], *Réflexions d'un citoyen catholique, sur les loix de France relatives aux Protestans. Par M. de Voltaire*, Maestricht, s.n., 1778.

CONSTANT Benjamin, *Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de Politique constitutionnelle*, vol. 3, Paris, Plancher, 1819.

CONSTANT Benjamin, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier. Par Benjamin Constant*, [Lausanne], [Jean Mourer], 1796.

CONSTANT Benjamin, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Bossange père, Bossange frères, Treuttel et Würtz, Rey et Gravier, Renouard, Ponthieu, 1824.

CONSTANT Benjamin, *Des réactions politiques*, s.l., s.n., 1796.

CONSTANT Benjamin, *Écrits de jeunesse (1774–1799)*, Tübingen, Niemeyer, 1998.

CONSTANT Benjamin, *Entretien d'un électeur avec lui-même*, Paris, Plancher, 1817.

CONSTANT Benjamin, *Lettres à M. Charles Durand, avocat. En réponse aux questions contenues dans la troisième partie de son ouvrage intitulé Marseille, Nîmes et ses environs en 1815*, Paris, Béchét, 1818.

CONSTANT Benjamin, *Mélanges de littérature et de politique*, Bruxelles, Hauman, 1838.

COQUEREL Athanase, *Lettre à M. Guizot, membre du consistoire de l'Église réformée de Paris, sur son article de la Revue française intitulé : Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France*, Paris, Abraham Cherbuliez, 1838.

COQUEREL Athanase, *Lettre à un pasteur sur le projet d'ordonnance portant règlement d'administration pour les Églises réformées*, Paris, Abraham Cherbuliez, 1840.

COQUEREL Athanase, *Lettre de M. le pasteur Athanase Coquerel à M. le pasteur Juillerat, président du consistoire de l'Église réformée de Paris, sur les circonstances présentes du protestantisme en France*, Paris, Marc-Aurel frères, 1842.

COQUEREL Athanase, *L'orthodoxie moderne*, Paris, Marc-Aurel Frères, 1842.

COQUEREL Athanase, *Réponse au livre du Dr. Strauss La vie de Jésus*, Paris, Marc-Aurel frères, 1841.

COURT Antoine, *Le patriote français et impartial*, éd. critique par Otto Selles, Paris, Honoré Champion, 2002.

[COURT Antoine], *Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des Protestans de France et sur les avantages qui en résulteroient pour le royaume*, [Lausanne], [Jean Zimmerli], 1756.

[COURT Antoine], *Le patriote françois et impartial ou réponse à la lettre de M. l'évêque d'Agen à M. le contrôleur général contre la tolérance des huguenots, en datte du premier may 1751*, s.l., s.n., 1751.

[COURT Antoine], *Le patriote françois et impartial, ou, Réponse à la lettre de M. l'Evêque d'Agen à Mr. le Contrôleur général, contre la tolérance des Huguenots, en datte du 1. mai 1751*, Nouvelle édition, 2 vol., A Villefranche [Lausanne], chez Pierre Chrétien [Antoine Chapuis], 1753.

[COURT Antoine], *Histoire des troubles des Cévennes ou de la guerre des Camisars, sous le règne de Louis le Grand : tirée de manuscrits secrets & authentiques & des observations faites sur les lieux mêmes, avec une carte des Cévennes*, A Villefranche [Lausanne], chez Pierre Chrétien [Antoine Chapuis], 1760.

CUSTINE Adam-Philippe de, *Compte des différens articles de l'Arrêté pris par l'Assemblée Nationale dans la nuit du 4 au 5 Août 1789, avec quelques réflexions sur les suites que pourront avoir les divers articles qu'il renferme. Par M. le Comte de Custine, à ses commettants. Suite du Compte rendu (5e compte rendu) par le Cte de Custine à ses commettants, de ses opinions dans les délibérations de l'Assemblée nationale, le 12 septembre 1789 (-au 9 janvier 1790)*, Paris, chez Baudouin, Imprimeur de l'Assemblée Nationale, 1789.

DE MAISTRE Joseph, « Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté » dans Jean-Louis Darcel (éd.), *Ecrits sur la Révolution*, Paris, Quadrige, 1989, p. 219-239.

DEMEUNIER Jean-Nicolas, *Encyclopédie méthodique. Économie politique et diplomatique*, vol. 2, Paris, Liège, Panckoucke, Plomteux, 1786.

DESONNAZ Jean, *Les crimes du 10 août dévoilés par les patriotes suisses & les efforts qu'ils ont fait pour les prévenir*, s.l., s.n., 1792.

DEVERE G., *Le repas des ecclésiastiques, ou la tolérance paternelle*, Strasbourg, s.n., 1789.

DOUMERGUE Émile, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, 7 vol., Lausanne, Bridel, 1899-1927.

DU PONT DE NEMOURS Pierre Samuel, *De l'Aristocratie, ou du pouvoir injuste usurpé par la minorité dans presque tous les gouvernemens, et dans presque toutes les assemblées ; et des moyens de résister à ce pouvoir. Extrait du numéro X, du tome second de la Correspondance patriotique, entre les citoyens qui ont été membres de l'Assemblée Nationale constituante.*, Paris, Imprimerie de Du Pont, 1791.

[DU PONT DE NEMOURS? Pierre Samuel], *Œuvres posthumes de M. Turgot, ou Mémoire de M. Turgot, sur les administrations provinciales, mis en parallèle avec celui de M. Necker, suivi d'une Lettre sur ce Plan, & des Observations d'un Républicain sur ces Mémoires, & en général sur le bien qu'on doit attendre de ces Administrations dans les Monarchies*, Lausanne, s.n., 1787.

DU PONT DE NEMOURS Pierre Samuel, *Principes et opinion de M. Du Pont, Député du Bailliage de Nemours, sur la disposition que doit faire l'Assemblée Nationale des Biens Ecclésiastiques en général, & de ceux des Ordres Religieux en particulier*, Paris, Baudouin, 1789.

EMPAYTAZ Henri-Louis, *Considérations sur la divinité de Jésus-Christ, adressées à Messieurs les étudiants de l'auditoire de théologie de l'église de Genève*, Paris, Adrien Le Clere, 1817.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, vol. VII-XII, Elmsford New York, Paris, Pergamon press, 1980.

FAZY James, *Essai d'un précis de l'histoire de la République de Genève depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Tome premier, comprenant l'histoire de la Réformation à Genève, présentée sous un nouveau jour*, Genève, Paris, Pelletier, Abraham Cherbuliez, 1838.

GASPARIN Agénor de, *Christianisme et paganisme. Ou principes engagés dans la crise ecclésiastique du canton de Vaud. Dédié au futur Synode général des Églises réformées de France*, Genève, Paris, Beroud, Delay, 1848.

GASPARIN Agénor de, *Discours politiques. 1843-1846*, Paris, Calmann Levy, 1881.

GASPARIN Agénor de, *Intérêts généraux du protestantisme français*, Paris, Delay, 1843.

GASPARIN Agénor de, *Lettre à M. Athanase Coquerel, l'un des pasteurs de l'Église réformée de Paris, sur le projet d'ordonnance portant règlement d'administration pour les Églises réformées*, Paris, René, 1840.

GASPARIN Agénor de, *Réponse à la brochure de M. le pasteur Adolphe Monod*, Paris, Marc Ducloux, 1849.

GASPARIN Agénor de, VER-HUELL Charles-Henri et HOSEMANN Jean-Jacques, *Société des intérêts généraux du protestantisme français. 25 mai 1842*, Paris, Lambert, 1842.

GEBELIN Antoine Court de, *Les Toulousaines ou lettres historique et apologétiques en faveur de la religion réformée et de divers Protestans condamnés dans ces derniers tems par le Parlement de Toulouse, ou dans le Haut Languedoc*, s.l., s.n., 1763.

GERMEAU Albert, *La Réforme en 1560 ou le tumulte d'Amboise. Scènes historiques*, Paris, Levavasseur, Canel, 1829.

GOGUEL Georges Frédéric, *La vie d'Ulric Zwingli, Réformateur. À l'usage des écoles protestantes*, Paris, Valence, Nîmes, Toulouse, Marc-Aurel frères, 1841.

GRADIS Benjamin, *Des Doctrinaires, et de l'article de M. Guizot sur la démocratie dans les sociétés modernes, inséré dans la Revue française. Par Benjam, Auteur des Considérations sur la Politique, et de l'Examen du Contrat social*, Paris, Desforges, 1838.

GUIZOT François, *Cours d'histoire moderne, par M. Guizot. Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la révolution française*, Paris, Pichon et Didier, 1828.

[GUIZOT François], « De la démocratie dans les sociétés modernes », *Revue française*, octobre

1837, vol. 3, p. 193-225.

GUIZOT François, « De la Religion dans les sociétés modernes (février 1838) » dans *Médiations et études morales*, Bruxelles, Livourne, Leipzig, Méline, Cans et comp., 1852, p. 41-61.

[GUIZOT François], « De la Religion dans les sociétés modernes », *Revue française*, février 1838, vol. 5, p. 5-24.

GUIZOT François, « De l'état des âmes (octobre 1838) » dans *Médiations et études morales*, Bruxelles, Livourne, Leipzig, Méline, Cans et comp., 1852, p. 25-40.

[GUIZOT François], « De l'état des âmes », *Revue française*, octobre 1838, vol. 9, p. 5-18.

GUIZOT François, « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France (juillet 1838) » dans *Méditations et études morales*, Bruxelles, Livourne, Leipzig, Méline, Cans et comp., 1852, p. 63-86.

[GUIZOT François], « Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France », *Revue française*, juin 1838, vol. 7, p. 193-214.

GUIZOT François, *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Didier, 1870.

GUIZOT François, « Jean Calvin » dans Guillaume Tell Doin (éd.), *Musée des protestants célèbres, ou Portraits et Notices biographiques et littéraires des personnages les plus éminents dans l'histoire de la réformation et du protestantisme. Rédigé par une société de gens de lettres*, vol. 2, Paris, Weyer, Treuttel et Würtz, Scherff, 1822, p. 42-119.

HALLER Karl Ludwig von, *De quelques dénominations de partis, pour servir à l'intelligence des journaux et de plusieurs autres écrits modernes. Par M. Charles-Louis de Haller*, Genève, Guers père, 1822.

HALLER Karl Ludwig von, *Histoire de la Révolution religieuse, ou de la Réforme protestante dans la Suisse occidentale. Par Charles-Louis de Haller*, Paris, Auguste Vaton, 1839.

HALLER Karl Ludwig von, *Lettre de M. Charles-Louis de Haller, membre du Conseil souverain de Berne, à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'Eglise catholique, apostolique et romaine*, Paris, Lyon, Méquignon fils aîné, Périsse frères, 1821.

HALLER Karl Ludwig von, *Mélanges de droit public et de haute politique*, 2 vol., Paris, Auguste Vaton, 1839.

HALLER Karl Ludwig von, *Restauration de la science politique, ou théorie de l'état social naturel opposée à la fiction d'un état civil factice. Tome premier. Exposition, histoire et critique des faux systèmes de l'école. Principes généraux de l'ordre naturel ou divin, opposés à ces systèmes. Ouvrage traduit de l'allemand par l'Auteur sur la seconde édition*, vol. 1, Lyon, Paris, Rusand, 1824.

HALLER Karl Ludwig von, *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt. Erster Band. Darstellung, Geschichte und Kritik der bisherigen falschen Systeme. Allgemeine Grundsätze der entgegengesetzten Ordnung Gottes und der Natur*, Winterthur, Steiner, 1816.

HALLER Karl Ludwig von, *Satan und die Revolution. Ein Gegenstück zu den Paroles d'un croyant*, Luzern, Räber, 1834.

HAURANNE Ernest Duvergier de, « La République et les anciens partis », *Revue des Deux Mondes*, vol. 102, 1872, p. 5-30.

HESS Johann Gaspard, *Vie d'Ulrich Zwingli, Reformateur de la Suisse*, Paris, Genève, Paschoud, 1810.

HEYER Jean, *Coup d'œil sur les confessions de foi*, Genève, Paris, Paschoud, 1818.

HOSEMANN Jean-Jacques, *Conduite à tenir à l'égard des membres indifférents de nos églises*, Paris, Delay, 1840.

HOSEMANN Jean-Jacques, *De l'immutabilité de la doctrine évangélique*, Paris, Meyrueis, 1854.

HOSEMANN Jean-Jacques, *Est-ce dans l'Église catholique-romaine ou dans l'Église chrétienne-protestante que le christianisme est le plus purement réalisé ? Extrait de la Revue Théologique*, Montauban, Lapie-Fontanel, 1841.

JAURES Jean, *Les origines du socialisme allemand*, trad. par Adrien Veber, Paris, Les écrivains réunis, 1927.

LABITTE Charles, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, Joubert, 1841.

LAMENNAIS Félicité Robert de, *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris, Au bureau du Mémorial catholique, 1825.

LAMENNAIS Félicité Robert de, *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*, Paris, Bruxelles, Belin-Mandar et Devaux, 1829.

LAMENNAIS Félicité Robert de, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, vol. 1, Paris, Tournachon-Molin et Seguin, 1817.

LAMENNAIS Félicité Robert de, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, vol. 2, Gand, Houdin, 1820.

LAMENNAIS Félicité Robert de, *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle ; suivies de Mélanges religieux et philosophiques*, Paris, Tournachon-Molin, Seguin, 1820.

LAVELEYE Emile de, *Le protestantisme et le catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Etude d'économie sociale. Extrait de la Revue de Belgique*, Montréal, s.n., 1876.

[LE GROS Jean Charles François], *Analyse des ouvrages de J. J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gebelin, Auteur du Monde Primitif ; Par un solitaire*, A Genève et à Paris, chez Barthélemy Chirol et chez la veuve Duchesne, 1785.

[LE GROS Jean Charles François], *Examen des systèmes de J. J. Rousseau de Genève, et de M. Court de Gebelin, Auteur du Monde Primitif ; Pour servir de suite à l'Analyse de leurs*

Ouvrages. Par un solitaire, A Genève et à Paris, chez Barthélemy Chirol et chez la veuve Duchesne, 1786.

[LE GROS Jean Charles François], *Examen du système politique de M. Necker. Mémoire joint à la Lettre écrite au Roi par M. de Calonne, le 9 février 1789*, s. l., s. n., 1789.

LERBER Beat von, *Le protestantisme sous sa face politique ; ou réfutation de LX inculpations faites au protestantisme par MM. Buchez et Roux, dans les 33 premiers volumes de leur Histoire parlementaire de France, par Béat de Lerber, citoyen vaudois*, Berne, C.A. Jenni père, 1841.

LERBER Beat von, *Lettre sur la dernière pétition pour demander l'élégation des prières royalistes*, Lausanne, Hignou aîné, 1841.

LEROUX Pierre, *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Latresne, Le bord de l'eau, 2007.

LEROUX Pierre, *Cours de phrénologie*, Genève, Slatkine Reprints, 1995 [1853].

LEROUX Pierre, *Œuvres 1825-1850*, Genève, Slatkine Reprints, 1978.

L'HONORE François-Henri, *Lettre du curé de L*** à M. l'évêque d'Agen au sujet de celle que ce prélat a écrite à M. le contrôleur général contre la tolérance des huguenots dans le royaume*, s.l., s.n., 1751.

LOUIS XIV, *Édit du Roy portant défenses de faire aucun exercice public de la Religion prétendue réformée dans son Royaume. Registré en la Chambre des vacations le 22 octobre 1685*, Paris, François Muguet, Imprimeur ordinaire du Roy & de son Parlement, 1685.

LUTTEROTH Henri, *Lettre d'un laïque à un pasteur, sur le projet d'ordonnance portant règlement d'administration pour les Églises réformées*, Paris, Risler, 1840.

MALEVILLE Pierre-Joseph de, *Discours sur l'influence de la réformation de Luther : ouvrage dont il a été fait mention honorable dans, la dernière séance publique de l'Institut national*, Paris, Le Normant, 1803.

MALLET Paul Henri, *Histoire des Suisses ou Helvétiens, depuis les temps les plus reculés jusques à nos jours*, vol 3, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1803.

[MALLET DU PAN Jacques], « Le clergé et la Révolution », *Mercure de France*, 15 janv. 1791, p. 208-223.

[MALLET DU PAN Jacques], « Sur la Constitution civile du clergé », *Mercure de France*, 23 avr. 1791, p. 279-287.

[MALLET DU PAN Jacques], « Sur le serment ecclésiastique », *Mercure de France*, 26 nov. 1791, p. 275-288.

MARTIN Henri, *La démission du clergé vaudois, en 1559 et en 1845*, Lausanne, Bonamici, 1845.

MARTIN-PASCHOUD Joseph, *Lettre à M. Le Cte Agénor de Gasparin sur le methodisme*, Paris, Abraham Cherbuliez, 1840.

MAULTROT Gabriel-Nicolas, *Défense de Richer, chimère du richérisme, ou Réfutation de la brochure intitulée : « Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé, décrétée par l'Assemblée nationale »*, s.l., s.n., 1790.

MAURER Hans-Rudolf, *Abrégé de l'Histoire de la Suisse. Traduit de l'Allemand par J. Gaudin*, Zürich, Orell Füssli, 1817.

MAURY Jean-Sifrein, *Œuvres choisies du cardinal J.-Sifrein Maury, contenant son Essai sur l'éloquence de la chaire, ses éloges, panégyriques et ses discours prononcés à l'Assemblée constituante*, vol. 4, Paris, Aucher-Éloy, 1827.

MAURY Jean-Sifrein, *Opinion de l'abbé Maury, député de Picardie, sur la Constitution civile du clergé, prononcée, dans l'Assemblée nationale, le samedi 27 novembre 1790*, A Paris, de l'Imprimerie de l'Ami du Roi, 1790.

MAURY Jean-Sifrein, *Opinion sur la souveraineté du peuple : prononcée dans l'Assemblée nationale en 1790*, Avignon, Seguin aîné, 1852.

MAURY Jean Siffrein, *Seconde Opinion De M. L'Abbé Maury, Député De Picardie ; Sur La Réunion De La Ville D'Avignon A La France. Prononcée, dans l'Assemblée nationale, le mardi 24 mai 1791*, A Paris, Au Bureau de l'Ami du Roi, 1791.

MERCIER Charles, « Luther et la démocratie », *Revue philosophique de Louvain*, 1936, vol. 51, p. 321-347.

MERMILLOD Gaspard, « Annales catholiques de Genève. Publiées sous la direction de M. l'abbé G. Mermillod », quatrième série, 1853, p. 65-82.

MICHELET Jules, *Histoire de France au seizième siècle. La Ligue et Henri IV*, Paris, Chamerot, 1856.

MICHELET Jules, *Mémoires de Luther écrits par lui-même, traduits et mis en ordre par M. Michelet*, 2 vol., Paris, Librairie classique de L. Hachette, 1835..

[MONCLAR? Jean-Pierre-François de Ripert de], *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des Protestans de France. Où l'on fait voir qu'il est de l'intérêt de l'Eglise et de l'Etat, de faire cesser ces sortes de mariages, en établissant, pour les Protestans, une nouvelle forme de se marier, qui ne blesse point leur conscience, & qui n'intéresse point celle des évêques & des curés*, 2^e éd. revue et corrigée, s.l., s.n., 1756.

MONTJOIE Galart de, *Histoire de la Révolution de France, depuis la présentation au parlement de l'impôt territorial et de celui du timbre, jusqu'à la conversion des états-généraux en assemblée nationale*, vol. 1, Paris, H. L. Perronneau, 1797.

NAGOT François-Charles, *Recueil de conversions remarquables nouvellement opérées dans quelques protestans*, Avignon, Aubanel, 1829.

NECKER Jacques, *Cours de morale religieuse*, Genève, Bonnant, 1800.

NECKER Jacques, *De la Révolution française*, vol. 2, Paris, Maret, 1797.

NECKER Jacques, *Résultat du Conseil d'Etat du Roi tenu à Versailles le 27 Décembre 1788. Rapport fait au Roi dans son conseil par le Ministre de ses Finances*, Paris, Imprimerie royale, 1788.

NECKER Jacques, *Sur L'Administration de M. Necker. Par lui-même*, Paris, Hotel de Thou, 1791.

NEESER Maurice, « Protestantisme et Démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, 1928, vol. 16, n° 68, p. 205-222.

NICOLAS Auguste, *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, précédé de l'examen d'un écrit de M. Guizot*, Bruxelles, Goemaere, Meline, 1852.

PARISIS Pierre Louis, *La démocratie devant l'enseignement catholique. Cas de conscience*, Louvain, Fonteyn, 1849.

POISSON Jean-Baptiste, *Guillaume Tell. Dédié à la section du même nom*, s.l., 1794.

PONCE Nicolas, *Discours Qui a remporté le prix d'Histoire proposé par l'Institut national de France, décerné dans sa séance publique du 15 vendémiaire an 9, Sur cette question : Par quelles causes l'esprit de liberté s'est-il développé en France, depuis François I^{er} jusqu'en 1789 ?*, Paris, Baudouin, 1800.

PONCE Nicolas, *Essai historique sur cette question proposée par l'Institut de France : quelle a été l'influence de la Réformation de Luther, sur la situation politique des différens états de l'Europe, et sur les progrès des lumières*, Paris, Dentu, 1808.

PRUDHOMME Louis-Marie, *Révolutions de Paris, dédiées à la Nation*, 1792.

QUINET Edgar, *La Révolution*, 2 vol., Paris, Librairie internationale, 1868.

QUINET Edgar, *La Révolution. Préface de Claude Lefort*, Paris, Belin, 1987.

[RABAUT-SAINT-ÉTIENNE? Jean-Paul], *A la nation française. Sur les vices de son Gouvernement ; Sur la nécessité d'établir une Constitution ; Et sur la composition des Etats-Généraux*, édition revue et corrigée, s.l., s.n., 1788.

[RABAUT-SAINT-ÉTIENNE Jean-Paul], *Le Roi doit modifier les loix portées contre les protestans. Démonstration. Avantage que la France tirerait de cette Modification*, Londres, s.n., 1784.

[RABAUT-SAINT-ÉTIENNE Jean-Paul], *Triomphe de l'intolérance ou Anecdotes de la vie d'Ambroise Borély, mort à Londres, âgé de 103 ans recueillies par W. Jesterman. Ouvrage traduit de l'anglais, & trouvé parmi les papiers de M. De Voltaire ; suivi de La Tolérance aux pieds du Trône*, Londres, s.l., 1779.

ROBELOT Denis, *De l'influence de la Réformation de Luther, sur la croyance religieuse, la politique et le progrès des Lumières*, Lyon, Paris, Rusand, 1822.

ROGET François, *La conservation du christianisme et la Réformation. Discours prononcé, au Temple neuf, le 1er juin 1828, à l'occasion du 3e jubilé évangélique de Berne*, Genève, Genicoud, 1828.

ROGET François, *Lettres à un professeur, ou considérations sur notre éducation publique*, Genève, Paris, Paschoud, 1827.

[ROGET? François], *Réflexions d'un protestant ou coup d'œil sur l'état actuel de l'Eglise*, Genève, Paris, Paschoud, 1823.

ROMIER Lucien, *Les origines politiques des guerres de religion*, 2 vol., Paris, Perrin, 1913-1914.

ROUSSEL Napoléon, *Le rationalisme moderne. Réfutation de l'ouvrage intitulé L'orthodoxie moderne*, Paris, Delay, 1842.

ROUSSEL Napoléon, *Les nations catholiques et les nations protestantes, comparées sous le triple rapport du bien-être, des lumières et de la moralité*, Paris, Meyrueis, 1854.

RUCHAT Abraham, *Histoire de la Réformation de la Suisse. Où l'on voit tout ce qui s'est passé de plus remarquable, depuis l'An 1516, jusqu'en l'An 1556, dans les Eglises des XIII. Cantons, & des Etats conféderez, qui composent avec eux le L. Corps Helvétique*, Genève, Marc-Michel Bousquet, 1727.

RUCHAT Abraham, *L'état et les délices de la Suisse. En forme de Relation critique, par plusieurs Auteurs célèbres. Enrichi de Figures en Taille-douce, dessinées sur les Lieux mêmes & de Cartes Géographiques très exactes, en IV. Volumes*, Amsterdam, Wetsteins et Smith, 1730.

RUFFO DE BONNEVAL Sixte-Louis-Constant, *Lettres de M. l'abbé de Bonneval, député du clergé de Paris, à ses commettants*, Paris, De l'imprimerie de Guerbart, 1791.

RUFFO DE BONNEVAL Sixte-Louis-Constant, *Œuvres inédites de l'abbé de Bonneval sur la Révolution*, Paris, Arthur Savaète, 1909.

[SAIGE? Guillaume-Joseph], *Catéchisme du citoyen, ou, Elémens du droit public français, par Demandes & Réponses ; suivi de fragmens politiques; par le même auteur*, En France [Genève?], s.n., 1788.

SCHERER Edmond, *De l'État actuel de l'Eglise réformée en France*, Paris, Delay, 1844.

SCHERER Edmond, *Esquisse d'une théorie de l'Eglise chrétienne*, Paris, Strasbourg, Delay, Treuttel et Würtz, 1845.

SERGENT Antoine Louis François, *Convoi de tres haut et tres puissant seigneur des abus, mort sous le règne de Louis XVI le 27 avril 1789*, A Paris, s.n., 1789.

SOULAVIE Jean Louis, *Mémoires historiques et politiques du règne de Louis XVI, depuis son mariage jusqu'à sa mort : ouvrage composé sur des pièces authentiques fournies à l'auteur*, vol. 1, Paris, Strasbourg, Treuttel et Würtz, 1801.

STAËL Germaine de, *Delphine*, Paris, Garnier frères, 1802.

STAËL Germaine de, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, Paris, Fischbacher, 1906, [1798].

STAËL Germaine de, *Des circonstances actuelles et autres essais politiques sous la Révolution*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2009.

STAËL Germaine de, *De l'Allemagne*, vol. 3, Paris, Mame frères, 1810.

STAPFER Philipp Albert, *Histoire et description des principales villes de l'Europe. Suisse. Berne, par M. Stapfer, ancien Ministre de l'Instruction publique de la République helvétique*, Paris, Desenne, 1835.

STAPFER Philippe-Albert, *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux, précédés d'une notice sur l'auteur par Alexandre Vinet*, vol. 2, Paris, Paulin, Delay, 1844.

STAUFFACH Henri-Alexandre, *Avis aux Suisses sur leur position envers le Roi de France*, Paris, Louis Fauche-Borel, 1791.

TASSONI Alessandro Maria, *La religion démontrée et défendue, ou nouveau traité complet de la religion*, traduit par Augustin Robinot, Valence, Jamonet, 1838.

THIEBAULT Martin-François, *Discussion de cette proposition de M. de Custine : La liberté de l'exercice public de toutes les religions doit être prononcée dans l'Assemblée nationale. Par son Co-député M. Thiébaud, Curé de Sainte Croix à Metz*, Metz, Collignon, 1789.

THIRION Émile, *La république sans les républicains. Épître aux monarchistes. Par É. Thirion, auteur du catéchisme républicain*, Senlis, Payen, 1871.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique, par Alexis de Tocqueville, avocat à la cour royale de Paris, L'un des auteurs du livre intitulé : Du système pénitentiaire aux Etats-Unis*, vol. 2, Bruxelles, Louis Hauman, 1835.

[TZSCHIRNER Heinrich Gottlieb], *Le Catholicisme et le Protestantisme considérés sous le point de vue politique*, Strasbourg, Treuttel et Wurtz, Jean Henri Heitz, 1823.

VEUILLOT Louis, *Mélanges religieux, politiques, historiques et littéraires*, vol. 1, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1859.

VILLERS Charles, *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther. Ouvrage qui a remporté le prix sur la question proposée dans la séance publique du 15 germinal an X (5 avril 1802), par l'Institut national de France : « Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différents Etats de l'Europe, et sur le progrès des lumières? »*, Paris, Metz, Henrichs, Collignon, 1804.

VILLERS Charles, *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther. Ouvrage qui a remporté le prix sur la question proposée dans la séance publique du 15 germinal an X (5 avril 1802), par l'Institut National de France : « Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différents États de l'Europe, et sur le progrès des lumières? »*, 3^e éd., Paris, Didot jeune, 1808.

VINCENT Jacques-Louis-Samuel, *Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée*, 1820-1824.

VOLTAIRE, *Le Siecle De Louis XIV. Publie Par M. De Francheville*, s.l., Henning, 1751.

[VOLTAIRE], *Traité sur la tolérance*, s.l., s.n., 1763.

[VUARIN? Jean-François], *De l'inauguration de la statue de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Chez les principaux libraires, 1835.

VUARIN Jean François, *Discours prononcé par M. Vuarin, curé de Genève, le 31 décembre 1820, jour de la Fête dite de la Restauration, en présence de la députation des Membres catholiques du Gouvernement, des Tribunaux et du Conseil représentatif*, Paris, Méquignon fils aîné, 1822.

[VUARIN Jean-François], *Histoire véritable des momiers de Genève. Suivie d'une notice sur les momiers du canton de Vaud*, Lyon, Bohaire, 1824.

[WESSENBERG Ignaz Heinrich von], *Coup d'oeil sur la situation actuelle et les vrais intérêts de l'Église catholique*, Paris, Paul Renouard, 1825.

Sources de la seconde partie

ANGENNES Claude d', *Remonstrance du clergé de France, faite au roy le XIII. octobre 1585, par Monsieur l'Evesque & Comte de Noyon, Pair de France, assisté de Messeigneurs les Illustrissimes Princes, & Reverendissimes Cardinaux de Bourbon & de Guyse, Archevesques, Evesques, & autres Deputez dudit clergé, à l'Assemblée generale d'iceluy, tenue en l'abbaye de S. Germain des prez, lez Paris audit mois d'octobre 1585*, Lyon, Benoist Rigaud, 1586.

ANONYME, *Advertissement aux fideles espars parmi le royaume de France, de se donner garde de ceux qui sans legitime vocation s'ingerent au Ministere de l'Evangile*, s.l., s.n., 1561.

ANONYME, *Advertissement sur la faulseté de plusieurs mensonges semez par les Rebelles*, Paris, Chez Guillaume Morel, 1562.

ANONYME, *Advis des causes et raisons de la prinse des armes en la ville de Lyon, pour la conservation de leur liberté*, Lyon, Jean Pillehotte?, 1593.

ANONYME, *Apologie de l'edit du Roy sur la pacification de son royaume, contre la Remonstrance des estats de Bourgogne*, s.l., s.n., 1564.

ANONYME, *Apologie, ou Defence des bons Chrestiens contre les ennemis de l'Eglise catholique*, s.l., s.n., 1557.

ANONYME, *De la puissance des roys, et droict de succession aux royaumes ; contre l'usurpation du titre & qualité de roy de France, faite par le roy de Navarre : Et de l'assurance que peuvent avoir en luy les catholiques*, Paris, Robert Nivelles, 1590.

ANONYME, *Dialogue d'entre le Maheustre & le Manant : Contenant les raisons de leurs debats & questions en ces presens troubles au Royaume de France*, s.l., s.n., 1595.

ANONYME, *Discours au vray des conseils et moyens qu'on a tenus pour exterminer la doctrine de l'Evangile hors ce royaume, & des justes & necessaires occasions pour lesquelles ceux de la Religion ont esté contraincts prendre les armes*, La Rochelle?, Barthélemy Berton?, 1568.

ANONYME, *Discours par Dialogue, sur l'Edict de la revocation de la paix, publié à Paris le vingthuitieme jour de Septembre, l'an mil cinq cens soixante huict*, s.l., s.n., 1569.

ANONYME, *Discours sur la pacification des troubles de l'An 1567. Contenant les causes & raisons nécessaires du traité de la Paix, avec le moyen de réconcilier les deux Parties ensemble, & de les tenir en perpétuelle concorde : Composé par un grand personnage, vrai suget & fidele serviteur de la couronne Française*, A Envers, Par Contrras Thetieu, 1568.

ANONYME, *Discours sur les Estats de France, et si seroit plus expedient que les Estats de France fussent annuels, & non à vie comme ils sont à present, & d'avoir des reformateurs des Officiers, & le dommage qu'apporte la vente des Estats*, Paris, Jean Richer, 1586.

ANONYME, *Exhortation aux Suisses en general pour leur conservation, contre les esmeutes & dangers du temps courant*, [Genève?], s.n., 1586.

ANONYME, *Juste complainte des fideles de France. Contre leurs adversaires Papistes, et autres. Sur l'affliction & faux crimes, dont on les charge à grand tort. Ensemble les inconveniens, qui en pourroyent finalement avenir à ceux, qui leur font la guerre*, En Avignon, chez Trophime Des Rives, 1560.

ANONYME, *Oraison au senat de Paris pour la cause de Crestiens à la consolation d'iceux : d'Anne du Bourg prisonnier pour la parole*, s.l., 1560.

ANONYME, « Procès-verbal et enquête : constatant la conversion des habitans de Milhau au protestantisme par vote unanime. 1562-1563 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1860, vol. 9, n° 11/12, p. 382-392.

ANONYME, *La juste et sainte défense de la ville de Lyon*, Lyon, s.n., 1563.

ANONYME, *La vraye histoire, contenant l'inique jugement & fausse procedure faite contre le fidele serviteur de Dieu Anne du Bourg, Conseillier pour le Roy, en la Cour du Parlement de Paris, & les diverses opinions des Presidens et Conseillers, touchant le fait de la religion Chrestienne*, Lyon, Jean Marceau, 1562.

ANONYME, *Le Recueil de toutes les impressions les plus veritables, mises en lumiere depuis le departement du roy le 12. de May 1588 jusques à present, discourues toutes au long*, Paris, Pierre Ménier, 1588.

ANONYME, *Le tocsain, contre les massacreurs et auteurs des confusions en France. Par lequel, la source & origine de tous les maux, qui de long temps travaillent la France, est descouverte. Afin d'inciter & esmouvoir tous les Princes fideles, de s'employer pour le retrenchement d'icelle. Adressé à tous les Princes Chrestiens*, Reims, De l'imprimerie de Jean Martin, 1577.

ANONYME, *Les Actes de la conference tenue a Paris es moys de Juillet & Aoust 1566. Entre deux Docteurs de Sorbonne, & deux Ministres de Calvin. Ces Actes ont esté collationnés aux Originaux, les Ministres appelés, & Goguyer Notaire pour eux, qui les a signés*, Paris, Claude Fremy, 1568.

ANONYME, *Les conseils et advis de plusieurs excellens & savans personnages, sur le faict des Temporiseurs. Et comment le fidele se doit maintenir entre les Papistes*, [Genève], Jean Crespin, 1556.

ANONYME, *Lettre d'un gentil-homme catholique et vray François, à un sien amy, pour le retirer de l'erreur en laquelle il est tombé par les faulses impostures & seductions de la Ligue, & luy monstrier clairement par l'expresse parolle de Dieu les commandemens de son Eglise, & Decrets des saints Conciles que le party de la Ligue est reprouvé & detestable devant Dieu et devant les hommes, & ceux qui le suivent hors de l'Eglise Catholique*, s.l., s.n., 1590.

ANONYME, *Manifeste des Consulz, Eschevins, Bourgeois & Habitans de la ville de Lyon*, Lyon, Jean Pillehotte, 1592.

ANONYME, *Pourtrait de La Rochelle, & des Forteresses que les Rebelles y ont fait, depuis les premiers troubles jusque à présent*, s.n., s.l., [1574]

ANONYME, *Remonstrance à tous bons Chrestiens et fideles Catholiques à maintenir la sainte Union pour la conservation de la religion Catholique, Apostolique & Romaine*, Rouen, s.n., 1589.

ANONYME, *Remonstrance au Roy, & aux Estatz, par messieurs de la maison de ville de Paris, pour l'entretienement de la paix*, Paris, Jean Martin, 1577.

ANONYME, *Remonstrance, aux parlemens de France, touchant l'observation de la paix*, [Genève], [Jean Berjon?], 1581.

ANONYME, *Response à la declaration que faict le Prince de Condé pour son excuse d'avoir prins les armes de son autorité privée contre le Roy, souz le pretexte de son service*, s.l., s.n., 1562.

ANONYME, *Response à un ligueur, masqué du nom de catholique Anglois. Par un vray catholique bon François. Imprimé nouvellement.*, [Genève], [Jean Le Preux pour Antoine Chuppin], 1587.

ANONYME, *Sentence redoutable et arrest rigoureux du jugement de Dieu, à l'encontre de l'impiété des tyrans, recueillies tant des saintes escriptures, comme de toutes autres histoires*, s.l., s.n., 1564.

ANONYME, *Traicté d'association passée entre les Catholiques et ceux de la religion réformée pourchassans le retablisement du Royaume de France, contre les mauvais & pernicieux conseillers de sa Majesté*, s.l., s.n., 1575.

ANONYME, *Traicté de la liberté de conscience. Auquel est monstré que les Roys & Princes Chrestiens font un singulier service à Dieu de contraindre par leurs Saintes Loix & Ordonnances les desvoyez de la Foy de se reunir en l'Eglise Catholique, Apostolique & Romaine*, Bordeaux, S. Millanges, 1586.

ARETIUS Benedikt, *Commentarii in Apocalypsin D. Joannis apostoli, facili et methodo perspicua conscripti*, Morges, Jean le Preux, 1581.

ARETIUS Benedikt, *Commentarii in epistolas D. Pauli ad Philippenses, Colossenses, et in utramque ad Thessal. facili, et perspicua methodo conscripti*, Morges, Jean le Preux, 1580.

ARNAUD Eugène (éd.), *Documents protestants inédits du XVI^e siècle*, Paris, Grassart, 1872.

BARNAUD? Nicolas, *Dialogue auquel sont traitées plusieurs choses avenues aux Luthériens & Huguenots de la France, Ensemble certains poincts & advis necessaires d'estre sceuz & suyviz*, Bâle, s.n., 1573.

BARNAUD Nicolas, *Le miroir des Francois, compris en trois livres. Contenant l'estat et maniemment des affaires de France, tant de la iustice, que de la police, avec le reglement requis par les trois Estats pour la pacification des troubles, abolition des excessives tailles, & gabelles*, s.l., s.n., 1581.

BARNAUD? Nicolas, *Le reveille-matin des Francois, et de leurs voisins. Composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues*, A Edimbourg, Jaques James, 1574.

BEAUJEU Christofle de, *Les amours de Christofle de Beau-jeu, baron dudit Beau-jeu et seigneur de Jeaulges. Ensemble le Premier livre de la Suisse, composé par le mesme Autheur. Dedié à Monsieur le President Brisson*, Paris, Didier Millot, 1589.

BEAUXAMIS Thomas, *Histoire des sectes tirees de l'armee sathanique, lesquelles ont oppugné le saint Sacrement du corps & sang de Jesus-Christ, depuis la promesse d'iceluy faicte en Capernaum jusques à présent. Et la victoire de la vérité & parole de Dieu contre le mensonge*, Paris, Chez Guillaume Chaudière, 1570.

BEGAT Jean, *Remonstrances faictes au Roy de France, par les deputez des trois Estats du Duché de Bourgoigne, sur l'Edict de la pacification des troubles du Royaume de France. Par lesquelles appert clairement que deux differentes Religions ne se peuvent comporter en mesme Republique : mesmement soubz un Monarque Chrestien, sans la ruyne des subjectz de quelque Religion qu'ils soient, & sans la ruyne du Prince qui les tollère. Reveu corrigé & amplifié sur meilleur exemplaire, avec annotation et citation des passages en marge*, Anvers, par Guillaume Silvius, 1564.

BEGAT Jean, *Response pour les deputez des trois Estatz du pays de Bourgoingne. Contre la calumnieuse accusation, publiee soubz le tiltre d'Apologie de l'edict du Roy, pour la pacification de son Royaume*, s.l., s.n., 1564.

[BELLOY? Pierre de], *Apologie catholique, contre les libelles, declarations, advis, et consultations faictes, escrites, & publiees par les Liguez perturbateurs du repos du Royaume de France : qui se sont eslevez depuis le decez de feu Monseigneur, frere unique du Roy*, s.l., s.n., 1585.

BENEDICTI Jean, *La somme des pechez et le remede d'iceux*, Lyon, Charles Pesnot, 1584.

BEZE Théodore de, *Confession de la foy chrestienne, contenant la confirmation d'icelle, & la refutation des superstitions contraires, par Thodore de Besze*, [Genève], Conrad Badius, 1559.

BEZE Théodore de, *Confession de la foy chrestienne, faite par Theodore de Besze, contenant la confirmation d'icelle, & la refutation des superstitions contraires*, [Genève], 1561.

BEZE Théodore de, *Confession de la foy chrestienne, faite par Theodore de Besze, contenant la confirmation d'icelle, & la refutation des superstitions contraires. Reveuë sur la latine, & augmentée, avec un Abrégé d'icelle*, Genève, Jaques du Pan, 1563.

[BEZE Théodore de], *Du droit des Magistrats sur leurs Sujets. Traitté tres-necessaire en ce temps pour advertir de leur devoir, tant les Magistrats que les Sujets : publié par ceux de*

Magdebourg l'an M. D. L. & maintenant reveu & augmenté de plusieurs raisons & exemples, [Genève], [Jacob Stoer], 1574.

BEZE Théodore de (éd.), *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, vol. 1, Anvers [Genève], Jean Remy [Jean de Laon pour Louis du Rozu], 1580.

BEZE Théodore de, *Les vrais pourtraits des hommes illustres en pieté et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye Religion en divers pays de la Chrestienté. Avec la description de leur vie & de leurs faits plus memorables. Plus, quarante quatre Emblemes Chrestiens*, Genève, Jean de Laon, 1581.

BODIN Jean, *Les six livres de la République*, Paris, Classiques Garnier, 2013 [1576].

BODIN Jean, *Les Six livres de la Republique de I. Bodin Angevin*, Lyon, Jacques du Puys, libraire juré en l'université de Paris, 1580.

BONIVARD François, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève. Suivis des advis et devis de noblesse & de ses offices ou degrez & des III estatz monarchique, aristocratique & des démocratique. Des dismes & des servitudes taillables*, Genève, Jules-Guillaume Fick, 1865.

BOSQUET Georges, *Histoire de M.G. Bosquet, sur les troubles advenus en la Ville de Tolose l'an 1562. Traduite de latin en françois, et divisée par chapitres*, A Tolose, Par R. Colomiez, 1595.

BOURBON Charles de, *Declaration des causes qui ont meu Monseigneur le Cardinal de Bourbon, & les Princes, Pairs, Prelats, Seigneurs, Villes, & communautéz Catholiques de ce Royaume de France, de s'opposer à ceux qui veulent subvertir la Religion, & l'Estat*, s.l., s.n., 1585.

BOURGOING François, *L'histoire ecclesiastique, proposant l'entière et vraye forme de l'Eglise de Jesus Christ*, Genève, Artus Chauvin, 1562.

[BRES Guy de], *Le baston de la foy chrestienne propre, pour rembarrer les ennemis de l'Evangile : par lequel on peut aussi cognoistre l'ancienneté de nostre foy, et de la vraye Eglise*, [Genève], Thomas Courteau, 1562.

BUDE Guillaume, *Le Livre de l'Institution du Prince, au Roy de France tres chrestien Francoys premier de ce nom, faict & composé par M. Guillaume Budé son secretaire & maistre de sa librairie*, A Paris, Chez Jehan Foucher, 1547.

BULLINGER Heinrich, *La perfection des Chrestiens. Demonstration faite au Roy de France, Henry deuxiesme de ce nom, Roy treschretien et trespuissant*, s.l., s.n., 1552.

CARION Johannes, MELANCHTHON Philipp et PEUCER Kaspar, *Chronique et histoire universelle*, vol. 2, Genève, Jean Berjon, 1579.

CARON Claude, *L'Antechrist demasqué*, Tournon, Guillaume Linocier, 1589.

CARON Louis Le, *Responses du droict françois confirmées par Arrests des Cours souveraines de France*, Paris, Vincent Norment, 1582.

[CASTELLION Sébastien], *Conseil à la France désolée. Auquel est monstré la cause de la guerre presente, & le remede qui y pourroit estre mis : & principalement est avisé si on doit forcer les consciences*, s.l., s.n., 1562.

CERMENATE Giovanni Pietro da, *Discours de la droite administration des royaumes et républiques, extraict de la rapsodie du S. I. P. Cermenat Millanois*, traduit par Guillaume Guérault, Lyon, Loys et Charles Pesnot, 1561.

CHANDIEU Antoine de, *Histoire des persecutions, et martyrs de l'Eglise de Paris, depuis l'An 1557, jusques au temps du Roy Charles neufviesme*, Lyon, Claude Senneton, 1563.

CHANDIEU Antoine de, *La confirmation de la discipline ecclésiastique, observée ès églises réformées du royaume de France, avec la response aux objections proposées à l'encontre*, [Genève], [Henri Estienne], 1566.

CHARPENTIER Pierre, *Lettre de Pierre Charpentier Jurisconsulte, adressée à François Portes Candiois, par laquelle il monstre que les persecutions des Eglises de France sont advenues, non par la faulte de ceux qui faisoient profession de la Religion, mais de ceux qui nourrissoient les factions & conspirations, qu'on appelle la Cause*, s.l., s.n., 1572.

CHARRON Pierre, *La Réplique de Maistre Pierre Le Charron sur la Response faite à la troisième Vérité cy devant Imprimée à la Rochelle*, Paris, Chez Mathieu Guillemot, 1595.

CHARRON Pierre, *Les Trois veritez contre tous Athees, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Heretiques, & Schismatiques. Le tout traicté en trois livres*, Paris, Galiot Corrozet, 1595.

CHESNE Joseph Du, *L'Ombre de Garnier Stoffacher, suisse, tragicomédie sur l'alliance perpetuelle de la Cité de Geneve avec les deux premiers & puissans Cantons Zurich & Berne*, Genève, Jean Durant, 1584.

COLLECTIF, *Advis des estats de Bourgongne aux François, touchant la resolution prise aux estats de Blois, l'an 1588. Fait à Dijon le premier jour de janvier, 1590. Contre Henry de Bourbon, soy disant roy de Navarre*, Troyes, Jean Moreau, 1590.

COLLECTIF, *Confession de foy, faite d'un commun accord par les Eglises qui sont dispersées en France, & s'abstiennent des idolatries Papales. Avec une preface, contenant response et defense contre les calomnies dont on les charge*, Genève, Antoine Davodeau et Lucas de Mortiere, 1562.

COLLECTIF, *Confession & simple exposition de la vraye Foy & articles catholiques de la pure religion Chrestienne, faite d'un commun accord par les Ministres de l'Eglise de Jesus Christ, qui sont en Suisse : à sçavoir, à Zurich, Berne, Schaphouse, Saintgal, Couere des Ghrisons & leurs alliez : item, à Meylhouse, & Bienne, ausquels se sont conjoints les Ministres de l'Eglise de Geneve : mise en lumiere, pour tesmoigner à tous fideles qu'ils persistent en l'unité de la vraye & ancienne Eglise Chrestienne, & qu'ils ne sont point semeurs d'aucune nouvelle ou erronnée doctrine, & par consequent aussi n'ont rien de commun avec sectes ni heresies quelconques. Laquelle Confession de Foy ils publient maintenant expressement, à fin que tous hommes craignans Dieu en puissent juger. Item, la Confession de foy des Eglises de France, présentée au Roy très-chrestien, pour monstre qu'elles sont de mesme opinion & union que celles-ci*, Genève, François Perrin pour Jean Durant, 1566.

COLLECTIF, *L'extraict des Procedures faites & tenues contre Jean Morelli, natif de Paris, & n'agueres habitant en la ville de Geneve : touchant un livre composé par luy, De la discipline Ecclesiastique, avec la sentence des magnifiques seigneurs Sindiques & Conseil dudit Geneve, prononcée et executée le sezieme de Septembre 1563*, Genève, François Perrin, 1563.

COLLECTIF, *Les Ordonnances ecclesiastiques de l'Eglise de Geneve. Item l'ordre des escoles de ladite cité*, Genève, Pour Artus Chauvin, 1562.

COLLECTIF, *Negotiation de la Paix, es mois d'Avril et May 1575. Contenant la requeste & article presentez au Roy par M. le Prince de Condé, Seigneurs & gentils-hommes de la Religion : M. le Mareschal de Danville, Seigneurs & gentils-hommes Catholiques associez. L'ample pourparler des deputez desdits S. Prince, Mareschal, Seigneurs & gentils-hommes, en presence du Roy, avec la Royne sa mere, & quelques conseillers. Avec la responce du Roy ausdits articles*, s.l., s.n., 1576.

COLLECTIF, *Seconde declaration et protestation de ceux de la Rochelle, contenant un brief et vray discours de ce qui a passé, depuis la pacification des troubles derniers, pour respondre aux calomnies de leurs ennemis & de l'estat du Roy*, La Rochelle, s.n., 1569.

[CORAS Jean de], *Question politique : s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, Genève, Droz, 1989 [1568].

CORDIER Mathurin, *Remonstrances et exhortations au Roy de France treschrestien, & aux Estats de son Royaume, sur le faict de la religion*, [Genève], Jean Rivery, 1561.

DANEAU Lambert, *Traité de l'antechrist reveu et augmenté en plusieurs endroits en ceste traduction françoise par l'advis de l'auteur. Auquel est monstré par la parolle de Dieu, le lieu, le temps, la forme, les ministres, l'appuy, le progres, & finalement la ruine d'iceluy*, Genève, Eustache Vignon, 1577.

DE LAUNOY Matthieu, *Replique chretienne en forme de commentaire sur la reponse tiree du dehors de la moëlle des S.Ecritures, & de toute bonne Doctrine, & faite par les Ministres Calvinicq. à la declaration & refutation de leurs fausses suppositions, &c.*, Paris, Guillaume de La Nouë, 1579.

DES AUTELS Guillaume, *Remonstrance au peuple François, de son devoir en ce temps, envers la Majesté du Roy. A laquelle sont adjoustez troys Eloges de la paix, De la trefve et De la guerre*, Paris, André Wechel, 1559.

DESCHWANDEN Karl et KAISER Jakob (éd.), *Ämtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede. Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1533 bis 1540*, vol. 4 1c, Luzern, Meyer, 1878.

DESCHWANDEN Karl et KAISER Jakob (éd.), *Ämtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede. Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1549 bis 1555*, vol. 4 1e, Luzern, Meyer, 1886.

DESIRE Artus, *La singerie des Huguenots, marmots et guenons de la nouvelle derrision Theodobeszienne : contenant leur arrest & sentence par jugement de raison naturelle*, Paris, Guillaume Jullien, 1574.

DESIRE Artus, *Les batailles et victoires du Chevalier Celeste, contre le Chevalier Terrestre, l'un tirant à la maison de Dieu, & l'autre à la maison du Prince du monde chef de l'Eglise maligne. Avec le terrible & merveilleux assault donné contre la sainte cité de Hierusalem, figurée à nostre mere Sainte Eglise environnée des ennemys de la Foy*, Paris, Estienne Grouleau, 1562.

DESIRE Artus, *Les combatz du fidelle papiste pelerin Romain, contre l'apostat Antipapiste, tirant à la synagogue de Geneve, maison Babilonicque des Lutherien, Reveu & corrigé par l'auteur. Ensemble la description de la cité de Dieu assiégée des Hereticques. Le tout composé par Artus désiré*, Rouen, Robert & Jean Dugort freres, 1551.

DESIRE Artus, *Les disputes de Guillot le porcher, et de la Bergère de S. Denis en France, contre Jehan Calvin Predicant de Genesve, sur la vérité de nostre sainte Foy Catholique, & religion chrestienne : Ensemble la Genealogie des Hereticques, & les fruictz qui proviennent d'iceulx*, Paris, Pierre Gaultier, 1559.

DESIRE? Artus, *Passevent parisien respondant à Pasquin romain. De la vie de ceux qui sont allez demourer à Geneve, ou au païs jadis de Savoye : & maintenant soubz les Princes de Berne, & se disent vivre selon la reformation de l'Evangile, faict en forme de dialogue*, Paris, Pierre Gaultier, 1556.

DESPREZ François, *Recueil de la diversité des habits, qui sont de présent en usage, tant es pays d'Europe, Asie, Affrique & Isles sauvages, Le tout fait après le naturel*, Paris, Richard Breton, 1567.

DORLEANS Louis, *Advertissement, des Catholiques Anglois aux François Catholiques, du danger où ils sont de perdre leur religion. & d'experimenter, comme en Angleterre, la cruauté des Ministres s'ils reçoivent à la Couronne un Roy qui soit Hérétique*, s.l., s.n., 1586.

DORLEANS Louis, *Apologie ou Defence des Catholiques unis les uns avec les autres, contre les impostures des Catholiques associez à ceux de la pretenduë Religion*, s.l., s.n., 1586.

DORLEANS Louis, *Premier, et second advertissements des Catholiques Anglois aux François Catholiques, & à la Noblesse qui suit à present le Roy de Navarre*, Lyon, Par Jean Pillehotte, libraire de la Sainte Union, 1590.

DORLEANS Louis, *Responce des vrais catholiques françois, a l'Avertissement des catholiques Anglois, pour l'exclusion du Roy de Navarre de la Couronne de France. Descouvrant les calomnies, suppositions, & ruses contenues ès Declarations, & Appologies du Roy de Navarre, & des heretiques, & autres livrets faitz contre le Roy, son Edit de la Reünion, ses bons sujets les Catholiques, & la Religion Catholique, Apostolique & Romaine*, s.l., s.n., 1588.

DROUIN Daniel, *Le Miroir des Rebelles, traictant de l'excellence de la Majesté Royale, & de la punition de ceux qui se sont eslevez contre icelle. Avec la loüange de ceux qui ont preferé l'honneur de leur Roy, & l'utilité de la Patrie, à leur propre vie*, Tours, Claude de Monstr'oeil, & Jean Richer, 1592.

DU HAILLAN Bernard de Girard, *De L'Estat et succez des affaires de France*, Paris, Pierre l'Huillier, 1573.

DU HAILLAN Bernard de Girard, *L'Histoire de France*, Paris, Pierre L'Huillier, 1576.

DU MOULIN Charles, *Apologie de M. Charles Du Moulin, Contre un livret, intitulé, La deffense civile & militaire des innocens & de l'Eglise de Christ. A laquelle est adjoustée l'ordonnance de Monseigneur de Soubize, Chevalier de l'ordre du Roy, sur ledit Livre : ensemble la Censure des Ministres de la parole de Dieu en ceste ville de Lyon*, Lyon, Jean de Tournes, 1563.

DU PINET Antoine, *La conformité des Eglises réformées de France, Et de l'Eglise primitive, en police & Ceremonies, Prouvee par l'Ecriture, Conciles, Docteurs, Decrets & Canons anciens*, Lyon, Jean Martin, 1564.

DU PINET Antoine, *Plantz, pourtraitz et descriptions de plusieurs villes et forteresses, tant de l'Europe, Asie, & Afrique, que des Indes, & terres neuves : Leurs fondations, antiquitez, & manieres de vivre : Avec plusieurs Cartes generales & particulieres, servans à la Cosmographie, jointes à leurs declarations*, Lyon, Jean d'Ogerolles, 1564.

[DU TILLET Jean], *Advertissement à la Noblesse, tant du party du Roy, que des Rebelles & Conjurez*, Paris, Claude Fremy, 1568.

DUCHESNE Léger, *Remonstrance aux princes francoys de ne faire point la paix avec les mutins & rebelles. A Monseigneur le duc d'Aumale*, Lyon, Michel Joue, 1567.

DURET Claude, *Discours de la vérité des causes et effects des decadences, mutations, changements, conversions, & ruines des Monarchies, Empires, Royaumes, & Repoubliques. Selon l'opinion & doctrine des anciens & modernes Mathematiciens, Astrologues, Mages, Philosophes, Historiens, Politiques, & Theologiens*, Lyon, Benoist Rigaud, 1595.

FABRE Pierre [DANEAU Lambert], *Traitté duquel on peut apprendre en quel cas il est permis à l'homme Chrestien de porter les armes, et par lequel est respondu à Pierre Charpentier, tendant à fin d'empescher la paix, & nous laisser la guerre : par Pierre Fabre, A Monsieur de Lomanie, baron de Terride, & de Seriniac. Traduit du Latin., [Genève], [Pierre de Saint-André?], 1576.*

[FAREL?, GUILLAUME], *Confession de la foy, laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et subjectz du pays doivent jurer de garder & tenir, extraicte de l'instruction dont on use en l'eglise de ladicte ville*, [Genève], [Wygand Koeln], 1537.

FEND Erasmus, *Le Boutefeux des Calvinistes. Depuis n'aguere envoyé en Ambassade par le Roy de Navarre, à quelque partie des Estatz de l'Empire, pour troubler la Religion & Republique : & rallumer les feus des guerres Civiles par toute la Chrestienté. Traduct de Latin en François. Pour le bien & proffit de toutes gens de bien, & amateurs de leur salut*, Francfort?, s.n., 1584.

FONTAINE Simon, *Histoire catholique de nostre temps, touchant l'estat de la religion chrestienne contre l'histoire de Jean Sleydan, composee par Simon Fontaine docteur en Theologie*, Anvers, Chez Jean Steelsius, 1558.

FRERE Jean Le, *La vraye et entiere histoire des troubles et guerres civiles advenues de nostre temps, tant en France qu'en Flandres & pays circonvoisins, depuis l'an mil cinq cens soixante, iusques à present*, 2 vol., Paris, Guillaume de la Noue, 1584.

FRERE Jean Le, *La vraye et entiere histoire des troubles et guerres civiles advenues de nostre temps, tant en France qu'en Flandres & pays circonvoisins, depuis l'an mil cinq cens soixante, iusques à present*, 2 vol., Paris, Guillaume de La Nouë, 1576.

FROMENT Antoine, *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève, nouvellement convertie à l'Evangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue redigez par escript en fourme de Chroniques Annales ou Hystoyres*, Genève, Jules-Guillaume Fick, 1854.

GACHES Jacques, *Mémoires de Jacques Gaches sur les guerres de religion à Castres et dans le Languedoc, 1555-1610, publiés pour la première fois, d'après les meilleurs manuscrits avec notes et variantes*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1879.

GASSOT Jules, *Sommaire mémorial (souvenirs) de Jules Gassot, secrétaire du roi (1555-1623)*, Paris, Honoré Champion, 1934.

GENTILLET Innocent, *Apologie, ou defense pour les chrestiens de France, qui sont de la Religion Evangelique ou reformee : satisfaisant à ceux qui ne veulent vivre en paix & concorde avec eux. Par laquelle la pureté d'icelle Religion, és principaux poincts qui sont en different, est clairement monstrée, non seulement par la S. Escriture, & la raison, mais aussi par les propres Canons du Pape*, Genève, Antoine Chuppin, 1578.

GENTILLET Innocent, *Discours, sur les moyens de bien gouverner & maintenir en paix un Royaume ou autre Principauté. Divisez en trois parties : asavoir, du Conseil, de la Religion, & de la Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*, [Genève], [Jacob Stoer], 1576.

GONZAGUE Louis de, *Les mémoires de Monsieur le duc de Nevers, prince de Mantoue, pair de France, gouverneur et lieutenant général pour les rois Charles IX. Henri III. et Henri IV. en diverses provinces de ce royaume*, 2 vol., Paris, Thomas Jolly, 1665.

GOULART Simon, *Le second recueil, contenant l'histoire des choses plus memorables advenues sous la Ligue*, [Genève], s.n., 1590.

GOULART Simon, *Pastorale sur l'alliance perpetuelle de la Cité de Geneve avec les deux premiers & puissans Cantons Zurich & Berne*, [Genève], Jean Durant, 1585.

GRIMAUDET François, *Remonstrance faite par M. François Grimaudet, advocat du Roy à Angiers, aux Estatz d'Anjou, assemblez dernièrement audit lieu*, Lyon?, Jean Saugrain?, 1561.

HATON Claude, *Mémoires de Claude Haton : contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582, principalement dans la Champagne et la Brie. Publiés par Félix Bourquelot*, Paris, Imprimerie Impériale, 1857.

HENRI III, *Declaration du Roy contre les villes rebelles, par laquelle elles sont destituees de tous Privileges, Exemptions de Tailles, Foires franches & non franches, Marchez, Octrois, Jurisdictions, Patrimoine, Universitez, Droicts de garde gardienne, Droict de Regale, & generally tous autres droicts accordez par les predecesseurs Rois aux habitans, Eglises Cathedrales, Saintes Chappelles, Abbayes, & communautéz, estans esdictes ville rebelles, & soubz la faction de la Ligue*, Tours, Jamet Mettayer, 1589.

HENRI IV, *Declaration du Roy pour la remise de l'assemblee generale des Princes, Cardinaux, Ducs & Pairs, tant Ecclesiastiques que Laiz, Officiers de la Couronne, Seigneurs, Gentils-hommes, officiers & autres, au xv. Mars prochain. Et pour r'appeller ses sujets & villes rebelles à son obeysance. Publié au Mans, le 2. jour de Janvier, 1590*, Le Mans, Hierome Olivier, 1589.

HENRI IV, *Edict du roy sur la reduction de la ville d'Orleans en son obeissance*, Nevers, Pierre Roussin, 1594.

HERMINJARD Aimé-Louis (éd.), *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et bibliographiques*, 9 vol., Genève, Paris, Georg, Levy, 1866-1897.

[HURAUT DE L'HOSPITAL Michel], *Discours sur l'estat de la France*, Chartres, s.n., 1591.

LA MADELEINE Jean de, *Discours de l'estat et office d'un bon roy, prince ou monarque, pour bien & heureusement regner sur la terre, & pour garder & maintenir ses subjectz en paix, union & obeissance*, Paris, Lucas Brayer, 1575.

LA NOUE François de, *Discours Politiques et Militaires du Seigneur de la Nouë. Nouvellement recueillis & mis en lumière*, Bâle, François Forest, 1587.

LA NOUE? Odet de, *Resolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inférieurs. Ou il est monstré par bonnes raisons, tirées de tout droit Divin & humain : Qu'il est permis & licite aux Princes, seigneurs & peuple inferieur, de s'armer, pour s'opposer & resister à la cruauté & felonnie du Prince superieur, voir mesme necessaire, pour le devoir duquel on est tenu pays & Republique*, A Basle, Par les heritiers de Jehan Oporin, 1575.

LA PERRIERE Guillaume de, *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les Républiques, qui sont, et ont esté par cy devant : Œuvre non moins utile que necessaire à Monarches, Rois, Princes, Seigneurs, Magistrats, et autres qui ont charge du gouvernement ou administration d'icelles*, Paris, Vincent Norment et Jeanne Bruneau, 1567.

LA POPELINIERE Henri Lancelot Voisin de La, *Du Contre Machiavel au Contre-prince de Machiavel. Cinq textes manuscrits inédits de la fin du XVIe siècle. Éd. établie et annotée par Brigitte Lourde*, Genève, Droz, 2010.

LA POPELINIERE Henri Lancelot Voisin de, *L'histoire de France*, vol. 1, s.l., s.n., 1582.

LA VACQUERIE Jean de, *Catholique remonstrance aux Roys et Princes Chrestiens, a tous Magistrats & Gouverneurs de Repub. touchant l'abolition des heresies, troubles & scismes qui regnent aujourd'huy en la Chrestienté*, Paris, Claude Fremy, 1560.

L'ALOUËTE François de, *Des Affaires d'estat. Des Finances, du Prince et de sa noblesse*, 2^e éd., Metz, Jean d'Arras, 1597.

L'ALOUËTE François de, *Traité des nobles et des vertus dont ils sont formés : leur charge, vocation, rang et degré : des Marques, genealogies & diverses especes d'iceus : De l'origine des Fiefs & des Armoiries*, Paris, Robert le Manier, 1577.

LAURENS Honoré du, *Panegyrique de l'Henoticon ou Edict de Henry III. Roy de France & de Poloigne, sur la reünion de ses subjects à l'Eglise Catholique, Apostolique, et Romaine, avec une sommaire exposition d'iceluy : & ample discours des moyens, de purger les Royaumes d'heresies, schismes, troubles, & seditions*, s.l., s.n., 1587.

LE JAY François, *De la dignité des rois, et princes souverains : du droict inviolable de leurs successeurs légitimes : et du devoir des peuples & subjectz envers eux*, Tours, Mathurin Le Mercier, 1589.

LE ROY Louys, *De l'excellence du Gouvernement royal. Avec Exhortation aux François de perseverer en iceluy, sans chercher mutations pernicieuses, Ayans le Roy present digne de cest honneur, non seulement par le droict de legitime succession, mais aussi par le merite de sa propre vertu : & le Royaume reiglé d'ancienneté par meilleur ordre que nul autre que lon sçache, estant plus utile qu'il soit hereditaire qu'electif, & administré par l'autorité du Roy, & de son Conseil ordinaire, que par l'advis du peuple, non entendu ny experimenté és affaires d'estat*, Paris, Federic Morel Imprimeur du Roy, 1575.

LE ROY Louys, *De l'origine, antiquité, progrès, excellence et utilité de l'art politique. Ensemble des Legislateurs plus renommez qui l'ont pratiquée, & des Autheurs illustres qui en ont escrit, spécialement de Platon & Aristote, avec le sommaire & conférence de leur Politiques, traduites de Grec en Francois, & éclaircies d'expositions pour les accommoder aux moeurs & affaires de ce temps*, Lyon, Benoist Rigaud, 1568.

LE ROY Louys Le, *Des differens et troubles advenans entres les hommes par la diversité des opinions en la Religion*, Paris, Federic Morel, 1562.

LOISEL Antoine, *Amnestie ou De l'oubliance des maux faicts et receus pendant les troubles et à l'occasion d'iceux*, Paris, Abel l'Angelier, 1595.

LOISEL Antoine, *Remonstrance faicte en la grand'chambre à la publication des Edict et declaration du Roy sur la reduction de la ville de Paris soubz son obeysance, & des lettres de restablissement de son Parlement*, Lyon, Richard Jullieron, Tilbault Ancelin, 1594.

LOTTINI Giovanni Francesco, *Advis civils, contenant plusieurs beaux et utils enseignemens, tant pour la vie politique, que pour les conseils & gouvernemens des Estats & Republiques, traduits puis-nagueres en françois de l'italien de messire Francisque Lotin, Gentilhomme de Volterre, au territoire Florentin*, Paris, Abel l'Angelier, 1584.

LUCINGE René de, *Le miroir des princes ou grands de la France et un bref discours des trois Estats du Royaume avec les conjectures de ce que doibt estre de luy à l'advenir*, s.l., s.n., 1586.

LUTHER Martin, « De la papauté de Rome », dans *Œuvres*, vol. 2, Genève, Labor et Fides, 1966 [1520], p. 13-56.

LUTHER Martin, « De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit », dans *Œuvres*, vol. 4, Genève, Labor et Fides, 1960 [1522-1523], p. 13-50.

LUTHER Martin, « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs » dans *Œuvres*, vol. 4, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 81-89 [1523].

MARCONVILLE Jean de, *Chrestien advertissement aux refroidiz et escartez de l'ancienne Eglise Catholique, Romaine & Apostolique, contenant une exhortation salutaire pour reprendre le chemin qu'ils ont delaissé*, Paris, Jehan Dallier, 1571.

MARCONVILLE Jean de, *La Manière de bien policer la Republique Chrestienne (selon Dieu, raison, & vertu) contenant l'estat & office des Magistrats, Ensemble la source et origine de*

proces, & detestation d'iceluy, auquel est indissolublement conjoint le mal, & misère qui procede des mauvais voisins, Paris, Jean Dallier, 1562.

MATTHIEU? Pierre, *Description du politique de nostre temps : Dediee au feu Roy Henry III*, Lyon, Jean Pillehotte, 1591.

MATTHIEU Pierre, *Harangue aux consuls et peuple de Lyon. Du devoir & obeissance des subjects envers le Roy & du soing perpetuel de la Providence de Dieu sur ceste Monarchie Françoise. Prononcee le XXIII. decembre M. D. XCIII*, Lyon, s.n., 1594.

MATTHIEU Pierre, *Histoire des derniers troubles de France*, s.l., s.n., 1599.

MATTHIEU Pierre, *Les deux plus grandes, plus célèbres et memorables resjouissances de la ville de Lyon : la première, pour l'entrée de tres-grand, tres-Chrestien, tres-victorieux Prince, Henry III, Roy de France et de Navarre. La seconde, pour l'heureuse publication de la Paix. Avec le cours et la suite des guerres entre les deux maisons de France et d'Autriche*, Lyon, Thibaud Ancelin, 1598.

MATTHIEU Pierre, *Stances sur l'heureuse publication de la paix et sainte Union*, Lyon, Benoist Rigaud, 1588.

MELANCHTHON Philipp, *De l'office des princes, que Dieu leur commande, touchant d'oster les abuz qui sont en l'Eglise, Avec la maniere d'apprendre la Theologie. Par M. Philippe Melancthon*, traduit par Jean de L'Archier, [Genève], [Jean Girard], 1545.

MELANCHTHON Philipp, *La somme de theologie ou lieux communs, reveuz et augmentés de nouveau. Par Philippe Melancthon. Ce qui estoit en la precedente edition improprement traduit, et mesmement obmis, a esté fidelement remis et conferé à l'original*, traduit par Jean Calvin, Genève, Jean Crespin, 1551.

MELANCHTHON Philipp, CAPITON Wolfgang Faber, GRYNÆUS Simon et MYCONIUS Oswald, *Histoire des vies et faits de trois excellens personnages, premiers restaurateurs de l'Evangile, en ces derniers temps : a scavoir De Martin Luther, de Jan Ecolampade, de Huldrich Zvingle. Le tout traduit nouvellement de Latin en François, et mis en lumiere*, [Genève], Jaques Poullain, René Houdouyn, 1555.

MONTLUC Blaise de, *Commentaires et lettres*, vol. 2, Paris, Renouard, 1866.

MORELY Jean, *Traicté de la discipline & police Chrestienne*, Lyon, Jean de Tournes, 1562.

[MORNAY Philippe de], *Brief discours par lequel chacun peut estre esclairci des justes procedures de ceux de la Religion reformée*, [Genève], [Antoine Blanc?], 1597.

MORNAY Philippe de et NAVARRE Henri de, *Declaration du Roy de Navarre sur les calomnies publiees contre luy és Protestations de ceux de la Ligue qui se sont eslevez en ce Royaume*, Ortès, Louis Rabier, 1585.

[MORNAY Philippe de], *Responce aux declarations & protestations de Messieurs de Guise, faictes sous le nom de Monseigneur le Cardinal de Bourbon, pour justifier leur injuste prise des armes*, [La Rochelle], [Pierre Haultin], 1585.

MORNAY Philippe de, *Response pour le Traité de l'Eglise, escrit par Philippe de Mornay Sieur du Plessis. Aux objections proposées en un livre nouvellement mis en lumiere intitulé, Les Trois Veritez, l'Auteur duquel maintient que de toutes les parts, qui sont en la Chrestienté, la Romaine pretendue Catholique est la seule vraye Eglise*, 2^e éd., [Genève], Gabriel Cartier, 1595.

MORNAY Philippe de, *Traité de l'Eglise, auquel sont disputees les principales questions, qui ont esté meues sur ce point en nostre temps*, Genève, Antoine Chuppin, 1583.

MOUCHY Antoine de, *Response à quelque Apologie que les heretiques ces jours passés ont mis en avant sous ce tiltre : Apologie ou deffense des bons Chrestiens contre les ennemis de l'Eglise catholique. Auteur Antoine de Monchi, surnommé Demochares, docteur en Theologie à Sorbonne*, Paris, Claude Fremy, 1560.

MÜNSTER Sebastian, *La cosmographie universelle : contenant la situation de toutes les parties du monde, avec leurs proprieté et appartenances*, Bâle, Henry Pierre [Heinrich Petri], 1552.

MÜNSTER Sebastian et BELLEFOREST François de, *La cosmographie universelle de tout le monde [...] Auteur en partie Munster, mais beaucoup plus augmentée, ornée et enrichie, par François de Belleforest, Comingeois, tant de ses recherches, comme de l'aide de plusieurs memoires envoyez de diverses Villes de France, par hommes amateurs de l'histoire et de leur patrie*, vol. 1, Paris, Michel Sonnius, 1575.

MUSCULUS Wolfgang, *Lieux communs de la sainte Escriture, recueillis par Wolffgang Musculus. Traduits fidellement de Latin en vulgaire François*, traduit par Claude de Kerquefinen et Antoine du Pinet, [Genève], Eustache Vignon, 1577.

MUSCULUS Wolfgang, *Loci communes in usus sacrae Theologiae Candidatorum parati*, Basileae, Ex officina Hervagiana, 1560.

MUSCULUS Wolfgang, LASKI Jan, BORRHAeus Martinus, VIRET Pierre, CRESPIN Jean, MYCONIUS Oswald, CURIONE Celio Secondo, BUCER Martin, POUPIN Abel, SULTZER Simon, ALEXANDRE Pierre, ZWINGLI Ulrich, OCHINO Bernardino, LUTHER Martin, CALVIN Jean, OECOLAMPADIUS Joannes, VERMIGLI Pietro Martire, *Conseils et advis de plusieurs excellens personnages, sur le proces des Temporiseurs. Et comment les fideles se doivent maintenir demourans en terre de servitude. Seconde edition augmentée et diligemment reveue. Les noms de ceux qui ont donné advis sur ce faict, sont mis incontinent après l'Epistres aux lecteurs*, 2^e éd., Genève, Jean Crespin, 1558.

PARADIN Guillaume, *Chronique de Savoye*, Lyon, Jean de Tournes, 1561.

PARADIN Guillaume, *Mémoires de l'histoire de Lyon*, Lyon, Antoine Gryphius, 1571.

[PASQUIER Étienne], *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du Roy. Pour obvier aux seditions qui occultement semblent nous menacer pour le fait de la Religion*, s.l., s.n., 1561.

[PASQUIER Étienne], *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du Roy. Pour obvier aux troubles & dangiers, qui semblent nous talonner de bien pres*, s.l., s.n., 1561.

PASQUIER Étienne, *Les lettres d'Estienne Pasquier, Conseiller & Advocat General du Roy à Paris*, 3 vol., Paris, Sonnius, 1619-1621.

PHILIPPI Jean, « Mémoires », dans *Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France*, Paris, Desrez, 1836.

PHILIPPI Jean, « Histoire des troubles de Languedoc » dans Louise Guiraud (éd.), *La Réforme à Montpellier. Preuves, Chroniques, Documents*, vol. 7, Montpellier, Mémoires de la Société archéologique, 1918, p. 3-658.

P.I.D. G.C, *La retraite de la ligue par P.I.D. G.C*, Lyon, Guichard Jullieron, Thibault Ancelin, 1594.

PLACE Pierre De La, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les rois Henry & François seconds, & Charles neuvième*, s.l., s.n., 1565.

POISSON DE LA BODINIERE Pierre, *Traicté de la Majesté royalle en France*, Paris, Jamet Mettayer, 1597.

PONCET Chevalier, *L'antipharmaque du Chevalier Poncet, Dedié aux Princes, Seigneurs, et à tous les Estats de ce Royaume*, Paris, Federic Morel Imprimeur du Roy [?], 1575.

PONCET Maurice, *La France-Turquie, C'est à dire, conseils et moyens tenus par les ennemies de la Couronne de France, pour reduire le royaume en tel estat que la Tyrannie Turquesque*, Orléans, De l'Imprimerie de Thibaut des Murs [?], 1576.

PORTUS François, *Response de François Portus Candiot, aux lettres diffamatoires de Pierre Carpentier Advocat, Pour l'innocence des fideles serviteurs de Dieu, & obeissans sujets du Roy : massacrez le 24. jour d'Aoust 1572 : appelez factieux par ce plaiderau. Traduite nouvellement de Latin en François*, [Genève], [Jean Berjon], 1574.

RAEMOND Florimond de, *L'anti-Christ et l'anti-papesse*, 3^e éd., Paris, Abel l'Angelier, 1607.

REBOUL Guillaume de, *Apologie de Reboul sur la Cabale des Reformez*, s.l., s.n., 1597.

REBOUL Guillaume de, *Du Schisme des pretendus Reformez. Augmenté de quatre parties. Pour replique à la response des Ministres du Languedoc assemblez à Mompellier. Par le Sr de Reboul*, Lyon, Jaques Roussin, 1597.

REBOUL Guillaume de, *L'Anti-Huguenot. Pour responce, A un bref discours, par lequel on tache d'esclaircir un chacun des justes procedures de ceux de la pretendue Religion*, s.l., s.n., 1599.

REBOUL Guillaume de, *L'Apostat. Où il est traicté de la Nature de la Foy Catholique, & de l'Apostasie des Ministres*, Lyon, Jean Bertrand, 1604.

REBOUL Guillaume de, *Les actes du synode universel de la sainte Reformation. Tenu a Mompellier le quinzieme de May, 1598. Satyre Menippaeae*, A Mompellier, Chez le Libertin. Imprimeur juré de la sainte Reformation, 1599.

REBOUL Guillaume de, *Les Salmonées du sieur de Reboul. Le premier contre les Ministres de Nismes. Le second contre les Ministres du Languedoc*, Arras, Guillaume de la Rivière, 1600.

[REGNIER DE LA PLANCHE Louis], *Du Grand et loyal devoir, fidélité, et obéissance de messieurs de Paris envers le Roy et Couronne de France, adressee à messieurs Claude Guyot, seigneur*

de Charmeaux, Conseiller du Roy, et maistre ordinaire en sa chambre des Comptes à Paris, et Prevost des Marchans, Jehan Le Sueur, bourgeois, marchand, et conseiller de ville, Pierre Prevost, esleu pour le Roy en l'election de Paris, Jehan Sanguin secretaire du Roy et de la maison de France, et Jehan Meraut aussi bourgeois et marchand, Eschevins de laditte ville de Paris, s.l., s.n., 1565.

RICHEOME Louis, *La verité defendue pour la religion catholique. En la cause des Jesuites, contre le Plaidoyé d'Antoine Arnaud, par François des Montaignes*, Toulouse, par la veuve de Jacques Colomiez, 1595.

ROSIER Hugues Sureau Du, *Confession et recognoissance de Hugues Sureau dit du Rosier touchant sa cheute en la Papauté, & les horribles scandales par lui commis, servant d'exemple a tout le monde, de la fragilité, & perversité de l'homme abandonné a soi, & de l'infinie misericorde, & ferme verité de Dieu envers ses esleuz*, A Heidelberg, Par Jan Mayer, 1573.

ROSIERES François de, *Six livres Des Politiques, contenant l'Origine et estat des cités, conditions des personnes, Economie, & police des Monarchies & Republiques du monde, tant en temps de paix, que de guerre, Avec l'institution du Monarch, & les moyens de conserver & destruire la chose publique en toutes especes de gouvernement tant droict que defectueux, ensemble des Magistrats, & loix, desquelles on y doit user, selon le jugement des Anciens & modernes Philosophes*, Reims, Jean de Foigny, Imprimeur de Monseigneur le Cardinal de Lorraine, 1574.

RUBYS Claude de, *Discours sur la contagion de peste qui a esté ceste presente annee en la ville de Lyon, Contenant les causes d'icelle, l'ordre, moyen & police tenue pour en purger, nettoyer & delivrer la ville*, Lyon, Jean d'Ogerolles, 1577.

RUBYS Claude de, *Les privileges, franchises et immunitéz octroyees par les Roys treschrestiens aux consuls, eschevins, manans & habitans de la ville de Lyon, & à leur posterité*, Lyon, Antoine Gryphius, 1573.

SACONAY Gabriel de, *De La Providence de Dieu sur les Roys de France treschrestiens, Par laquelle sa sainte religion Catholique ne defaudra en leur Royaume. Et comme les Gotz Arriens, & les Albigeois, en ont esté par icelle dechassés*, Lyon, Michel Joue, 1568.

[SACONAY? Gabriel de], *Discours Catholique, sur les causes & remedes des Malheurs intentés au Roy, & escheus à son peuple, par les rebelles Calvinistes*, Lyon, Michel Joue, 1568.

SACONAY Gabriel de, *Discours des premiers troubles advenus à Lyon. Avec l'Apologie pour la ville de Lyon, contre le libelle fausement intitulé, La juste et sainte defence de la ville de Lyon*, Lyon, Michel Joue, 1569.

SACONAY Gabriel de, *Du principal et presque seul different, qui est à present en la religion Chrestienne, Et diversités d'heresies, qui ont si fort troublé la Chrestienté*, Lyon, Benoist Rigaud, 1575.

SACONAY Gabriel de, « Exhortation aux Gouverneurz et habitantz de la ville de Symphorien le Chastel d'empêcher (par bonnes remontrances à sa Majesté) que les presches hérétiques ne soient établiz dans lad. ville » dans Antoine Vachez (éd.), *Une œuvre inédite de Gabriel de Saconay*, Revue du Lyonnais, 1895.

SACONAY Gabriel de, *Généalogie et la fin des Huguenaux, & découverte du Calvinisme : Où est sommairement descrite l'histoire des troubles excitez en France par lesdits Huguenaux, jusques à present*, Lyon, Benoist Rigaud, 1573.

SACONAY Gabriel de, *Traité tresutile demonstrant si l'Eglise qu'on dit Calviniste, peut estre la vraye Eglise de Dieu, par le jugement de Calvin mesme*, Lyon, Benoist Rigaud, 1577.

SAINT-JULIEN Pierre de, *De l'origine des Bourgongnons, et Antiquité des Estats de Bourgongne, deux livres. Plus Des antiquitez d'Autun, De Chalon, De Mascon, De l'Abbaye et ville de Tournus*, Paris, Nicolas Chesneau, 1581.

[SAINT-JULIEN? Pierre de], *Discours par lequel il apparoistra que le Royaume de France est electif, et non hereditaire*, s.l., s.n., 1591.

SAINT-JULIEN Pierre de, *Meslanges historiques, et recueils de diverses matieres pour la pluspart Paradoxalles, & neantmoins vrayes*, Lyon, Benoist Rigaud, 1588.

SECOUSSE Denis-François (éd.), *Memoires de Condé, servant d'éclaircissement et de Preuves à l'Histoire de M. de Thou*, 6 vol., Londres, Paris, Chez Rollin, fils, 1743.

SERRES Jean de, *Inventaire général de l'histoire de France depuis Pharamond jusques a present*, vol. 3, s.l., s.n., 1600.

SEYSSSEL Claude de, *La grand monarchie de France, composee par messire Claude de Seyssel lors evesque de Marseille et depuis Archevesque de Thurin, adressant au Roy treschrestien, Francoys premier de ce nom*, Paris, Denis Janot, 1541.

SIMLER Josias, *La Republique des Suisses*, traduit par Innocent Gentillet? et par Simon Goulart?, Anvers [Genève?], Jacques Henrycx, 1579.

SIMLER Josias, *La Republique des Suisses*, Paris, Jacques du Puys, 1578.

SORBIN Arnaud, *Histoire contenant un abbrege de la vie, moeurs et vertus du Roy tres-chrestien et debonnaire Charles IX. vrayement piteux, propugnateur de la Foy Catholique, & amateur des bons esprits*, 2^e éd., Paris, Guillaume Chaudiere, 1574.

SORBIN Arnaud, *Le vray Resveille-matin des calvinistes, et publicains François : où est amplement discoursu de l'auctorité des Princes, & du devoir des sujets envers iceux*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1576.

SORBIN Arnaud, *Les marques de la vraye Eglise catholique, avec probation d'un visible ministère en icelle, tant par la parole de Dieu, expresse predication universelle, & rapport des Peres en icelle, qu'aussi confession des heretiques. Avec la contradiction qui est entr'eux, touchant la legitime vocation de leurs ministres, & Marques d'icelle*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1567.

STRICKLER Johannes (éd.), *Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-1532 im Anschluss an die gleichzeitigen eidgenössischen Abschiede*, vol. 2, Zürich, Meyer & Zeller.

STRICKLER Johannes et KAISER Jakob (éd.), *Ämtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede. Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1521 bis 1528*, vol. 4 1a, Brugg, Fisch, Wild & comp, 1873.

STRICKLER Johannes et KAISER Jakob (éd.), *Ämtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede. Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1529 bis 1532*, vol. 4 1b, Zürich, Schabelitz, 1876.

TALPIN Jean, *Instructions et enseignemens des curez et vicaires*, Paris, Nicolas Chesneau, 1568.

TALPIN Jean, *La police chrestienne : au Roy. Livre tresutile et salutaire à tous Gouverneurs de Republiques, pour heureusement les regir & gouverner selon Dieu : & autant necessaire à toutes manieres de gens, de quelque estat ou vacation qu'ils soyent, à cause qu'il contient la doctrine non seulement generale, mais aussi speciale, pour l'instruction de toute particuliere & Chrestienne profession. De la doctrine duquel aussi les Curez et Predicateurs se pourront servir quand ils voudront advertir chacun estat de son particulier devoir*, Paris, Nicolas Chesneau, 1568.

TALPIN Jean, *Remonstrance a tous chrestiens qui se sont separez de l'Eglise Romaine, par opinion qu'elle n'est point la vraye Eglise : & qui pour crainte ou honte & conscience d'avoir faict le serment & profession de la nouvelle pretenduë Religion, n'osent s'en retirer, ne retourner à icelle Eglise*, Paris, Nicolas Chesneau, 1567.

THEVET André, *La cosmographie universelle d'André Thevet cosmographe du Roy. Illustree de diverses figures des choses plus remarquables veuës par l'Auteur, & incogneuës de noz Anciens & Modernes*, vol. 2, Paris, Guillaume Chaudiere, 1575.

THOU Jacques-Auguste de, *Histoire universelle, depuis 1543 jusqu'en 1607*, 7 vol., Londres, Samuel Buckley, 1734.

TOUCHARD Jean, *Discours sur les occurrences des guerres intestines de ce royaume, et de la justice de Dieu contre les rebelles au Roy, & comme de droict divin, est licite à sa majesté punir les sujets, pour la Religion violée. Ensemble le tombeau de Gaspar de Colligny, jadis Amiral de France. Au Roy*, Paris, Michel de Roigny, 1572.

TSCHUDI Aegidius, *Nova Rhaetiae atque totius Helvetiae descriptio*, Basel, Michael Isengrin, 1560.

VAL Anthoine du, *Le Mirouer des Calvinistes et armure des Chrestiens, pour rembarrer les Lutheriens & nouveaux Evangelistes de Geneve : Augmenté de la plus grand part par son Autheur*, Anvers, Emmanuel Philippe Tronoesius [?], 1566.

VALSERGUES Jean d'Albin de, *Discours chrestien et Advertissemens salutaires au simple & treschrestien peuple de France, pour cognoistre (par la parole de Dieu) les bons & fideles evangelizateurs des faux Prophetes, par une conference des escritures saintes et anciens Docteurs de l'Eglise, faicte avec les Ministres de l'Evangelique reformation, touchant le faict de la vocation legitime*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1567.

VERDIER Antoine Du, *Les omonimes, satire des moeurs corrompues de ce siecle*, Lyon, Antoine Gryphius, 1572.

VIRELLE Matthieu, *La religion chrestienne, declarée par dialogue, et distinguée en trois livres, dont la substance & liaison se trouvera ès pages suivantes la preface. Ensemble un brief sommaire & conference d'icelle avec toutes les autres religions*, [Genève], Eustache Vignon, 1586.

VIRET Pierre, *De l'autorité et perfection de la doctrine des saintes Escritures, & du Ministere d'icelle : & des vrais et faux pasteurs, & de leurs disciples : & des marques pour cognoistre et discerner tant les uns que les autres*, Lyon, Claude Senneton, 1564.

VIRET Pierre, *De l'estat, de la conference, de l'autorité, puissance, prescription & succession tant de la vraye que de la fausse Eglise, depuis le commencement du monde, & des Ministres d'icelles & de leurs vocations et degrez*, Lyon, Claude Senneton, 1565.

VIRET Pierre, *De la vertu et usage du ministere de la parolle de Dieu, & des Sacremens, dependans d'icelle : & des differens qui sont en la chrestienté, à cause d'iceux*, Genève, Jean Girard, 1548.

VIRET Pierre, *Des actes des vrais successeurs de Jesus Christ et des ses Apostres, & des apostats de l'Eglise Papale : contenans La difference & conference de la sainte Cene de nostre Seigneur, & de la Messe. Item, La naissance, le bastiment & la consommation de la Messe, & de la Papauté, & du mystere de l'Antechrist*, Genève, Jean Girard, 1554.

VIRET Pierre, *Du devoir et du besoing qu'ont les hommes à s'enquerir de la volonté de Dieu par sa Parolle, & de l'attente & finale resolution du vray concile*, Genève, Jean Girard, 1551.

VIRET Pierre, *Du vray ministere de la vraye Eglise de Iesus Christ, & des vrais Sacremens d'icelle : & des faus sacremens de l'eglise de l'Antechrist, & des additions adjoustées par les hommes, au sacrement du Baptisme*, [Genève], Jean Rivery, 1560.

[VIRET Pierre], *Epistre consolatoire envoyée aux fideles qui souffrent persecution pour le Nom de Jesus et Verité evangelique*, [Genève], [Jean Rivéry], 1541.

VIRET Pierre, *Exposition familiere sur les dix Commandemens de la Loy, faite en forme de Dialogues*, Genève, Jean Girard, 1554.

VIRET Pierre, *Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Evangile : & en la vraye philosophie et theologie tant naturelle que supernaturelle des Chrestiens : & en la contemplation du temple & des images & des oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers : & en l'histoire la creation et cheute et reparation du genre humain*, 2 vol., Genève, Jean Rivery, 1564.

VIRET Pierre, *Instruction Chrestienne & somme generale de la doctrine comprinse ès Saintes Escritures, où les principaux points de la vraye religion sont familierement traittez par Dialogues*, Genève, Conrad Badius, 1556.

VIRET Pierre, *L'Interim, fait par dialogues*, Lyon, [Claude Senneton], 1565.

VIRET Pierre, *Le Monde a l'empire et le monde demoniacle, fait par Dialogues. Reveu et augmenté par Pierre Viret*, Genève, Jaques Bres, 1561.

VIRET Pierre, *Remonstrances aux fideles qui conversent entre les papistes : & principalement à ceux qui sont en court, & qui ont offices publiques, touchant les moyens qu'ilz doivent tenir*

en leur vocation, à l'exemple des anciens serviteurs de Dieu, sans contrevenir à leur devoir, ny envers Dieu, ny envers leur prochain : & sans se mettre temerairement en dangier, & donner par leur temerité et par leur coulpe, juste occasion à leurs adversaires de les mal traiter, Genève, Jean Girard, 1547.

ZWINGLI Ulrich, *Brieve & claire exposition de la foy Chrestienne, annoncée par Huldrich Zwingle : & par luy un peu devant sa mort escripte Au Roy Chrestien. Translatée de latin en françoys*, [Genève], [Jean Michel], 1539.

ZWINGLI Ulrich, *De la justice divine et de la justice humaine*, traduit par Jaques Courvoisier, Paris, Beauchesne, 1980 [1523].

ZWINGLI Ulrich, « Exhortation de la part de Dieu aux anciens, honorables, respectables et sages confédérés de Schwyz, afin qu'ils se gardent des seigneurs étrangers et s'en libèrent (1522) » dans *Deux exhortations à ses confédérés*, traduit par Jaques Courvoisier, Genève, Labor et Fides, 1988.

ZWINGLI Huldrych, « Exposition de la foi chrétienne (1531) », *Études théologiques et religieuses*, traduit par Jean-François Gounelle, 2017, Tome 92, n° 1, p. 155-206.

ZWINGLI Ulrich, « Fidèle et sérieuse exhortation aux pieux confédérés, pour qu'ils s'en tiennent aux usages et coutumes de leurs devanciers, afin qu'il ne leur survienne aucun dommage à cause de l'infidélité et des pièges que leur tend l'ennemi (1524) » dans *Deux exhortations à ses confédérés*, Genève, Labor et Fides, 1988.

ZWINGLI Ulrich, *Le Berger*, traduit par Jaques Courvoisier, Paris, Beauchesne, 1984 [1523].

ZWINGLI Ulrich, *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Berlin, Leipzig, Zürich, Schwetschke, Hensius, Berichthaus, Theologischer Verlag, 25 vol., 1905-1991.

Ouvrages

ABERLE Marc, « Cantonner la France : la circulation du modèle politique de Suisse au cours des guerres de Religion », *Traverse. Revue d'histoire*, 2019, n° 1, p. 34-46.

ABERLE Marc et CHRISTIN Olivier, « Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique (1520-1540) : collateurs, dîmes et Réforme », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2019, vol. 4, n° 1, p. 9-31.

ABERLE Marc, FLÜCKIGER Fabrice et CHRISTIN Olivier, « La Réformation des clercs. Ancienne Confédération helvétique. 1525-1535 », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2018, vol. 3, n° 1, p. 9-30.

ADAMS Geoffrey, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787. The Enlightenment Debate on Toleration*, Waterloo Ont., Wilfrid Laurier Univ. Press, 1991.

ADAMS Geoffrey, « Monarchistes ou Républicains ? », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 83-95.

ALTERMATT Urs, *Katholizismus und Moderne : zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich, Benziger, 1991.

AMALOU Thierry, « Entre réforme du royaume et enjeux dynastiques. Le magistère intellectuel et moral de l'université de Paris au sein de la Ligue (1576-1594) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2009, n° 18, p. 145-166.

AMALOU Thierry, *Une concorde urbaine. Senlis au temps des réformes (vers 1520-vers 1580)*, Limoges, Presses universitaires, 2007.

ANFRAY Clélia, « Les Jésuites de Quinet : un événement littéraire ? Réflexions sur une réception complexe », *Romantisme*, 2012, n° 155, p. 123-134.

ANGST Markus, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde », *Jahrbuch für Solothurnische Geschichte*, vol. 56, Olten, Walter, 1983, p. 5-30.

ANQUEZ Léonce, *Histoire des assemblées politiques des Réformés de France. 1573-1622*, Genève, Slatkine reprints, 1970.

ARENILLA Louis, « Le calvinisme et le droit de résistance à l'État », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1967, vol. 22, n° 2, p. 350-369.

ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 1990.

ARNOLD Matthieu (éd.), *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006.

ARON Raymond, *Croire en la démocratie, 1933-1944*, textes édités et présentés par Vincent Duclert, notes de Christian Bachelier, Paris, Fayard, Pluriel, 2017.

AUDISIO Gabriel, « Le luthéranisme et le débat de la résistance 1529-1530 à 1546-1547 », *Rives nord-méditerranéennes*, 2004, n° 19, p. 27-40.

BADIOU Alain, BUTLER Judith, DIDI-HUBERMAN Georges (éd.), *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique, 2013.

BAKER Keith Michael, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, University Press, 1990.

BAR-NAVI Elie, « La Ligue Parisienne (1585-94). Ancêtre des partis totalitaires modernes ? », *French Historical Studies*, 1979, vol. 11, n° 1, p. 29-57.

BARAT Raphaël, « Comment choisir ceux qui sont idoines ? Rituels électoraux et vote auriculaire dans le Conseil général de la République de Genève (fin du XVII^e siècle) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2010, n° 20, p. 181-196.

BARBERIS Giorgio, *Louis de Bonald. Ordre et pouvoir entre subversion et providence*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

BARBICHE Bernard, « Depuis quand la France est-elle la fille aînée de l'Église ? », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 2015, année 2008, n° 1, p. 163-175.

BARBICHE Bernard, *Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

- BARNAUD Jean, *Pierre Viret : sa vie et son oeuvre (1511-1571)*, Saint-Amans, Carayol, 1911.
- BARON Hans, « Calvinist Republicanism and Its Historical Roots », *Church History*, 1939, vol. 8, n° 1, p. 30-42.
- BARON Hans, *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton, University Press, 1967.
- BASTIAN Jean-Pierre, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966. L'Eglise libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- BASTIAN Jean-Pierre, « La transmission de la mémoire huguenote dans le canton de Vaud, XIX^e-XX^e siècle », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2014, vol. 94, n° 4, p. 425-442.
- BAUBEROT Jean, « La vision de la Réforme chez les publicistes antiprotestants (fin XIX^e-début XX^e) » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 216-238.
- BAUBEROT Jean, « Protestantisme et Révolution » dans Michel Péronnet (éd.), *Protestantisme et Révolution. Actes du VI^{ème} colloque Jean Boisset*, Montpellier, Sauramps, 1990.
- BAUBEROT Jean, « Réforme et esprit républicain » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 17-34.
- BAUBEROT Jean et CARBONNIER-BURKARD Marianne, *Histoire des protestants : une minorité en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris, Ellipses, 2016.
- BAUBEROT Jean et WILLAIME Jean-Paul, *ABC du protestantisme : mots-clés, lieux, noms*, nouv. éd. revue et corrigée., Genève, Labor et Fides, 1990.
- BAUBEROT Jean et ZUBER Valentine, *Une haine oubliée : l'antiprotestantisme avant le « pacte laïque » (1870-1905)*, Paris, Albin Michel, 2000.
- BEAUREPAIRE Pierre-Yves, *L'espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.
- BEAUREPAIRE Pierre-Yves, « La « fabrique » de la sociabilité », *Dix-huitième siècle*, 2014, n° 46, p. 85-105.
- BEAUREPAIRE Pierre-Yves, « « La Saint-Barthelémy des patriotes ». Sentiment de persécution et signes victimaires chez Agrippa d'Aubigné et Jacques-René Hébert », *Annales historiques de la Révolution française*, 1994, p. 687-693.
- BEAUREPAIRE Pierre-Yves, « Les véritables auteurs de la Révolution française de 1789 démasqués. Discours de persécution et crimes d'indifférenciation chez F.N. Sourdat de Troyes », *Dix-huitième siècle*, 2000, n° 32, p. 403-421.

BEINTKER Michael, « Calvin und die Demokratie » dans Marco Hofheinz, Wolfgang Lienemann et Martin Sallmann (éd.), *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

BELL David A., « The Unbearable Lightness of Being French : Law, Republicanism and National Identity at the End of the Old Regime », *The American Historical Review*, 2001, vol. 106, n° 4, p. 1215-1235.

BELLAH Robert N., « La religion civile en Amérique », *Archives de sciences sociales des religions*, 1973, n° 35, p. 7-22.

BENDER Wilhelm, *Zwinglis Reformationsbündnisse*, Zürich, Zwingli Verlag, 1970.

BENEDICT Philip, « Un roi, une loi, deux fois : parameters for the history of Catholic-Reformed co-existence in France, 1555–1685 » dans Ole Peter Grell et Bob Scribner (éd.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 65-93.

BENEDICT Philip et FORNEROD Nicolas (éd.), *L'organisation et l'action des Églises réformées de France (1557-1563) : synodes provinciaux et autres documents*, Genève, Droz, 2012.

BENEDICT Philip, DAUSSY Hugues et LECHOT Pierre-Olivier (éd.), *L'identité huguenote : faire mémoire et écrire l'histoire (XVI^e-XXI^e siècle)*, Genève, Droz, 2014.

BENEDICTIS Angela De, CORNI Gustavo, MAZOHl Brigitte, RANDO Daniela et SCHORN-SCHÜTTE Luise (éd.), *Das Politische als Argument. Beiträge zur Forschungsdebatte aus dem Internationalen Graduiertenkolleg « Politische Kommunikation von der Antike bis in das 20. Jahrhundert »*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

BENETRUY Joseph, *L'atelier de Mirabeau : quatre proscrits genevois dans la tourmente révolutionnaire*, Genève, Jullien, 1962.

BERCE Yves-Marie, « Le rôle des États généraux dans le gouvernement du royaume (XVI^e et XVII^e s.) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2000, vol. 144, n° 4, p. 1221-1240.

BERMAN Harold J., *Droit et révolution : l'impact des réformes protestantes sur la tradition juridique occidentale*, Paris, Fayard, 2011.

BERNARD-GRIFFITHS Simone, « Autour de La Révolution d'Edgar Quinet. Les enjeux du débat religion-révolution dans l'historiographie d'un républicain désenchanté », *Archives des sciences sociales des religions*, 1988, vol. 66, n° 1, p. 53-64.

BERNAT Chrystel, « Prêcher contre Rome au temps de la Révocation : Babyéone, figure archétypale de la polémique anticatholique dans l'homilétique protestante du second XVII^e siècle », *Études Épistémè*, 2020, 38.

BERTRAND Romain, *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2011.

BIZEUL Yves, *Glaube und Politik*, Wiesbaden, Springer, 2009.

BIZEUL Yves, *L'identité protestante : étude de la minorité protestante en France*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991.

BIZEUL Yves, « Protestantisme et démocratie », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2012, vol. 92, n° 1, p. 35-47.

BLICKLE Peter, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München, Oldenbourg, 1987.

BLICKLE Peter (éd.), *Gute Policy als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raumes in Oberdeutschland*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 2003.

BLICKLE Peter, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, München, Oldenbourg, 2000.

BLICKLE Peter, « Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 57-76.

BLICKLE Peter, « Otto Gierke als Referenz ? : Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft auf der Suche nach dem Alten Europa », *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte*, 1995, vol. 17, p. 245-263.

BLICKLE Peter, « Reformation und kommunaler Geist : Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter », *Historische Zeitschrift*, 1995, vol. 261, p. 365-402.

BLICKLE Peter, « Vorwort » dans Peter Blickle et Rupert Moser (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 7-9.

BLICKLE Peter, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », *Mitteilungen des historischen Vereins des Kantons Schwyz*, 1994, vol. 86, p. 29-38.

BLICKLE Peter et HOLENSTEIN André (éd.), *Der Fluch und der Eid : die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, Berlin, Duncker Humblot, 1993.

BLICKLE Peter, FUHRMANN Rosi et WÜRLER Andreas (éd.), *Gemeinde und Staat im alten Europa*, München, Oldenbourg, 1998.

BLICKLE Peter, LINDT Andreas et SCHINDLER Alfred (éd.), *Zwingli und Europa. Referate und Protokoll des Internationalen Kongress aus Anlass des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli vom 26. bis 30. März 1984*, Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

BLICKLE Peter et MOSER Rupert (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999.

BLOCH Marc, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, nouv. éd., vol. 1, Paris, Armand Colin, 1960.

BOHATEC Josef, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, Boehlaus Nachf., 1950.

BÖHLER Michael, DROZ Laurent (éd.), *Contribution à une nouvelle approche des Lumières helvétiques*, Genève, Paris, Slatkine, Honoré Champion, 2000.

BOLTANSKI Luc et THEVENOT Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

BONALD Joseph Marie Jacques de, *François Chabot, membre de la Convention, 1756-1794*, Paris, Émile-Paul, 1908.

BONNEY Richard et TRIM David J. B. (éd.), *Persecution and Pluralism : Calvinists and Religious Minorities in Early Modern Europe 1550-1700*, Bern, Peter Lang, 2006.

BORDIER Henri, « François de Bonivard, chroniqueur genevois du seizième siècle », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1846, vol. 7, n° 1, p. 385-405.

BORELLO Céline, *La République en chaire protestante (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires, 2017.

BORELLO Céline, « Les sources d'une altérité religieuse en Révolution : Rabaut Saint-Étienne ou la radicalisation des représentations protestantes », *Annales historiques de la Révolution française*, 2014, n° 378, p. 29-49.

BORELLO Céline, *Du désert au royaume. Parole publique et écriture protestante (1765-1788). Édition critique du « Vieux Cénévol » et de sermons de Rabaut Saint-Étienne*, Paris, Honoré Champion, 2013.

BOSSUT Nicole, « Bias Parent curé Jacobin, agent national du district de Clamecy en l'an II », *Annales historiques de la Révolution française*, 1988, vol. 274, n° 1, p. 444-474.

BOST Hubert, « Calvin lecteur de *Romains 13* », dans Marie-Madeleine Fragonard et Michel Péronnet (éd.), *Actes du 7^e colloque Jean Boisset*, Montpellier, Sauramps, 1993, p. 140-161.

BOST Hubert, « De la secte à l'église. La quête de légitimité dans le protestantisme méridional au XVIII^e siècle », *Rives méditerranéennes*, 2002, n° 10, p. 53-68.

BOST Hubert, « De la « vraie Eglise » et du « gouvernement civil » : la démocratie serait-elle contagieuse ? », dans Jacques Varet (éd.), *Calvin : naissance d'une pensée*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2012, p. 67-75.

BOST Hubert, « L'autorité en protestantisme : des intuitions de la Réforme aux débats contemporains » dans Bernard Van Meenen (éd.), *De l'autorité*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2019, p. 25-40.

BOST Hubert, « Protestantismes et culture dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 2012, n° 119, p. 233-236.

BOST Hubert, « Protestantisme et démocratie », *conférence prononcée devant l'Académie des Sciences morales et politiques* (version électronique).

BOST Hubert, *Théologie et histoire. Au croisement des discours*, Paris, Genève, Cerf, Labor et Fides, 1999.

BOST Hubert, « Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution », *Anglophonia*, 2005, vol. 17, n° 1, p. 13-24.

BOST Hubert et ANSALDI Jean (éd.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990.

BOURDIEU Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, vol. 12, n° 3, p. 295-334.

BOURDIEU Pierre, « L'identité et la représentation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, vol. 35, p. 63-72.

BOURDIEU Pierre, « Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la « volonté générale » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001, vol. 140, n° 1, p. 7-11.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éd. de minuit, 1980.

BOURDIEU Pierre, « Penser la politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1988, vol. 71-72, p. 2-4.

BOURDIEU Pierre, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires, 2000.

BOURDIN Bernard, *Le christianisme et la question du théologico-politique*, Paris, Cerf, 2015.

BOURETZ Pierre, « L'héritage des Lumières » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991.

BOURLON, *Les assemblées du clergé et le protestantisme*, Paris, Bloud, 1909.

BOUTRY Philippe, « Edgar Quinet et le mythe jésuite en 1843 : nova et vetera » dans Catherine Maire et Pierre-Antoine Fabre (éd.), *Les antijésuites : Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 91-135.

BOUVIGNIES Isabelle, « Calvin, aux origines de la démocratie moderne ? », *Études théologiques et religieuses*, 2009, vol. 84, n° 3, p. 389-400.

BOUVIGNIES Isabelle, « Le droit de résistance et le fondement moral de la politique », *Revue de théologie et de philosophie*, 2004, vol. 136, p. 209-230.

BRADY Thomas A., « Göttliche Republiken. Die Domestizierung der Religion in der deutschen Stadtreformation » dans Peter Blickle et al. (éd.), *Zwingli und Europa*, Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 109-136.

BRADY Thomas A., *Turning Swiss : cities and Empire, 1450-1550*, Cambridge, London, Cambridge University Press, 1985.

BREEN Quirinus, « The Terms « Loci Communes » and « Loci » in Melancthon », *Church History*, 1947, vol. 16, n° 4, p. 197-209.

BREMAND Nathalie, « Une version socialiste de La Revue des Deux Mondes. La Revue

indépendante de Leroux et Sand » dans Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert et François Jarrige (éd.), *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences. 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, p. 239-246.

BRIAN Isabelle, « Prédication et révolution : la parole des prédicateurs au risque de la politique » dans Raymonde Monnier (éd.), *À Paris sous la Révolution : Nouvelles approches de la ville*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2016, p. 193-201.

BRISSET Nicolas, « Qu'est-ce qu'un contexte ? Quentin Skinner et l'histoire des idées », *Oeconomica*, 2020, 10-3, p. 581-592. .

BRUCE Steve, *A house divided : protestantism, schism, and secularization*, London, New York, Routledge, 1990.

BRUCKER Nicolas et MEIER Franziska (éd.), *Un homme, deux cultures : Charles de Villers entre France et Allemagne (1765-1815)*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

BRUENING Michael W., *Calvinism's First Battleground. Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, Springer, 2005.

BRUENING Michael W., « Pierre Viret and Geneva », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 2008, vol. 99, p. 175-197.

BRUN Jean, *Révolution et christianisme. Une appréciation chrétienne de la Révolution française*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1992.

BRUNET Serge, « Consistoires protestants et consulats méridionaux. Une clé pour la compréhension du « croissant huguenot » (vers 1559-1562) » dans Gilbert Larguier (éd.), *L'Église, le clergé et les fidèles en Languedoc et en pays catalan (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Perpignan, Presses universitaires, 2017, p. 171-180.

BRUNET Serge, « Mars 1560-mars 1562 : les guerres de religion commencent dans le Midi de la France » dans Daniel Bolliger et al. (éd.), *Jean Calvin : les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 179-212.

BRUNET Serge, « « Haro sur le seigneur ! » Affrontements religieux et résistances anti-seigneuriales dans le sud-ouest de la France (vers 1560-1562) » dans Ghislain Brunel (éd.), *Les luttes anti-seigneuriales dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2009, p. 167-186.

BRUNKO-MEAUTIS Ariane, *Le Club helvétique de Paris (1790-1791) et la diffusion des idées révolutionnaires en Suisse*, Neuchâtel, La Baconnière, 1969.

BRUNNER Otto, CONZE Werner, KOSELLECK Reinhart, *Geschichtliche Grundbegriffe*, 8 vol., Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

BURNAND Léonard (éd.), *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)*, Paris, Honoré Champion, 2010.

BURNAND Léonard, *Les pamphlets contre Necker : médias et imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2009.

BURNAND Léonard, *Necker et l'opinion publique*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2004.

BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio, *A companion to the Swiss Reformation*, Leiden, Brill, 2016.

BURSTIN Haim, *Une révolution à l'œuvre. Le faubourg Saint-Marcel (1789-1794)*, Seyssel, Champ Vallon, 1995.

BUTTICAZ Simon et GROSSE Christian (éd.), *Unité et diversité des Réformes : Du XVI^e siècle à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 2018.

CABANEL Patrick, « Catholicisme, protestantisme et laïcité : Réflexion sur la trace religieuse dans l'histoire contemporaine de la France », *Modern & Contemporary France*, 2002, vol. 10, n° 1, p. 89-103.

CABANEL Patrick, « Christianismes et démocratie » dans Patrick Cabanel et Jean-Marc Février (éd.), *Questions de démocratie*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 207-237.

CABANEL Patrick, *Histoire des protestants en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris, Fayard, 2012.

CABANEL Patrick, « Le calvinisme est-il républicain ? », *Anglophonia*, 2005, vol. 17, n° 1, p. 473-479.

CABANEL Patrick, *Le Dieu de la République : aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

CABANEL Patrick, *Les protestants et la République : de 1870 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 2000.

CABANEL Patrick, « Une « Gironde » gardoise : existe-t-il un tempérament politique du Midi protestant ? » dans Jean-Paul Chabrol et Laurent Gambarotto (éd.), *Éclairer le peuple : Jean-Louis Médard 1768-1841*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 201-215.

CABANEL Patrick et FEVRIER Jean-Marc (éd.), *Questions de démocratie*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000.

CAMPAGNA Norbert, « Politique et religion chez Benjamin Constant », *Revue de théologie et de philosophie*, 1998, vol. 130, n° 3, p. 285-300.

CAMPI Emidio, « « Ecclesia semper reformanda » : Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel », *Zwingliana*, 2013, vol. 37, p. 1-19.

CAMPI Emidio, « Jean Calvin et l'unité de l'Église », *Études théologiques et religieuses*, 2009, vol. 84, n° 3, p. 329-344.

CAMPI Emidio et OPITZ Peter (éd.), *Heinrich Bullinger. Life, thought, influence*, Zürich, Theologischer Verlag, 2007.

CAMPICHE Roland J., *La religion visible. Pratiques et croyances en Suisse*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2010.

CAMPICHE Roland J., *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 2004.

CAMPICHE Roland J., « Religion, sphère publique, sphère privée : comment traiter sociologiquement une distinction aussi connotée ? », *Social Compass*, 2006, n° 53-2, p. 195-200.

CANDAR Gilles, « Jaurès face à Luther et Marx, de la Réforme religieuse à la révolution sociale ? Lectures critiques et réemplois », *Cahiers Jaurès*, 2019, n° 231-232, p. 19-33.

CANDAUX Jean-Daniel et CERNUSCHI Alain (éd.), *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne. Contextes, contenus, continuités*, Genève, Paris, Slatkine, Honoré Champion, 2005.

CANDAUX Jean-Daniel et LESCAZE Bernard (éd.), *Cinq siècles d'imprimerie genevoise. Actes du Colloque international sur l'histoire de l'imprimerie et du livre à Genève*, Genève, Société d'histoire et d'archéologie, 1980.

CAPET Antoine et PICHARDIE Jean-Paul (éd.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, [Mont-Saint-Aignan], Université de Rouen, 1999.

CAPITANI François de, « Republik - Bild und Inszenierung » dans Peter Blickle, Moser, Rupert (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 191-206.

CARABIN Denise, « La réception posthume des Commentaires de Blaise de Monluc chez Étienne et Nicolas Pasquier : naissance d'un symbole politique », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2002, vol. 102, n° 2, p. 179-190.

CARBONELL Charles-Olivier, « Guizot, homme d'État, et le mouvement historiographique français du XIX^e siècle », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 219-237.

CARBONNIER-BURKARD Marianne, *Comprendre la révolte des camisards*, Rennes, Ouest-France, 2016.

CARPI Olivia, « Élitisme citadine et sédition en France à l'époque des troubles de religion », dans Philippe Depreux (éd.), *Révolte et statut social de l'Antiquité aux Temps modernes*, München, Oldenbourg, 2008, p. 255-272.

CARPI Olivia, *Les guerres de religion (1559-1598) : un conflit franco-français*, Paris, Ellipses, 2012.

CARPI Olivia, « Une « république catholique » ? Amiens pendant la Ligue (1589-1594) » dans Monique Weis (éd.), *Des villes en révolte. Les « Républiques urbaines » aux Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010.

CARPI Olivia, *Une république imaginaire. Amiens pendant les troubles de religion (1559-1597)*, Paris, Belin, 2005.

CARRIERE Victor, « Guillaume Farel propagandiste de la Réformation », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1934, vol. 20, n° 86, p. 37-78.

CARTIER Alfred, *Les idées politiques de Théodore de Bèze d'après le traité Du droit des Magistrats sur leurs sujets*, Genève, Jullien, Georg, 1900.

CASSAN Michel, « La réduction des villes ligueuses à l'obéissance », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 159-174.

CAZALS Géraldine, « Genève et les cantons suisses vus de France au XVI^e siècle : des modèles exemplaires de républiques ? » dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007, p. 71-87.

CHANTIN Jean-Pierre, *Le jansénisme : entre hérésie imaginaire et résistance catholique (XVII^e - XIX^e siècle)*, Paris, Cerf, 1996.

CHAIX Paul, DUFOUR Alain et MOECKLI Gustave, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Genève, Droz, 1966.

CHAPONNIERE Jean-Jacques, « Notice sur François Bonivard, prieur de Saint-Victor, et sur ses écrits », *Mémoires et documents publiés par la société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1846, vol. 4, n° 3, p. 137-304.

CHAREYRE Philippe, « L'installation de la discipline calviniste d'après le premier registre du Consistoire de Nîmes 1561-1563 » dans Daniel Bolliger et al. (éd.), *Jean Calvin : les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 129-154.

CHAREYRE Philippe, « « Le petit Genève de Pau » ou l'Église réformée de Béarn Navarre au temps de Marguerite de Navarre », *Albineana*, 2012, vol. 24, n° 1, p. 91-111.

CHAREYRE Philippe, « Le souverain, l'Église et l'État : les ordonnances ecclésiastiques de Béarn », *Zwingliana*, 2008, vol. 35, p. 161-185.

CHAREYRE Philippe, « Les assemblées politiques à Nîmes et l'idée républicaine (XVI^e-XVII^e siècles) » dans Michel Péronnet et Emmanuelle Rebardy-Julia (éd.), *Protestantisme et politique. Actes du IX^e colloque Jean Boisset*, Montpellier, Univ. Paul-Valéry Montpellier III, 1995, p. 103-120.

CHAUNU Pierre, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1971.

CHESSEX Pierre (éd.), *La Suisse et la Révolution française. Images, caricatures, pamphlets*, Lausanne, Éd. du Grand-Pont, Laubscher, 1989.

CHEVALIER Bernard, *Les bonnes villes de France du XIV^e au XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1982.

CHEVALLIER Marjolaine (éd.), *Le pasteur Samuel Vincent. À l'aurore de la modernité. 1787-1857. Actes du Colloque Samuel Vincent*, Nîmes, Société d'histoire du protestantisme de Nîmes et du Gard, 2004.

CHOPELIN-BLANC Caroline, « La prise de parole des évêques-députés à l'Assemblée législative (1791-1792) », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2010, n° 3, p. 118-134.

CHOPELIN-BLANC Caroline, « Les évêques constitutionnels députés à la législative et à la Convention » dans Paul Chopelin (éd.), *Gouverner une Église en révolution : Histoires et mémoires de l'épiscopat constitutionnel*, Lyon, LARHRA, 2017, p. 17-31.

CHRISTIN Olivier, « À quoi sert de voter aux XVI^e-XVIII^e siècles ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001, vol. 140, n° 5, p. 21-30.

CHRISTIN Olivier, « Ancien Régime. Pour une approche comparatiste du vocabulaire historiographique », *Mots. Les langages du politique*, 2008, n° 87, p. 13-26.

CHRISTIN Olivier, « Comment se représente-t-on le monde social ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2004, vol. 154, n° 4, p. 3-9.

CHRISTIN Olivier, « Communauté, conscience, confession. L'épreuve du choix confessionnel au XVI^e siècle en Suisse romande » dans Pierre Gisel et Jacques Ehrenfreud (éd.), *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 17-30.

CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne, XVI^e-XVII^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

CHRISTIN Olivier (éd.), *Demain, la République*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2018.

CHRISTIN Olivier, « La coexistence confessionnelle 1563-1567 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1995, vol. 141, p. 483-504.

CHRISTIN Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

CHRISTIN Olivier, « La question du vote majoritaire à l'époque de l'Édit de Nantes » dans Lucienne Hubler, Jean-Daniel Candaux et Christophe Chalamet (éd.), *L'Édit de Nantes revisité*, Genève, Droz, 2000, p. 41-54.

CHRISTIN Olivier, « Le lent triomphe du nombre. Les progrès de la décision majoritaire à l'époque moderne », *La Vie des idées*, 2012.

CHRISTIN Olivier, « Le roi idole ? Iconoclasme protestant et pensée monarchomane » dans Gilbert Buti et Anne Carol (éd.), *Comportements, croyances et mémoires. Europe méridionale XV^e-XX^e s.*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2007, p. 171-182.

CHRISTIN Olivier, *Les Réformes. Luther, Calvin et les protestants*, Paris, Gallimard, 2009.

CHRISTIN Olivier, « Portraits, emblèmes, arbres. Faire voir le régime mixte au XVI^e siècle » dans Manuela Albertone et Dario Castiglione (éd.), *Les Défis de la représentation. Langages, pratiques et figuration du gouvernement*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 15-36.

CHRISTIN Olivier, « Sortir des guerres de Religion. L'autonomisation de la raison politique au milieu du XVI^e siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1997, vol. 116, n° 1, p. 24-38.

CHRISTIN Olivier, « Sur la condamnation du blasphème (XVI^e-XVII^e siècles), *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1994, vol. 80, n° 204, p. 43-64.

CHRISTIN Olivier, « Un secret connu de tous : l'élection des papes » dans Marc-Olivier Gonseth, Bernard Knodel, Grégoire Mayor et Olivier Schinz (éd.), *Secrets, opacités du patrimoine culturel immatériel*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 2015, p. 256-261.

CHRISTIN Olivier, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014.

CHRISTIN Olivier et CHAMPAGNE Patrick, *Pierre Bourdieu : mouvements d'une pensée*, Paris, Bordas, 2004.

COLOT Guillaume, « L'Église primitive, une solution théologique à la crise traversée par le clergé français sous la Révolution », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, 2012, n° 35-36, p. 1-16.

COLLECTIF, *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1930.

COLLECTIF, *La tolérance, république de l'esprit. Actes du colloque « Liberté de conscience, conscience des libertés »*, Paris, Les Bergers et les mages, 1988.

COLLECTIF, *Recueil de pièces originales et authentiques, concernant la tenue des États-Généraux*, vol. 1, depuis le n° 1 jusqu'au n° 28 inclusivement, Paris, Barrois l'ainé, 1789.

COLLECTIF, *Recueil de pièces originales et authentiques, concernant la tenue des États-Généraux*, vol. 3, depuis le n° 43 jusqu'au n° 51 inclusivement, Paris, Barrois l'ainé, 1789.

COMPAGNON Antoine, *Les antimodernes : de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005..

CONGAR Yves, « Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet », *Revue historique de droit français et étranger*, 1958, vol. 35, p. 210-259.

CONNER Philip, *Huguenot Heartland. Montauban and Southern French Calvinism During the Wars of Religion*, London, Routledge, 2016.

CORBIERE Philippe, « Introduction de la Réforme en Rouergue (Extraits du manuscrit d'un calviniste). I. Villefranche », *Bulletin historique de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1886, vol. 35, n° 11, p. 496-502.

CORBIERE Philippe, « Introduction de la Réforme en Rouergue (Extraits du manuscrit d'un calviniste). II. Millau », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1886, vol. 35, n° 12, p. 544-554.

COTONI Marie-Hélène, « Ambivalences et ambiguïtés dans le « Traité sur la tolérance » » dans Nicolas Cronk (éd.), *Études sur le « Traité sur la tolérance » de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 174-190.

COTTRET Monique, *Histoire du jansénisme : XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, 2016.

CROUSAZ Karine, « Pierre Viret (1511-1571) » dans André Holenstein et al. (éd.), *Berns mächtige Zeit : das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern, Stämpfli, 2006, p. 189.

CROUSAZ Karine, « Un témoignage sur la régulation politique de la division confessionnelle : Guillaume de Pierrefleur » dans Bertrand Forclaz (éd.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Neuchâtel, Alphil, 2013, p. 47-66.

CROUSAZ Karine et SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela (éd.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme. Pensée, action, contextes religieux*, Lausanne, Antipodes, 2014.

CROUZET Denis, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

CROUZET Denis, *La nuit de la Saint-Bartélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1999.

CROUZET Denis, « Le devoir d'obéissance à Dieu : imaginaires du pouvoir royal », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 19-47.

CROUZET Denis, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

CURRAN Mark, *Atheism, religion and Enlightenment in pre-revolutionary Europe*, Woodbridge, The Boydell Press, 2012.

DARCEL Jean-Louis, « Présentation » dans Joseph de Maistre. *Écrits sur la Révolution*, Paris, Quadrige, 1989, p. 5-27.

DARNTON Robert, *L'aventure de l'Encyclopédie, 1775-1800*, Paris, Seuil, 1992.

DAUBRESSE Sylvie, « L'obéissance du Parlement de Paris : entre raison et nécessité », *Nouvelle Revue du XVI^e siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 89-110.

DAUSSY Hugues, « La question de l'obéissance aux autorités dans l'œuvre d'Innocent Gentillet, magistrat réformé » dans Frédérique Pitou (éd.), *Hommes de loi et politique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 21-34.

DAUSSY Hugues, *Le parti huguenot. Histoire d'une désillusion (1557-1572)*, Genève, Droz, 2011.

DAUSSY Hugues, « Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu », *Nouvelle Revue du XVI^e siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 49-69.

DAUSSY Hugues, *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002.

DAUSSY Hugues, « Un phénomène européen ? Peut-on parler de « républiques calvinistes » en France dans la seconde moitié du XVI^e siècle ? » dans Monique Weis (éd.), *Des villes en révolte. Les « Républiques urbaines » au Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 65-76.

DEAN Rodney J., *L'Assemblée constituante et la réforme ecclésiastique, 1790. La Constitution civile du clergé du 12 juillet et le serment ecclésiastique du 27 novembre*, Paris, R. Dean, 2014.

DEBBAGI BARANOVA Tatiana, *À coups de libelles. Une culture politique au temps des guerres*

de Religion (1562-1598), Genève, Droz, 2012.

DEBBAGI BARANOVA Tatiana, « Les guerres de Religion : guerres de médisance ? », dans Sylvie Vougin (éd.), *La Médisance*, Reims, Publications du centre d'étude du patrimoine linguistique et ethnologique de la Champagne-Ardenne, 2005, p. 465-487.

DELPAL Bernard, « Le colportage religieux genevois à destination de la France au XIX^e siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 2003, n° 90-91, p. 47-68.

DELTEIL Frank, « Guizot et la Société de l'Histoire du Protestantisme Français : Calvin vu par Guizot », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 417-437.

DELUMEAU Jean, WANEGFFELEN Thierry et COTTRET Bernard, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 11^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2012.

DEMEURE Brigitte, « La religion en tant que référence et source d'autorité, de la Révolution française à la III^e République », *Topique*, 2015, vol. 133, n° 4, p. 95-105.

DENIS Philippe et ROTT Jean, *Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*, Genève, Droz, 1993.

DERMANGE François, « Calvin, aux origines de la démocratie ? », *Études théologiques et religieuses*, 2008, vol. 83, n° 3, p. 351-366.

DERUELLE Aude, « La « marche du progrès ». Autour d'une métaphore », *Arts et savoirs*, 2019, n° 12, 2019.

DESCHAMP Marion et ABERLE Marc, « Le legs politique de Luther chez les penseurs républicains français du XIX^e siècle : un héritage discuté », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2017, n° 45, p. 89-120.

DOMPNIER Bernard, *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985.

DONAT Jean, « Le mouvement protestant et l'édit de Révocation à Saint-Antonin (Tarn-et-Garonne) », *Annales du Midi*, 1931, vol. 43, n° 171, p. 249-305.

DUBIEF Henri, « Jean Jaurès et Martin Luther », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1983, vol. 129, p. 345-356.

DUCELLIER Alain, SAUZET Robert et GARRISSON Janine (éd.), *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1992.

DUFOUR Alain, « Le mythe de Genève au temps de Calvin » dans *Histoire politique et psychologie historique suivi de deux essais sur humanisme et réformation et le mythe de Genève aux temps de Calvin*, Genève, Droz, 1966, p. 489-518.

DUFOUR Alfred, « Mythe de Genève et esprit de Genève » dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007, p. 55-70.

DUFOUR Alfred, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire : droit, individu et pouvoir, de l'École du Droit naturel à l'École du Droit historique*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

DU PASQUIER Marcel, « Edgar Quinet et la pensée protestante en Suisse romande (Ernest Naville, Charles Secrétan, Merle d'Aubigné, Ferdinand Buisson) », *Revue de théologie et de philosophie*, 1958, vol. 8, p. 1-13.

DUPONT André, *Rabaut Saint-Étienne, 1743-1793. Un protestant défenseur de la liberté religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1989.

DUPRAZ Emmanuel, « Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Echallens », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, vol. 9 et 10, 1915, 1916.

DURAND Yves, *Les Républiques au temps des Monarchies*, Paris, Presses universitaires de France, 1973.

DUROT Éric, « Le prédicant, hérétique et séditieux. De l'édit de Compiègne (1557) à l'édit de Janvier (1562) », *Revue historique*, 2009, n° 649, p. 39-64.

EDGAR William, *La carte protestante. Les réformés francophones et l'essor de la modernité, 1815-1848*, Genève, Labor et Fides, 1997.

EL KENZ David, « La mise en scène médiatique du massacre des huguenots au temps des guerres de Religion : théologie ou politique ? », *Sens Public*, 2006, p. 2-19.

EL KENZ David (éd.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, 2005.

EL KENZ David, « Le « service du Roy » contre le « service de Dieu » ? » dans Michel Grandjean et Bernard Roussel (éd.), *Coexister dans l'intolérance. L'Édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 415-428.

EL KENZ David, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997.

EL KENZ David, « Quand l'attentat était un acte religieux. Le tyrannicide d'Henri III (1589) », *Le Temps des médias*, 2019, vol. 32, n° 1, p. 48-66.

ELLUL Jacques, « Les sources chrétiennes de la démocratie » dans Jean-Louis Seurin (éd.), *La démocratie pluraliste*, Paris, Economica, 1981, p. 201-223.

ELSENER Ferdinand, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Kanonistische Abteilung*, 1969, vol. 55, n° 1, p. 238-281.

ELSENER Ferdinand, *Die Schweizer Rechtsschulen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert : unter besonderer Berücksichtigung des Privatrechts : die kantonalen Kodifikationen bis zum schweizerischen Zivilgesetzbuch*, Zürich, Schulthess Polygraphischer Verlag, 1975.

ELSENER Ferdinand, « Zur Geschichte des Majoritätsprinzips (Pars maior und Pars sanior), insbesondere nach schweizerischen Quellen », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Kanonistische Abteilung*, 1956, vol. 42, n° 1, p. 73-116.

ENCREVE André, « Guizot et la démocratie en 1849 : à propos De la démocratie en France » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 133-159.

ENCREVE André, « Image de la Réforme chez les protestants français » dans Philippe Jourard et al. (éd.), *Historiographie de la Réforme*, Paris, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 184-204.

ENCREVE André, *L'expérience et la foi. Pensée et vie religieuse des huguenots du XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2001.

ENCREVE André, « Le rôle de Guizot dans les questions protestantes, sous le Second Empire », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 355-399.

ENCREVE André, « Protestantisme et bonapartisme », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2004, n° 28, p. 111-131.

ENCREVE André, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986.

ENCREVE André, « Samuel Vincent, Athanase Coquerel et le courant libéral modéré au milieu du XIX^e siècle » dans Jean-Paul Chabrol et Laurent Gambarotto (éd.), *Éclairer le peuple : Jean-Louis Médard 1768-1841*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 105-132.

ENGAMMARE Max, *Prêcher au XVI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2018.

FATH Sébastien, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Labor et Fides, 2005.

FATIO Guillaume, *Monument international de la Réformation à Genève*, Genève, Atar, 1909.

FATIO Olivier, *Méthode et théologie : Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Droz, 1976.

FATIO Olivier, « Quelle Réformation ? Les commémorations genevoises de la Réformation à travers les siècles », *Revue de théologie et de philosophie*, 1986, vol. 118, n° 2, p. 111-130.

FATIO Olivier, FRAENKEL Peter et WIDMER Gabriel-Philippe (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, 2^e éd., Genève, Labor et Fides, 2005.

FAUCHOIS Yann, « La difficulté d'être libre : les droits de l'homme, l'Église catholique et l'Assemblée constituante, 1789-1791 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2001, n° 48, p. 71-101.

FEBVRE Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1974.

FEBVRE Lucien, « Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme », *Revue Historique*, 1929, vol. 161, n° 1, p. 1-73.

FEDI Laurent, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux, ou les Esséniens du monde », *Le Telemaque*, 2001, vol. 19, n° 1, p. 47-56.

FELICE Paul de, *Lambert Daneau (de Beaugency-sur-Loire), pasteur et professeur en théologie, (1530-1595) : sa vie, ses ouvrages, ses lettres inédites*, Genève, Slatkine reprints, 1971.

FENEUIL Anthony et WATERLOT Ghislain, « Le protestantisme libéral : une théologie aux limites », *ThéoRèmes. Penser le religieux*, 2016, n° 8.

FERRARI Michele Camillo et KÜMIN Beat (éd.), *Pfarreien in der Vormoderne : Identität und Kultur im Niederkirchenwesen Europas*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017.

FEYEL Gilles, « Presse et publicité en France (XVIII^e et XIX^e siècles) », *Revue historique*, 2003, n° 628, p. 837-868.

FLOUCK François, DUBOIS Alain et ANEX-CABANIS Danielle (éd.), *De l'ours à la cocarde. Régime bernois et révolution en pays de Vaud (1536-1798)*, Lausanne, Payot, 1998.

FLÜCKIGER Fabrice, *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début du XVI^e siècle. Ancienne Confédération helvétique, 1523-1536*, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2018.

FLÜCKIGER Fabrice, « Le choix de religion : le rôle de l'autorité politique dans les disputes religieuses des années 1520 », *Revue suisse d'histoire*, 2010, vol. 60, n° 3, p. 277-301.

FOA Jérémie, « « Ils mirent Jesus Christ aux fauxbourgs » », *Histoire urbaine*, 2007, vol. 19, n° 2, p. 129-143.

FOA Jérémie, « Justifier l'extraordinaire : les lettres de commission pour l'application de l'édit d'Amboise (1563) » dans Véronique Castagnet, Olivier Christin et Naima Ghermani (éd.), *Les Affrontements religieux en Europe : du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 205-216.

FOA Jérémie, « « Le repaire et la bergerie des brebis du Seigneur au milieu de la France » », *Histoire urbaine*, 2014, n° 41, p. 147-168.

FOA Jérémie, « Les acteurs des guerres de Religion furent-ils des protagonistes ? », *Politix*, 2015, n° 112, p. 111-130.

FONTAINE Alexandre, *Aux heures suisses de l'école républicaine. Un siècle de transferts culturels et de déclinaisons pédagogiques dans l'espace franco-romand*, Paris, Demopolis, 2015.

FONTAINE Alexandre et CHOLLET Antoine (éd.), *Expériences du tirage au sort en Suisse et en Europe (XVI^e-XXI^e siècles) : actes du Colloque international de Lausanne (27-28 octobre 2017)*, Bern, Bibliothek am Guisanplatz, 2018.

FORNEROD Nicolas et BENEDICT Philip, « Les 2 150 « églises » réformées de France de 1561-1562 », *Revue historique*, 2009, vol. 3, n° 651, p. 529-560.

FOULIGNY Marie-Nelly et ROIG-MIRANDA Marie (éd.), *Aristote : transmissions et ruptures*, Nancy, Université de Lorraine, 2017.

FRAGONARD Marie-Madeleine, « Le Traité de l'Église et ses contextes polémiques » dans Hugues Daussy et Véronique Ferrer (éd.), *Servir Dieu, le roi et l'Etat : Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623)*, Genève, Slatkine, p. 25-53.

FUCHS Eric et GRAPPE Christian, *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Genève, Labor et Fides, 1990.

FURET François, « Préface » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 7-9.

FURRER Norbert, HUBLER Lucienne, STUBENVOLL Marianne et TOSATO-RIGO Danièle (éd.), *Gente ferocissima : mercenariat et société en Suisse (XV^e-XIX^e siècle) : recueil offert à Alain Dubois*, Zürich, Lausanne, Chronos, Ed. d'En Bas, 1997.

FUSULIER Bernard, « Le concept d'éthos. De ses usages classiques à un usage renouvelé », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2011, vol. 42, n° 1, p. 97-109.

GADILLE Jacques, « Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIX^e siècle », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 329-340.

GAILLE-NIKODIMOV Marie (éd.), *Le gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIII^e-XVII^e siècle)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 2005.

GAMBAROTTO Laurent, « Le cadre institutionnel et théologique du protestantisme languedocien, 1789-1824 » dans Jean-Paul Chabrol et Laurent Gambarotto (éd.), *Éclairer le peuple : Jean-Louis Médard 1768-1841*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 83-104.

GAMBONI Dario et SCHÜPBACH Beat (éd.), *Zeichen der Freiheit. Das Bild der Republik in der Kunst des 16. bis 20. Jahrhunderts*, Bern, Stämpfli, 1991.

GANSEUER Frank, *Der Staat des « gemeinen Mannes » : Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifttums von Reformation und Bauernkrieg*, Bern, Peter Lang, 1985.

GANZIN Michel, « Alexis de Tocqueville : De la critique de la Confédération helvétique à la compréhension et à l'espoir (1815-1848) » dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007, p. 481-493.

GARGETT Graham, « Voltaire, les protestants et le protestantisme, avant et dans le « Traité sur la tolérance » », *Études sur le « Traité sur la tolérance » de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 23-33.

GARRISSON-ESTEBE Janine, *Protestants du Midi. 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980.

GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 2011.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2003.

GAUTHIER Florence, *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen (1789-1795-1802)*, Paris, Syllepse, 2014.

GAUTHIER Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution : 1789-1795-1802*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

GAUTIER Théodore, *Précis de l'histoire de la ville de Gap*, Gap, Alfred Allier, 1844.

GERMANI Naïma, « Confession » dans Olivier Christin et Marion Deschamp (éd.), *Dictionnaire des concepts nomades*, Paris, Métailié, 2010, p. 117-132.

GIERKE Otto von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin, Weidmann, 1868.

GIERKE Otto von, « L'idée germanique de l'État », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2006, n° 23, p. 169-171.

GIERKE Otto von, « Über die Geschichte des Majoritätsprinzips » dans Bernd Guggenberger et Claus Offe (éd.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie : Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1984, p. 22-38.

GIRARD Louis, « Le régime parlementaire selon Guizot », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 121-129.

GIRARDOT Auguste de, *Essai sur les assemblées provinciales et en particulier sur celle du Berry (1778-1789)*, Bourges, Vermeil, 1845.

GLAUDES Pierre, « Introduction » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 5-15.

GLAUDES Pierre, *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire. Trois essais sur un précurseur du romantisme français*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1997.

GLAUDES Pierre, « Protestantisme et souveraineté chez Joseph de Maistre » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 33-53.

GODIN André, « Politique et imaginaires bibliques : Les pamphlets des querres de religion (1559-1598) » dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velazquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 129-144.

GOERTZ Hans-Jürgen, « Brüderlichkeit - Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit » dans Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein et Andreas Würigler (éd.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Tübingen, Bibliotheca academica, 1998, p. 161-178.

GOJOSSE Eric, *Le concept de république en France (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1998.

GOLAY Eric, *Quand le peuple devint roi : mouvement populaire, politique et révolution à Genève de 1789 à 1794*, Genève, Paris, Slatkine, Honoré Champion, 2001.

GOPPOLD Uwe, *Politische Kommunikation in den Städten der Vormoderne. Zürich und Münster im Vergleich*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 2007.

GORDON Bruce, *Clerical discipline and the rural reformation. The synod in Zürich, 1532-1580*, Bern, Peter Lang, 1992.

GORDON Bruce, *John Calvin's « Institutes of the Christian religion ». A biography*, Princeton, University Press, 2016.

GORDON Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester, University Press, 2008.

GRABER Rolf, *Bürgerliche Öffentlichkeit und spätabolutistischer Staat. Sozietätenbewegung und Konfliktkonjunktur in Zürich, 1746-1780*, Zürich, Chronos, 1993.

GRANGE M., « Necker et Chateaubriand devant le problème religieux », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1968, vol. 75, n° 3, p. 586-596.

GRIFFITHS David A., « Un ouvrage inconnu de Pierre Leroux : cours de phrénologie (1853) », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1962, vol. 40, n° 3, p. 377-389.

GROSSE Christian, « Aux origines des pratiques consistoriales de pacification des conflits : le « Conseil de paix » (1527-1529) » dans Catherine Santschi (éd.), *Les registres du Conseil de la République de Genève sous l'Ancien Régime. Nouvelles approches, nouvelles perspectives*, Genève, Archives d'État, 2009, p. 29-63.

GROSSE Christian, « Coexister après la Réforme : simultaneum et négociation des frontières confessionnelles dans le bailliage d'Orbe-Echallens (XVI^e-XVIII^e siècle) » dans Simon Buttica et Christian Grosse (éd.), *Unité et diversité des Réformes. Du XVI^e siècle à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 107-149.

GROSSE Christian, « Le « tournant culturel » de l'histoire « religieuse » et « ecclésiastique » », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2013, vol. 26, n° 2, p. 75-94.

GROSSE Christian, « Les Consistoires réformés et le pluralisme des instances de régulation des conflits (Genève, XVI^e siècle) » dans Claire Dolan (éd.), *Entre justice et justiciables. Les auxiliaires de la justice du Moyen Âge au XX^e siècle*, Laval, Presses de l'Université, 2005, p. 627-644.

GROSSE Christian, *Les rituels de la Cène : le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2008.

GROSSE Christian, « « Pour bien de paix ». La régulation des conflits par les consistoires en Suisse romande (XVI^e-XVII^e siècles) » dans Jean-Luc Chabot, Stéphane Gal et Christophe Tournu (éd.), *Figures de la médiation et lien social*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 85-107.

GROSSE Christian, « Pour une histoire comparée des disciplines ecclésiastiques réformées en Suisse » dans Danièle Tosato-Rigo et Nicole Staremborg Goy (éd.), *Sous l'œil du consistoire. Sources consistoriales et histoire du contrôle social sous l'Ancien Régime*, Lausanne, Études de Lettres, 2004, p. 13-28.

GROSSE Christian, « Tolérance ou coexistence ? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne » dans Pierre Gisel et Jacques Ehrenfreud (éd.), *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 31-45.

GROSSE Christian et FORNEROD Nicolas, « Une troisième voie entre le « modèle » genevois de discipline ecclésiastique et celui de Jean Morély ? Guillaume Houbraque et son traité sur la correction des vices et l'excommunication (1567) », *Revue de théologie et de philosophie*, 2017, n° 148, p. 713-731.

GROSSE Christian, CHEVALIER Françoise, MENTZER Raymond A. et ROUSSEL Bernard, « Anthropologie historique : les rituels réformés (XVI^e -XVII^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2002, vol. 148, p. 979-1009.

GROSSE Christian, DUNANT Anouk, FORNEROD Nicolas, GROSS Geneviève, SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela et VERNHES RAPPAZ Sonia (éd.), *Côté chaire, côté rue. L'impact de la Réforme sur la vie quotidienne à Genève (1517-1617)*, Genève, La Baconnière, 2018.

GRUNIN Andrei, « Le Moyen Âge, une époque sans État ? Construire le passé au présent », *Perspectives médiévales*, 2019, 40.

GUGGISBERG Hans Rudolf, LESTRINGANT Frank et MARGOLIN Jean-Claude (éd.), *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles) : actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève, Droz, 1991.

GUILHAUMOU Jacques, « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes*, 2012, n° 41, p. 25-34.

GUILLEMIN Maxence, « La religion politique de Jean-Jacques : résolution d'un conflit entre universalisme et particularisme », *Revue du droit des religions*, 2017, n° 4, p. 107-128..

GUIRAUD Louise, *La Réforme à Montpellier*, Montpellier, Imprimerie générale du Midi, 1918.

GUSDORF Georges, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », *Dix-huitième Siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 13-40.

GUYON Gérard D., « Les deux Romes et la Respublica christiana » dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, 2007, p. 39-56.

HAAS Martin, « Täuferium und Volkskirche. Faktoren der Trennung », 1970, vol. 13, n° 4, p. 261-278.

HABERMAS Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 2012.

HAEFLIGER Hans, « Die solothurnischen Volksanfragen vom Jahre 1529 über die konfessionelle Zugehörigkeit » *Jahrbuch für Solothurnische Geschichte*, vol. 11, Solothurn, Gassmann, 1938, p. 129-157.

HANKS William F., « Présent passé, passé présent : les enjeux de l'histoire régressive », *Les actes du colloque du musée du quai Branly Jacques Chirac*, 2016, 7.

HASSNER Pierre, « Conflit de civilisations ou dialectique de la modernité ? », *Revue Défense Nationale*, 2020, vol 827, n° 2, p 111-114.

HATIN Eugène, *Les gazettes de Hollande et la presse clandestine aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Pincebourde, 1865.

HAUG-MORITZ Gabriele et SCHILLING Lothar (éd.), *Médialité et interprétation contemporaine des premières guerres de Religion*, München, Oldenbourg, 2014.

HEAD Randolph C., « Shared Lordship, Authority, and Administration : The Exercise of Dominion in the Gemeine Herrschaften of the Swiss Confederation, 1417-1600 », *Central European History*, 1997, vol. 30, n° 4, p. 489-512.

HERMET Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

HERMON-BELOT Rita, « Religion et révolution, rencontres interdisciplinaires et interrogations du présent » dans Jean-Clément Martin (éd.), *La Révolution à l'œuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 193-203.

HERRMANN Irène, « De la frontière signifiée à la frontière signifiante : Genève et les traités post-napoléoniens » dans Wolfgang Kaiser, Claudius Sieber-Lehmann et Christian Windler (éd.), *En marge de la Confédération : Mulhouse et Genève*, Basel, Schwabe, 2001, p. 395-418.

HERRMANN Irène, *Genève entre république et canton. Les vicissitudes d'une intégration nationale (1814-1846)*, Genève, Québec, Passé-Présent, Presses de l'Université Laval, 2003.

HERRMANN Irène, *Les cicatrices du passé : essai sur la gestion des conflits en Suisse, 1798-1918*, Bern, New York, Peter Lang, 2006.

HERRMANN Irène (éd.), *Quand le monde a changé. L'entrée de Genève dans la Confédération*, Genève, Georg, 2016.

HERRMANN Irène, « Un pavé dans l'urne ou le difficile apprentissage de la liberté à Genève », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1999, n° 29, p. 29-43.

HIBST Peter, *Utilitas publica - gemeiner Nutz - Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1991.

HIGMAN Francis, *La diffusion de la Réforme en France (1520-1565)*, Genève, Labor et Fides, 1992.

HILDBRAND Thomas et TANNER Albert (éd.), *Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848*, Zürich, Chronos, 1997.

HILLERIN Alexis de, « L'image du roi dans les tragédies de 1760 à 1789 », *Littératures*, 2010, n° 62, p. 123-139.

HIRZEL Martin Ernst et SALLMANN Martin (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008.

HIVERT MESSECA Yves, « Franc-maçonnerie et protestantisme de la seconde république à la séparation. Du philoprotentisme à la cohabitation sourcilleuse » dans Éric Saunier et Christine Gaudin (éd.), *Franc-maçonnerie et histoire. Bilan et perspectives*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2003, p. 133-149.

HOFSTETTER Rita, « « L'universalité du suffrage exige et présuppose l'universalité de l'instruction » : l'édification de l'État enseignant à Genève au XIX^e siècle », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1999, vol. 29, p. 45-72.

HOLENSTEIN André, *Au coeur de l'Europe : une histoire de la Suisse entre ouverture et repli*, Lausanne, Antipodes, 2018.

HOLENSTEIN André et al. (éd.), *Berns mächtige Zeit : das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern, Stämpfli, 2006.

HOLENSTEIN André, *Die Huldigung der Untertanen : Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Stuttgart, New York, G. Fischer, 1991.

HOLENSTEIN André, « Epilog : « Landesväterlichkeit » und « mildes Regiment » im Selbstverständnis des patrizischen Staates » dans André Holenstein et al. (éd.), *Berns goldene Zeit : das 18. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern, Stämpfli, 2008, p. 508-511.

HOLENSTEIN André, « Republikanismus in der alten Eidgenossenschaft » dans Peter Blickle et Rupert Moser (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 103-142.

HOTTOIS Gilbert, *De la Renaissance à la Postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 3^e éd., Paris, De Boeck, 2002.

HUARD Raymond, « François Guizot, homme de pouvoir vu par l'histoire républicaine de l'époque » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 251-265.

HUCHARD Cécile, *D'encre et de sang. Simon Goulart et la Saint-Barthélemy*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2007.

HUCHARD Cécile, « Des mémoires de l'Etat de France aux Mémoires de l'Etat de France : le rôle des compilations pamphléatiques » dans Jacques Berchtold et Marie-Madeleine Fragonard (éd.), *La mémoire des guerres de religion*, Genève, Droz, 2007, p. 88-106.

HUCHARD Cécile, « Figure animale et dissidence : quelques usages de l'altérité », *Les Dossiers du Grihl*, 2013.

HUCHARD Cécile, « Histoire et providence dans l'oeuvre de Simon Goulart », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 2006, vol. 152, p. 221-244.

HUCHARD Cécile, « Victoire, défaite et propagande : discours et récits du siège de La Rochelle de 1573 » dans Jérémie Foa et Paul-Alexis Mellet (éd.), *Le bruit des armes : mises en formes et désinformations en Europe pendant les guerres de religion (1560-1610)*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 215-231.

HUDSON Winthrop S., « Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition », *Church History*, 1946, vol. 15, n° 3, p. 177-194.

IM HOF Ulrich, *Aufklärung in der Schweiz*, Bern, Francke, 1970.

IM HOF Ulrich, *Das gesellige Jahrhundert : Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, München, C.H. Beck, 1982.

IM HOF Ulrich, « Die Helvetische Gesellschaft im Kontext der Sozietätsbewegung des 18. Jahrhunderts Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung », dans Klaus Garber et Heinz Wismann (éd.), *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition*, vol. 2, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996, p. 1527-1549.

IM HOF Ulrich, *Les Lumières en Europe*, traduit par Jeanne Etoré, Paris, Seuil, 1993.

INCHAUSPE Dominique, *L'intellectuel fourvoyé : Voltaire et l'affaire Sirven, 1762-1778*, Paris, Albin Michel, 2004.

IOGNA-PRAT Dominique, « L'Église, la ville et la morphologie de l'espace public (1200-1600). Une esquisse programmatique » dans Patrick Boucheron et Jean-Philippe Genet (éd.), *Marquer la ville. Signes, traces, empreintes du pouvoir (XIII^e-XVI^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015, p. 127-162.

ISELI Andrea, « Bonne Police » : *frühneuzeitliches Verständnis von der guten Ordnung eines Staates in Frankreich*, Tübingen, Bibliotheca Academica, 2003.

ISELI Andrea, *Gute Policey : öffentliche Ordnung in der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Ulmer, 2009.

JACOUTY Jean-François, « La monarchie de Juillet de Guizot : idéal politique d'une fin de l'histoire ? » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 117-132.

JACOUTY Jean-François, « Une aristocratie dans la démocratie ? Le débat politique sur la Chambre des pairs au début de la Monarchie de Juillet (et ses conditions historiques et théoriques) », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, vol. 20/21, 2000, p. 93-116.

JARDIN André, « La chute du régime de Juillet » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 203-217.

JAUME Lucien, *Le religieux et le politique dans la Révolution française : l'idée de régénération*, Paris, Presses universitaires de France, 2015.

JAUME Lucien, « Liberté et souveraineté politique dans le catholicisme », *Cités*, 2002, n° 12, p. 47-62.

JOBLIN Alain, « Les commissaires du roi et les Églises réformées septentrionales au XVII^e siècle (Ile-de-France, Champagne, Picardie et Pays de Chartres) », *Revue du Nord*, 2013, n° 400-401, p. 569-580.

JOST Hans-Ulrich, « Zum Konzept der Öffentlichkeit in der Geschichte des 19. Jahrhunderts », *Revue suisse d'histoire*, 1996, vol. 46, p. 43-59.

JOUANNA Arlette, « Capituler avec son prince. La question de la contractualisation de la loi au XVI^e siècle » dans Paul-Alexis Mellet (éd.), *Et de sa bouche sortait un glaive : les monarchomaques au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 2006.

JOUANNA Arlette, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard, 1989.

JOUANNA Arlette, « Les « Provinces de l'Union », un État dans l'État ? » dans Daniel Bolliger et al. (éd.), *Jean Calvin : les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 155-177.

JOUANNA Arlette, « Présentation. Métaphysique et politique de l'obéissance dans la France du XVI^e siècle », *Nouvelle Revue du XVI^e siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 7-18.

JOUTARD Philippe, *La révocation de l'Edit de Nantes ou les faiblesses d'un État*, Paris, Gallimard, 2018.

JOUTARD Philippe, « Une mentalité du XVI^e siècle au temps des Lumières : les protestants du Vivarais », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 67-74.

KÄGI Ursula, *Die Aufnahme der Reformation in den ostschweizerischen Untertanengebieten. Der Weg Zürichs zu einem obrigkeitlichen Kirchenregiment bis zum Frühjahr 1529*, Zürich, Juris, 1972.

KANTOROWICZ Ernst Hartwig, *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au moyen âge*, Paris, Gallimard, 1989.

KAPOSSY Béla, « Karl Ludwig von Haller's critique of liberal peace », dans Béla Kapossy, Isaac Nakhimovsky, Richard Whatmore (éd.), *Commerce and Peace in the Enlightenment*, Cambridge, University Press, 2017, p. 244-271.

KAPOSSY Béla, « La Restauration et l'idée de l'État privé : la réforme de l'Europe selon Charles-Louis de Haller », *Annales fribourgeoises*, 2017, n° 79, p. 15-28.

KAPOSSY Béla, « Words and Things. Languages of Reform in Wilhelm Traugott Krug and Karl Ludwig von Haller », dans Susan Richter, Thomas Maissen, Manuela Albertone (éd.), *Languages of Reform in the Eighteenth Century*, Londres, Routledge, 2020, p. 384-404.

KAUFMANN Thomas, « Comment écrit-on une histoire de la Réforme ? Réflexions historiographiques et théologiques », *Études théologiques et religieuses*, 2015, vol. 90, n° 1, p. 31-50.

KAUFMANN Thomas, *Histoire de la Réformation : mentalités, religion, société*, Genève, Labor et Fides, 2014.

KINGDON Robert M., « Calvin et la démocratie », *Annuaire de l'EPHE*, 1988, 97, p. 392-394.

KINGDON Robert M., « Calvin et la démocratie », dans Paul Viallaneix (éd.), *Réforme et Révolutions. Aux origines de la démocratie moderne*, Millau, Presses du Languedoc, p. 41-54.

KINGDON Robert M., « Calvin et la discipline ecclésiastique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2009, vol. 155, p. 117-126.

KINGDON Robert M., « Calvinism and Democracy : Some Political Implications of Debates on French Reformed Church Government, 1562-1572 », *The American Historical Review*, 1964, vol. 69, n° 2, p. 393-401.

KINGDON Robert M., *Geneva and the coming of the wars of religion in France, 1555-1563*, Genève, Droz, 2007.

KINGDON Robert M., *Geneva and the consolidation of the French Protestant movement, 1564-1572 : a contribution to the history of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist resistance theory*, Genève, Droz, 1967.

KINGDON Robert M., « The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1955, vol. 46, p. 88-100.

KINGDON Robert M., « The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries », *Church History*, 1958, vol. 27, n° 3, p. 220-233.

KIRSCHLEGER Pierre-Yves, *La religion de Guizot*, Genève, Labor et Fides, 1999.

KLEIN Ansgar et ZIMMERMANN Olaf (éd.), *Impulse der Reformation : Der zivilgesellschaftliche Diskurs*, Wiesbaden, Springer, 2017.

KLEY Dale K. van, *Les origines religieuses de la Révolution française : 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002.

KLIPPEL Diethelm, « La polémique entre Jellinek et Boutmy : une controverse scientifique ou un conflit de nationalismes ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 1995, n° 1, p. 79-94.

KLOOCKE Kurt, *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Genève, Droz, 1984.

KLOOCKE Kurt, « Les écrits de Benjamin Constant sur la religion. Quelques réflexions herméneutiques et méthologiques », *Cahiers de l'AIEF*, 1996, vol. 48, n° 1, p. 391-405.

KNIBIELHER Yvonne, « Réforme et Révolution d'après Charles de Villers », dans Philippe Joutard (éd.), *Historiographie de la Réforme*, Paris, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 171-181.

KNOPPER Françoise, *Protestantisme(s) et autorité*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2005.

KOENIGSBERGER Helmut Georg, « Schlussbetrachtung. Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit aus historischer Sicht » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 285-302.

KOENIGSBERGER Helmut Georg, « The Organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century », *The Journal of Modern History*, 1955, vol. 27, n° 4, p. 335-351.

KRUMENACKER Yves, *Des protestants au siècle des Lumières : le modèle lyonnais*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2002.

KRUMENACKER Yves, « L'Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande, traité religieux ou politique ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2017, n° 45, p. 33-48.

KRUMENACKER Yves, « La démocratie chez Calvin et ses héritiers », *La Revue réformée*, 2010, p. 95-108.

KRUMENACKER Yves, « La généalogie imaginaire de la Réforme protestante », *Revue historique*, 2006, n° 638, p. 259-289.

KRUMENACKER Yves, « Les nobles, protecteurs du peuple protestant en France (1598-1685) » dans Ariane Boltanski et Franck Mercier (éd.), *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIII^e-XVII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 195-208.

KRUMENACKER Yves, « Les pasteurs français face à la Révolution », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2016, vol. 1, n° 2, p. 187-206.

KRUMENACKER Yves (éd.), *Lyon 1562, capitale protestante. Une histoire religieuse de Lyon à la Renaissance*, Lyon, Olivétan, 2009.

KRUMENACKER Yves et LEONARD Julien, « La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones. XVI^e-XVII^e siècles », *Histoire urbaine*, 2012, n° 34, p. 17-31.

KÜHNE Jörg-Detlef, « Die Bedeutung der Genossenschaftslehre für die moderne Verfassung », *Zeitschrift für Parlamentsfragen*, 1984, vol. 15, n° 4, p. 552-570.

KÜMIN Beat et BLICKLE Peter (éd.), *Landgemeinde und Kirche im Zeitalter der Konfessionen*, Zürich, Chronos, 2004.

LABROUSSE Elisabeth, *La révocation de l'Édit de Nantes: une foi, une loi, un roi ?*, Paris, Payot, 1990.

LAMBERT Yves, « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial » », *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, n° 109, p. 87-116.

LANGLOIS Claude, « Religions et Révolution. Présentation » dans *Archives de sciences sociales des religions*, 1988, vol. 66, p. 5-8.

LASSERRE Claude, *Le séminaire de Lausanne (1726-1812), instrument de la restauration du protestantisme français : étude historique fondée principalement sur des documents inédits*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1997.

LASSERRE David, « La Suisse et Genève en 1582 », *Indicateur de l'histoire suisse*, 1916, vol. 14, p. 73-99.

LAU Thomas, « *Stiefbrüder* » : *Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656-1712)*, Köln, Böhlau, 2008.

LAU Thomas, « The Swiss Cantons » dans *The Edinburgh companion to the history of democracy*, Edinburgh, University Press, 2012, p. 188-198.

LAURIOL Claude, « L'Asiatique tolérant ou le Traité sur la tolérance de La Beaumelle (1748) », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 75-82.

LE ROUX Nicolas, « Honneur et fidélité. Les dilemmes de l'obéissance nobiliaire au temps des troubles de Religion », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 127-146.

LE ROUX Nicolas, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2009.

LE THIEC Guy, « Bodin, La République et la mystique de l'obéissance absolue », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 2004, vol. 22, n° 1, p. 147-157.

LEBOYER Olivia, « Le souci de l'élite politique chez les libéraux », *Raisons politiques*, 2010, n° 40, p. 75-95.

LECHOT Pierre-Olivier, *La Réforme (1517-1564)*, Paris, Presses universitaires de France, 2017.

LECHOT Pierre-Olivier, *Une histoire de la Réforme protestante en Suisse (1520-1565)*, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2017.

LEFEBVRE Joël (éd.), *Luther et l'autorité temporelle : 1521-1525*, Paris, Aubier Montaigne, 1973.

LEFORT Claude, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1986.

LEFORT Claude, « Guizot théoricien du pouvoir » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 95-110.

LEMAY Edna, « Naissance de l'anthropologie sociale en France. Jean-Nicolas Dèmeunier et l'étude des usages et coutumes au XVIII^e siècle », *Dix-Huitième Siècle*, 1970, vol. 2, n° 1, p. 147-160.

LEMOINE Maël, « Remarques sur la métaphore de l'organisme en politique : les principes de la philosophie du droit et les deux sources de la morale et de la religion », *Les Études philosophiques*, 2001, vol. 4, n° 59, p. 479-497.

LERNER Marc H., « Radical Elements and Attempted Revolutions in Late 18th-century Republics » dans André Holenstein, Thomas Maissen et Maarten Prak (éd.), *The Republican*

Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared, Amsterdam, University Press, 2008, p. 301-320.

Les protestants face aux défis du XXI^e siècle. Actes du colloque du cinquantenaire de l'hebdomadaire « Réforme », Genève, Labor et Fides, 1995.

LESSAY Franck, « Éthique protestante et éthos démocratique », *Cités*, 2002, vol. 4, n° 12, p. 63-80.

LEUENBERGER Robert, « L'Église dans la cité, la cité dans l'Église. Quelques remarques à propos de l'ecclésiologie d'Alexandre Vinet », *Revue de théologie et de philosophie*, 1980, vol. 112, n° 3, p. 271-277.

LIENHARD Marc, « Guerre et paix dans les écrits de Zwingli et de Luther. Une comparaison » dans Christopher Ocker (éd.), *Politics and Reformations : Histories and reformations*, Leiden, Brill, 2007, p. 217-240.

LIENHARD Marc, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Cerf, 1989.

LIENHARD Marc, « Les saints et la sainteté dans les prédications de Luther » dans Matthieu Arnold (éd.), *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, p. 293-309.

LIENHARD Marc, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016.

LIGNEREUX Yann, « Les « trois corps du roi » », *Dix-septième siècle*, 2001, n° 212, p. 405-417.

LIGOU Daniel, « Franc-maçonnerie et protestantisme », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 41-51.

LILTI Antoine, *Le monde des salons : sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005.

LILTI Antoine, « Sociabilité mondaine, sociabilité des élites ? », *Hypothèses*, 2001, vol. 4, n° 1, p. 99-107.

LINDER Robert Dean, *The Political Ideas of Pierre Viret*, Genève, Droz, 1964.

LOETZ Francisca, « Bridging the Gap : Confessionalisation in Switzerland » dans André Holenstein, Thomas Maissen et Maarten Prak (éd.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, University Press, 2008, p. 75-98.

LOISEAU Jérôme, « Une modernité divergente : les deux Bourgognes et la monarchie française (XVI^e-XVII^e siècle) » dans Benjamin Castets Fontaine, Maxime Kaci, Jérôme Loiseau et Alexandre Moine (éd.), *Deux frontières aux destins croisés ? Étude interdisciplinaire et comparative des délimitations territoriales entre la France et la Suisse, entre la Bourgogne et la Franche-Comté (XIV^e siècle-XXI^e siècle)*, Besançon, PUFC, 2019, p. 35-47.

LONG Jean-Denis, *La réforme et les guerres de religion en Dauphiné de 1560 à l'édit de Nantes, 1598*, Genève, Slatkine reprints, 1970.

LÖWY Michael, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 2004, n° 127, p. 93-103.

LUTAUD Olivier, « Guizot historien, politique, écrivain devant les révolutions d'Angleterre », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 239-272.

MACHEREY Pierre, « Aux sources des « rapports sociaux ». Bonald, Saint-Simon, Guizot », *Genèses*, 1992, vol. 9, n° 1, p. 25-43.

MAIRE Catherine, « Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française. Deux modèles en discussion », *Le Débat*, 2011, n° 130, p. 133-153.

MAIRE Catherine et FABRE Pierre-Antoine (éd.), *Les antijésuites : Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019.

MAISSEN Thomas, « Als die armen Bergbauern vorbildlich wurden. Ausländische und schweizerische Voraussetzungen des internationalen Tugenddiskurses um 1700 » dans André Holenstein, Béla Kaposy, Danièle Tosato-Rigo et Simone Zurbuchen (éd.), *Reichtum und Armut in den schweizerischen Republiken des 18. Jahrhunderts*, Genève, Slatkine, 2010, p. 95-119.

MAISSEN Thomas, « Bedrohte Souveränität : Schweizer Städte um 1800 » dans Peter Blickle et Andreas Schmauder (éd.), *Das Ende der Reichsstadtherrschaft. Die Mediatisierung der oberschwäbischen Reichsstädte im europäischen Kontext*, Tübingen, Epubli, 2003, p. 197-218.

MAISSEN Thomas, « Der Freiheitshut. Ikonographische Annäherungen an das republikanische Freiheitsverständnis in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft » dans Georg Schmid, Martin van Gelderen et Christopher Snigula (éd.), *Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400 bis 1850)*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2006, p. 133-145.

MAISSEN Thomas, « Der Staatsbegriff in Machiavellis Theorie des Wandels » dans Manuel Knoll et Stefano Saracino (éd.), *Niccolo Machiavelli. Die Geburt des Staates*, Stuttgart, Franz Steiner, 2010, p. 55-70.

MAISSEN Thomas, « Devenir une république aux temps des monarchies. La Confédération helvétique et les Provinces-Unies face au défi intellectuel et politique de l'absolutisme français », *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 2014, vol. 41, p. 101-127.

MAISSEN Thomas, « Die Bedeutung der christlichen Bildsprache für die Legitimation frühneuzeitlicher Staatlichkeit » dans Alexander Heit et Georg Pfeleiderer (éd.), *Zur historischen Semantik europäischer Legitimationsdiskurse*, vol. 1, Baden-Baden, Nomos, 2015, p. 75-192.

MAISSEN Thomas, « Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz. Ein historischer Überblick » dans Béatrice Acklin Zimmermann, Ulrich Siegrist et Hanspeter Uster (éd.), *Ist mit Religion ein Staat zu machen ? Zu den Wechselbeziehungen von Religion und Politik*, Zürich, NZN bei TVZ, 2009, p. 13-28.

MAISSEN Thomas, « Die Eidgenossen und die deutsche Nation in der Frühen Neuzeit » dans Georg Schmid et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität ?*, München, Oldenbourg, 2010, p. 97-127.

MAISSEN Thomas, « Disputatio de Helvetiis an natura consentiant. Frühneuzeitliche Annäherungen an die Schweizer Konsensbereitschaft », *Traverse. Revue d'histoire*, 2001, n° 3, p. 39-55.

MAISSEN Thomas, « Ein « helvetisch Alpenvolck ». Die Formulierung eines gesamteidgenössischen Selbstverständnisses in der Schweizer Historiographie des 16. Jahrhunderts » dans Krzysztof Baczkowski et Christian Simon (éd.), *Historiographie in Polen und der Schweiz*, 1994, vol. 13, p. 69-86.

MAISSEN Thomas, « Eine « Absolute, Independent, Souveraine und zugleich auch Neutrale Republic ». Die Genese eines republikanischen Selbstverständnisses in der Schweiz des 17. Jahrhunderts » dans Michael Böhler, Etienne Hofmann, Peter Reill et Simone Zurbuchen (éd.), *Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers*, Genève, Slatkine, 2000, p. 129-150.

MAISSEN Thomas, « Facetten des Überkonfessionellen. Vergleichende Überlegungen zur Schweiz und den USA » dans Alexander Heit et Georg Pfeleiderer (éd.), *Zur pluralistischen Religionskultur in Europa*, vol. 2, Baden-Baden, Nomos, 2012, p. 55-72.

MAISSEN Thomas, « Fighting for Faith ? Experiences of the Sonderbund Campaign (1847) » dans Joy Charnley et Malcolm Pender (éd.), *Switzerland and War*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 9-42.

MAISSEN Thomas, « Frühneuzeitlicher Republikanismus und Machiavellismus. Zur Rezeption von Machiavelli in der Eidgenossenschaft » dans Cornel Zwieler et Annette Meyer (éd.), *Machiavellismus in Deutschland*, München, Oldenbourg, 2009, p. 109-130.

MAISSEN Thomas, « Genf und Zürich von 1584 bis 1792 : eine Allianz von Republiken ? » dans Wolfgang Kaiser, Claudius Sieber-Lehmann et Christian Windler (éd.), *En marge de la Confédération : Mulhouse et Genève*, Basel, Schwabe, 2001, p. 295-330.

MAISSEN Thomas, *Geschichte der Schweiz*, Baden, Hier + Jetzt, 2010.

MAISSEN Thomas, « Global History. Neue methodische Herausforderungen an die Geschichtswissenschaft » dans Benedikt Widmaier et Gerd Steffens (éd.), *Weltbürgertum und Kosmopolitisierung. Interdisziplinäre Perspektiven für die politische Bildung*, Schwalbach, Wochenschau Wissenschaft, 2010, p. 50-66.

MAISSEN Thomas, « Inventing the Sovereign Republic : Imperial Structures, French Challenges, Dutch Models and the Early Modern Swiss Confederation » dans Thomas Maissen, André Holenstein et Maarten Prak (éd.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, University Press, 2008, p. 125-150.

MAISSEN Thomas, « L'invention de la tradition de neutralité helvétique : une adaptation au droit international public naissant du XVII^e siècle » dans Jean-François Chanet et Christian Windler (éd.), *Les ressources des faibles. Neutralités, sauvegardes, accommodements en temps de guerre (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 17-46.

MAISSEN Thomas, « La persistance des patrons : la représentation de Zurich avant et après la Réforme » dans Gérald Chaix (éd.), *La ville à la Renaissance. Espaces, représentations, pouvoirs*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 57-80.

MAISSEN Thomas, « Pourquoi y a-t-il eu la Réformation ? Le choix religieux comme une situation de crise », *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 2015, vol. 42, p. 94-110.

MAISSEN Thomas, « Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 2007, vol. 101, p. 225-246.

MAISSEN Thomas, « Qui ou quoi sinon l'Empire ? Sources de légitimité en Suisse occidentale aux temps modernes » dans Denis Tappy et Jean-Daniel Morerod (éd.), *La Suisse occidentale et l'Empire, XII^e-XVI^e siècles*, Lausanne, Société d'histoire de la Suisse romande, 2004, p. 17-26.

MAISSEN Thomas, « Reformation und christliche Politik ? Europäische Beispiele und Entwicklungen » dans Maik Reichel, Hermann Otto Solms et Stefan Zowislo (éd.), *Reformation und Politik. Europäische Wege von der Vormoderne bis heute*, Halle, Mitteldeutscher Verlag, 2015, p. 15-32.

MAISSEN Thomas, « Souveräner Gesetzgeber und absolute Macht. Calvin, Bodin und die mittelalterliche Tradition » dans Christoph Strohm et Heinrich de Wall (éd.), *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, p. 91-113.

MAISSEN Thomas, « Thomas Erastus und der Erastianismus. Der innerreformierte Streit um die Kirchendisziplin in der Kurpfalz » dans *Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus : neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450jährigen Jubiläums*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2015, vol. 215, p. 189-206.

MAISSEN Thomas, « Vers la République souveraine : Genève et les Confédérés entre le droit public occidental et le droit impérial », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1999, n° 29, p. 3-27.

MAISSEN Thomas, « Zum politischen Selbstverständnis der Basler Eliten, 1501-1798 », *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 2000, vol. 100, p. 19-40.

MAISSEN Thomas, « Zürich und Genf : Selbstdarstellung und Wahrnehmung zweier Republiken im 17. Jahrhundert », *Itinera. La Suisse comme ville. Colloque du groupe d'histoire urbaine*, 1999, vol. 22, p. 89-106.

MARCHAL Guy Paul, « Die Antwort der Bauern : Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters » dans *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1987, p. 757-790.

MARIEJOL Jean-Hippolyte, *La Réforme et la Ligue, l'Édit de Nantes. 1559-1598*, Paris, Hachette, 1904.

MARTIN Jean-Clément, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France (1789-1799)*, Paris, Seuil, 1998.

MARTIN Jean-Clément, *La Terreur. Vérités et légendes*, Paris, Perrin, 2017.

MAYEUR Jean-Marie, ARGYRIOU Astérios, VENARD Marc et PLONGERON Bernard (éd.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours, Les défis de la modernité (1750-1840)*, vol. 10, Paris, Desclée, 1997.

MCMAHON Darrin, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, University Press, 2001.

MCNEILL John T., « The Democratic Element in Calvin's Thought », *Church History*, 1949, vol. 18, n° 3, p. 153-171.

MELLET Paul-Alexis, *Les traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite. 1560-1600*, Genève, Droz, 2007.

MELLET Caroline et MELLET Paul-Alexis, « La « marmite renversée » : construction discursive et fonctionnement argumentatif d'une insulte dans les polémiques des guerres de religion (1560-1600) », *Argumentation et Analyse du Discours*, 2012, n° 8.

MENAMKAT Jasmine, *Patriotes et contre-révolutionnaires. Luttres pamphlétaires dans le canton du Léman sous la République helvétique*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 2005.

MEUWLY Olivier, *Aux sources du radicalisme. Les origines de la démocratie libérale*, Berne, Ed. du Sabre, 1992.

MEUWLY Olivier, « Constant et la religion privatisée » dans *Liberté et société. Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Genève, Droz, 2002, p. 95-100.

MEUWLY Olivier (éd.), *Liberté et société : Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Genève, Droz, 2002.

MEYLAN Henri, « Le village de Provence et la Réformation », *Revue de théologie et de philosophie*, 1933, vol. 21, n° 88, p. 222-244.

MILLER Stephen, « La monarchie absolue pendant les deux dernières décennies de l'Ancien Régime : les assemblées provinciales de Necker, Calonne et Loménie de Brienne », *Liame*, 2011, n° 23, p. 1-10.

MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

MOELLER Bernd (éd.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Güttersloh, G. Mohn, 1978.

MONNIER Luc, « Tocqueville et la Suisse » dans *Alexis de Tocqueville : livre du centenaire (1859-1959)*, Paris, CNRS, 1960, p. 101-113.

MONNIER Victor, « Aperçu de la destinée des droits fondamentaux sous la République helvétique (1798-1803) » dans *Les droits de l'homme et la constitution. Études en l'honneur du Professeur Giorgio Malinverni*, Genève, Schulthess, 2007, p. 229-249.

MONNIER Victor, « Des Édits civils de 1568 aux législations françaises du début du XIX^e siècle : les Codes français à Genève, un droit étranger imposé ? », *Commentationes Historiae Iuris Helveticae*, 2007, vol. 1, p. 48-66.

MONNIER Victor, « Jaques Mallet-Dupan (1749-1800) entre Genève, France et Angleterre » dans *Influence politique et juridique de l'Angleterre en Europe : actes du Colloque international d'Aix-en-Provence (16-17 septembre 2010)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2012, p. 207-226.

MONNIER Victor, « Les péripéties de l'égalité en Suisse. De l'époque révolutionnaire à la première Constitution fédérale » dans Olga Inkova (éd.), *Justice, liberté, égalité, fraternité. Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, Genève, Institut européen, 2006, p. 131-151.

MONNIER Victor, « Les travaux préparatoires de la Consulta et l'Acte fédéral de 1803 » dans *Bonaparte, la Suisse et l'Europe : actes du Colloque européen d'histoire constitutionnelle pour le bicentenaire de l'Acte de médiation (1803-2003)*, Bruxelles, Bruyant, 2003, p. 63-72.

MONNIER Victor et KÖLZ Alfred, *Bonaparte et la Suisse : travaux préparatoires de l'Acte de Médiation (1803). Procès-verbal des assemblées générales des députés helvétiques et des opérations de la Commission nommée par le Premier Consul pour conférer avec eux*, Genève, Helbing & Lichtenhahn, 2002.

MONTARIOL Delphine, « « Nous voulons être libres comme nos pères l'étaient ». Les Suisses dans les écrits français des XVI^e et XVII^e siècle » dans *Genève et la Suisse dans la pensée politique : actes du Colloque de Genève (14-15 septembre 2006)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2007, p. 57-69.

MUCHNIK Natalia, « Prêcher dans le secret des foules », *Histoire urbaine*, 2012, vol. 2, n° 34, p. 71-92.

MÜLLER Christian Alain, « Nostalgie politique, révolution et régime républicain à Genève à la fin de l'Ancien Régime (1782-1792) » dans *Dénouement des Lumières et invention romantique : actes du Colloque de Genève, 24-25 novembre 2000*, Genève, Droz, 2003, p. 19-46.

MÜNKLER Herfried et BLUHM Harald (éd.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin, De Gruyter, 2001.

NEMO Philippe, « Les « théocrates » : Bonald et Maistre » dans *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 1059-1088.

NICKLAS Thomas, « La redistribution du pouvoir entre Églises et États : un débat en Rhénanie au lendemain de la Saint-Barthélemy », *Anglophonia*, 2005, vol. 17, n° 1, p. 87-96.

NICOLLIER Béatrice, « Édit de Nantes et traité de Vervins : une simultanéité fortuite ? » dans Michel Grandjean et Bernard Roussel (éd.), *Coexister dans l'intolérance : L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 135-158.

NIPPEL Wilfried, « Bürgerideal und Oligarchie. « Klassischer Republikanismus » aus althistorischer Sicht » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 1-18.

OPITZ Peter, *Ulrich Zwingli. Prophète, hérétique, pionnier du protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 2019.

OPITZ Peter et FORNEROD Nicolas, « Die Discipline ecclesiastique von 1559 » dans *Reformierte Bekenntnisschriften*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2009, p. 57-84.

ORESKO Robert, « The Question of the Sovereignty of Geneva after the Treaty of Cateau-Cambrésis » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 77-100.

ORY Pascal et SIRINELLI Jean-François, *Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1992.

PASQUINO Pasquale, « Sur la théorie constitutionnelle de la monarchie de Juillet » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 111-128.

PAUL Jean-Marie (éd.), *Le peuple, mythe et réalité*, Rennes, Presses universitaires, 2007.

PEILLON Vincent, *Liberté, égalité, fraternité - Sur le républicanisme français*, Paris, Seuil, 2018.

PEILLON Vincent, *Pierre Leroux et le socialisme républicain : une tradition philosophique*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2003.

PERONNET Michel, « Les Assemblées du clergé et les protestants », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 17, p. 141-150.

PERONNET Michel (éd.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI^e et XVIII^e siècle : bicentenaire de l'édit des non catholiques (novembre 1787)*, Montpellier, Université de Montpellier III, 1988.

PERREAU-SAUSSINE Émile, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Paris, Cerf, 2011.

PERRET Jean-Pierre, *Les imprimeries d'Yverdon au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1981.

PFLUG Sarah, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le pays de Vaud », *Chrétiens et sociétés. XVI^e-XXI^e siècles*, 2015, n° 22, p. 7-30.

PINNA Mario, « Un aperçu historique de « la théorie des climats » », *Annales de géographie*, 1989, vol. 98, n° 547, p. 322-325.

PITASSI Maria-Cristina, « De l'exemplarité au soupçon : l'Église genevoise entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle » dans Wolfgang Kaiser, Claudius Sieber-Lehmann et Christian Windler (éd.), *En marge de la Confédération : Mulhouse et Genève*, Basel, Schwabe, 2001, p. 273-292.

PITASSI Maria-Cristina, « Théologie genevoise du XVIII^e siècle et libéralisme. Généalogie ou mythologie ? », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2013, vol. 93, p. 519-536.

PIRE Jean-Miguel, « Actualité du « gouvernement des esprits » » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 381-394.

PIRE Jean-Miguel, « Guizot et la « souveraineté de la raison ». Aux origines d'une gouvernance fondée sur l'expertise », *Les cahiers de la fonction publique*, 2015, n° 352, p. 33-38.

POCOCK John Greville Agard, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

POTON Didier, « La bourgeoisie protestante et la Révolution française en Languedoc » dans Jean-Paul Chabrol et Laurent Gambarotto (éd.), *Éclairer le peuple : Jean-Louis Médard 1768-1841*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p. 65-81.

POUILLON, Jean, « Archéologismes », *Nouvelle revue de psychanalyse, Varia*, 1986, n° 34, p. 271-272.

POUJOL Jacques, « Le changement d'image des protestants pendant la Révolution », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1989, vol. 135, p. 501-543.

POUJOL Jacques et CABANEL Patrick, « « Tout protestant doit être vrai républicain... ». Pasteurs et fidèles du synode des Hautes-Cévennes pendant la Révolution (1789-1799) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1989, vol. 135, p. 659-687.

PROUST Jacques, « Le protestantisme dans l'Encyclopédie », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n° 1, p. 53-66.

« Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », *Rives méditerranéennes*, 2004, n° 19, p. 41-73.

RACINE SAINT-JACQUES Jules, *L'honneur et la foi. Le droit de résistance chez les réformés français (1536-1581)*, Genève, Droz, 2012.

REBETEZ Jean-Claude et BREGNARD Damien (éd.), *De la crosse à la croix. L'ancien Évêché de Bâle devient suisse (Congrès de Vienne - 1815)*, Neuchâtel, Porrentruy, Alphil - Presses universitaires suisses, Fondation des Archives des l'ancien Évêché de Bâle, 2018.

REINHARD Wolfgang, « État et Église dans l'Empire entre Réforme et Absolutisme » dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velazquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 175-186.

REINHARD Wolfgang, « Qu'est-ce que la culture politique européenne ? », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 2008, n° 2.

REMOND René, « Le philosophe de l'histoire chez Guizot », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 273-285.

RENOUVIN Pierre, *Les Assemblées provinciales de 1787 : origines, développement, résultats*, Paris, Picard et Gabalda, 1921.

RETAT Pierre, « Partis et factions en 1789 : émergence des désignants politiques », *Mots. Les langages du politique*, 1988, vol. 16, n° 1, p. 69-89.

REYMOND Bernard, *À la redécouverte d'Alexandre Vinet*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.

RICHARDOT Anne, « Voix du fanatisme, voix de la raison », *Lectures de Voltaire : le « Traité sur la tolérance »*, 1999, p. 123-134.

ROBERT Adolphe, BOURLOTON Edgar et COUGNY Gaston (éd.), *Dictionnaire des parlementaires français*, Paris, Bourloton, 1889.

ROBERT Jacques, « Les critères et les moyens d'une démocratie effective » dans *Les protestants face aux défis du XXI^e siècle. Actes du colloque de l'hebdomadaire Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 21-26.

ROBERT Paul W. (éd.), « The Politics of Piety : Pierre Viret, William Farel, and the Genevan Consistory as an Early Test-Case for an Unifying Theme in Viret's Theology » dans Peter Opitz (éd.) *The Myth of the Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 176-189.

ROGGEN Ronald, *Restauration : Kampfruf und Schimpfwort. Eine Kommunikationsanalyse zum Hauptwerk des Staatstheoretikers Karl Ludwig von Haller (1768-1854)*, Freiburg, Universitätsverlag, 1999.

ROMILLY Jacqueline de, « Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote », *Revue des Études Grecques*, 1959, vol. 72, n° 339, p. 81-99.

ROMMEN Heinrich et MARMY Emile, *Le droit naturel : histoire, doctrine*, Paris, Librairie universelle de France, Egloff, 1945.

ROSANVALLON Pierre, « Guizot et la question du suffrage universel au XIX^e siècle » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 129-145.

ROSANVALLON Pierre, « Guizot et la Révolution française » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 59-67.

ROSANVALLON Pierre, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

ROSANVALLON Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

ROSANVALLON Pierre, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 2008.

ROUILLER Dorine, « Théories des climats et cosmopolitisme dans la Sagesse de Pierre Charron », *Modern Language Notes*, 2017, vol. 132, n° 4, p. 912-930.

RÜEDY Lukas, « Die Reformation in Solothurn » *Jahrbuch für Solothurnische Geschichte*, vol. 74, Solothurn, Vogt-Schild, Habegger, 2001, p. 75-82.

SAAGE Richard, « Utopische Republiken » dans Peter Blickle et Rupert Moser (éd.),

Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie, Bern, Peter Lang, 1999, p. 171-190.

SACQUIN Michèle, « Catholicisme intégral et morale chrétienne. Un débat sous la Restauration entre le Mémorial catholique et le Journal de la Société de la Morale chrétienne », *Revue Historique*, 1991, vol. 286, p. 337-358.

SACQUIN Michèle, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprottestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, École nationale des chartes, 1998.

SCHAUB Marienne, « La réforme luthérienne : une théologie de l'absolutisme » dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velazquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 187-194.

SCHEID John, « Religion collective et religion privée », *Dialogues d'histoire ancienne*, 2013, n° 39-2, p. 19-31.

SCHILLING Heinz, « Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen « Republikanismus » ? » dans Helmut Georg Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner (éd.), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, p. 101-144.

SCHILLING Heinz, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen : internationale Beziehungen 1559-1660*, Paderborn, Schöningh, 2007.

SCHILLING Heinz, « Le Saint-Empire à l'époque moderne : un système partiellement modernisé résultant d'une adaptation incomplète à l'émergence, dans les principautés territoriales allemandes et les pays européens voisins, de l'État de la première modernité », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 2013, n° 14.

SCHLUP Michel et al. (éd.), *L'édition neuchâteloise au siècle des Lumières : la Société typographique de Neuchâtel (1769-1789)*, Hauterive, Attinger, 2004.

SCHMID Regula, « Bundbücher. Formen, Funktionen und politische Symbolik », *Der Geschichtsfreund*, 2000, vol. 153, p. 243-258.

SCHMIDT Heinrich Richard, « Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang » dans Thomas A. Brady (éd.), *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, München, Oldenbourg, 2001, p. 123-157.

SCHMIDT Heinrich Richard, HOLENSTEIN André et WÜGLER Andreas, *Gemeinde, Reformation und Widerstand : Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, Tübingen, Bibliotheca Academica Verlag, 1998.

SCHMIDT-BIGGEMANN Wilhelm, « Topik und Loci Communes : Melanchthons Traditionen » dans Günther Frank et Felix Mundt (éd.), *Der Philosoph Melanchthon*, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 77-94.

SCHMITT Jean Claude, « Problèmes religieux de la genèse de l'État moderne » dans *État et Église dans la genèse de l'État moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velazquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 55-62.

SCHORN-SCHÜTTE Luise (éd.), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie, Res Publica, Verständnis, konsensgestützte Herrschaft*, München, Oldenbourg, 2004.

SCHORN-SCHÜTTE Luise, « Kommunikation über Politik im Europa der Frühen Neuzeit. Ein Forschungskonzept », *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, 2008, p. 3-36.

SCHORN-SCHÜTTE Luise et TODE Sven, *Debatten über die Legitimation von Herrschaft : Politische Sprachen in der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 2006.

SCHREINER Klaus, « « Correctio principis ». Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis spätmittelalterlicher Herrscherkritik » dans Frantisek Graus (éd.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen, Thorbecke, 1987, p. 203-256.

SCHÜPBACH-GUGGENBÜHL Samuel, *Schlüssel zur Macht. Verflechtungen und informelles Verhalten im Kleinen Rat zu Basel, 1570-1600*, Basel, Schwabe, 2002.

SCORDIA Lydwine, « Théopompe est-il un roi tutélaire de la royauté française ? » dans Colette Beaune et Henri Bresc (éd.), *Royautés imaginaires*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 33-51.

SCRIBNER Robert W., « Communalism : Universal Category or ideological Construct ? A Debate in Historiography of early modern Germany and Switzerland », 1994, 37, 1, p. 199-207.

SERE Bénédicte, « Aristote et le bien commun au Moyen Âge : une histoire, une historiographie », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2010, n° 32, p. 277-291.

SERE Bénédicte, *L'invention de l'Église. Essai sur la genèse ecclésiale du politique, entre Moyen Âge et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 2019.

SIEGENTHALER Hansjörg, « Supranationalität, Nationalismus und regionale Autonomie : Erfahrungen des schweizerischen Bundesstaates, Perspektiven der Europäischen Gemeinschaft », *Traverse. Revue d'histoire*, 1994, n° 3, p. 117-143.

SIGNORI Gabriela, « Religion civique-Patriotisme urbain. Concepts au bain d'essai », *Histoire urbaine*, 2010, vol. 1, n° 27, p. 9-20.

SILD Nicolas, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, Bayonne, Institut universitaire Varenne, 2016.

SIMIZ Stefano (éd.), *La parole publique en ville des Réformes à la Révolution*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2012.

SIMIZ Stefano, *Prédication et prédicateurs en ville. XVI^e-XVIII^e siècles*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2015.

SIMIZ Stefano, « Une « révolution » de la prédication catholique en ville ? », *Histoire urbaine*, 2012, vol. 2, n° 34, p. 33-50.

SIRINELLI Jean-François, « L'intellectuel entre sociologie et histoire », *Le Débat*, 1994, vol. 79, n° 2, p. 36-40.

SKINNER Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009.

SKINNER Quentin, *Visions of politics*, 3 vol. Cambridge, University Press, 2002.

SKINNER Quentin et VAN GELDEREN Martin (éd.), *Freedom and the Construction of Europe*, Cambridge, University Press, 2013.

SKINNER Quentin et VAN GELDEREN Martin (éd.), *Republicanism : A shared European Heritage*, Cambridge, University Press, 2002.

SOTTOCASA Valérie, « Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc », *Annales historiques de la Révolution française*, 2009, n° 355, p. 101-123.

SOTTOCASA Valérie, *Mémoires affrontées : protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

SPITZ Jean-Fabien, *La Liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

STECK Rudolf, « Berchtold Hallers Reformationsversuch in Solothurn », *Blätter für bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde*, 1907, vol. 3, n° 4, p. 241-263.

STEPHENS Peter, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1999.

STERNHELL Zeev, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Gallimard, 2010.

STOLLBERG-RILINGER Barbara (éd.), *Alles nur symbolisch ? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation*, Köln, Böhlau, 2013.

STOLLBERG-RILINGER Barbara (éd.), *Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010.

STOLLBERG-RILINGER Barbara, « La communication symbolique à l'époque pré-moderne. Concepts, thèses, perspectives de recherche », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 2008, n° 2.

STOLLBERG-RILINGER Barbara, *Rituale*, Frankfurt, Campus Verlag, 2013.

STOLLBERG-RILINGER Barbara, « Rituale des Konsenses ? Ständische Partizipation im frühneuzeitlichen Europa », *Gerald Stourzh Vorlesung zur Geschichte der Menschenrechte und der Demokratie*, 2012, p. 1-31.

STOLLBERG-RILINGER Barbara (éd.), *Vormoderne politische Verfahren*, Berlin, Duncker & Humblot, 2001.

STUCKI Pierre-André, *Le protestantisme et la philosophie. La croisée des chemins*, Genève, Labor et Fides, 1999.

STUNT Timothy C.F, *From awakening to secession. Radical Evangelicals in Switzerland and Britain 1815-35*, Edinburgh, Clark, 2000.

SWIEZAWSKI Stefan, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1997.

- TACKETT Timothy, *La Révolution, l'Eglise, la France : le serment de 1791*, Paris, Cerf, 1986.
- TANNER Albert, « Die Schweiz auf dem Weg zur modernen Demokratie. Von der helvetischen Republik zum Bundesstaat von 1848 » dans Peter Blickle et Rupert Moser (éd.), *Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 145-170.
- TARRAGONI Federico, « Du rapport de la subjectivation politique au monde social », *Raisons politiques*, 2016, vol. 62, n° 2, p. 115-130.
- TARRETE Alexandre, « Jules César dans les Politiques de Juste Lipse (1589) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2007, n° 14, p. 111-125.
- TASSIN Étienne, « Subjectivation versus sujet politique », *Tumultes*, 2014, vol. 43, n° 2, p. 157-173.
- TATARENKO Yves, « Les « Sorbonnistes » face à Genève. La perception de Calvin et de la réforme genevoise par les théologiens catholiques parisiens (1536-1564) » dans Olivier Millet (éd.), *Calvin et ses contemporains*, Genève, Droz, 1998, p. 135-148.
- THADDEN Rudolf von, « Guizot et la pensée allemande » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la Fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 83-92.
- THEIS Laurent, « François Guizot et Henri Lacordaire », *Commentaire*, 2004, vol. 4, n° 108, p. 1051-1060.
- THEIS Laurent, « François Guizot, un protestant très politique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2009, vol. 155, p. 831-840.
- THEIS Laurent, « Guizot et le problème religieux » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1991, p. 251-263.
- THEIS Laurent, « Les relations de Guizot avec Montalembert et les catholiques libéraux » dans Antoine de Meaux et Eugène de Montalembert (éd.), *Charles de Montalembert. L'Église, la politique, la liberté*, Paris, CNRS, 2012, p. 79-92.
- THILS Gustave, « La communauté ecclésiale sujet d'action et sujet de droit », *Revue théologique de Louvain*, 1973, vol. 4, n° 4, p. 443-468.
- TIEDER Irène, « Les Mémoires de Luther de Michelet : une autobiographie en clair-obscur » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 79-90.
- TILLET Edouard, *La constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des lumières*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2001.
- TISSOT Etienne, *Adolphe Monod (1802-1856). Un artisan paradoxal du Réveil protestant français*, Lyon, Olivétan, 2018.

TÖNNIES Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 2^e éd., Berlin, Curtius, 1912.

TORT Olivier, « La polémique royaliste suscitée par les écrits de Guizot pendant la Restauration » dans Robert Chamboredon (éd.), *François Guizot (1787-1874) : passé, présent*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 69-82.

TOSATO-RIGO Danièle, « Magistrat chrétien et absolutisme républicain à l'apogée de la puissance bernoise (XVI^e-XVII^e siècles) », *Anglophonia*, 2005, vol. 17, n° 1, p. 135-145.

TRIOMPHE Robert, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz, 1968.

TRIOMPHE Pierre, « Les sorties de la Terreur blanche dans le Midi », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2014, n° 49, p. 51-63.

TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, trad. par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1991.

TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.

TUDESQ André-Jean, « Guizot et la Seconde République », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1976, vol. 122, p. 171-196.

TURCHETTI Mario, *A la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience*, Genève, Droz, 1994.

TURCHETTI Mario, « Concorde ou tolérance ? Les Moyenneurs à la veille des guerres de religion en France », *Revue de théologie et de philosophie*, 1986, vol. 118, n° 3, p. 255-267.

TURCHETTI Mario, « Concorde ou tolérance ? 1561 à 1598 », *Revue historique*, 1985, vol. 274, p. 341-355.

TURCHETTI Mario, « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne » dans Martin Ernst Hirzel et Martin Sallmann (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Église et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 291-326.

TURCHETTI Mario, « Droit de Résistance, à quoi ? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie », *Revue historique*, 2006, n° 640, p. 831-878.

TURCHETTI Mario, « L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes, avec un aperçu de l'anonyme De la concorde de l'Etat. Par l'observation des Edicts de Pacification (1599) » dans Michel Grandjean et Bernard Roussel (éd.), *Coexister dans l'intolérance : L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 93-114.

TURCHETTI Mario, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.

ULBRICH Claudia, « Gemeinde : commune, paroisse », dans Philippe Büttgen et Christophe Duhamelle (éd.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, p. 393-409.

VALENSISE Marina, « Introduction » dans Marina Valensise (éd.), *François Guizot et la culture politique de son temps. Colloque de la fondation Guizot-Val Richer*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1990, p. 11-33.

VAN DEN HEUVEL Jacques, *L'affaire Sirven*, Paris, Gallimard, 2015.

VENARD Marc, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1993.

VIALLANEIX Paul, « François Guizot : modernité de la Réforme » dans Simone Bernard-Griffiths, Guy Demerson et Pierre Glaudes (éd.), *Images de la Réforme au XIX^e siècle. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990)*, Paris, Besançon, Les Belles Lettres, Annales littéraires, 1992, p. 69-78.

VIALLANEIX Paul, « Michelet, Quinet et la légende protestante » dans André Encrevé et Michel Richard (éd.), *Les protestants dans les débuts de la Troisième République, 1871-1885*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1979, p. 79-89.

VIARD Bruno, *Pierre Leroux. A la source perdue du socialisme français*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

VIARD Bruno, *Pierre Leroux, penseur de l'humanité*, Cabris, Sulliver, 2009.

VON ALLMEN Jean-Jacques, « Les marques de l'Église », *Revue de théologie et de philosophie*, 1981, vol. 113, n° 2, p. 97-107.

VOVELLE Michel, *La Révolution contre l'Eglise : de la Raison à l'Être suprême*, Bruxelles, Complexe, 2002.

VUILLEUMIER Marc, « La Suisse de 1848 : l'analyse de Tocqueville », *Revue suisse d'histoire*, 2005, vol. 55, n° 2, p. 149-174.

VUILLEUMIER Henri et LASSERRE David, « L'histoire de l'Eglise réformée du pays de Vaud sous le régime bernois. Par Henri Vuilleumier », *Revue de théologie et de philosophie*, 1928, vol. 16, n° 69, p. 300-324.

WACHTEL Nathan, *Des archives aux terrains. Essais d'anthropologie historique*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2014.

WACHTEL Nathan, *Le retours des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990.

WALKER Corinne, *Histoire de Genève. De la cité de Calvin à la ville française (1530-1813)*, vol. 2, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2014.

WALSER-WILHELM Doris, WALSER-WILHELM Peter et BERLINGER KONQUI Marianne (éd.), *L'historiographie à l'aube du XIX^e siècle autour de Jean de Müller et du Groupe de Coppet*, Paris, Genève, Honoré Champion, Slatkine, 2004.

WALTER François, *Histoire de la Suisse*, 5 vol., Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2009.

WALZER Michael, *La révolution des saints : éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Belin, 1987.

WANEGFFELEN Thierry, « Le plat-pays de la croyance. Frontière confessionnelle et sensibilité religieuse en France au XVI^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1995, vol. 81, n^o 207, p. 391-411.

WANEGFFELEN Thierry, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997.

WANEGFFELEN Thierry, « Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI^e et XVII^e siècles. Y a-t-il eu création d'une « civilisation protestante » dans le royaume des derniers Valois et des premiers Bourbons ? », *Regards croisés. Recherche en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, 2003.

WANEGFFELEN Thierry, « Un cléricisme réformé. Le protestantisme français entre principe du sacerdoce universel et théologie de la vocation au ministère » dans *Reformation Studies Colloquium*, Birmingham, 2004.

WATERLOT Ghislain, *Rousseau. Religion et politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003 [1905].

WEIBEL Luc, *Le monument*, Genève, Zoé, 1994

WERNLE Paul, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1923.

WILLAIME Jean-Paul, « Du protestantisme comme objet sociologique », *Archives des sciences sociales des religions*, 1993, vol. 83, n^o 1, p. 159-178.

WILLAIME Jean-Paul, « Protestantisme et démocratie » dans *Les protestants face aux défis du XXI^e siècle. Actes du colloque du cinquantenaire de l'hebdomadaire Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1995.

WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

WINOCK Michel, *Madame de Staël*, Paris, Fayard, 2010.

WOODBIDGE John D., « An Unnatural Alliance for Religious Toleration. The Philosophes and the Outlawed Pastors of the Church of the Desert », *Church History*, 1973, vol. 42, n^o 4, p. 505-523.

WOODBIDGE John D., « La conspiration du prince de Conti (1755-1757) », *Dix-huitième siècle*, 1985, vol. 17, n^o 1, p. 97-109.

WRIGHT Johnson Kent, « The Idea of a Republican Constitution in Old Régime France » dans Martin van Gelderen et Quentin Skinner (éd.), *Republicanism : A Shared European Heritage. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 289-306.

WÜRGLER Andreas, « À quoi sert de prêter serment en Suisse médiévale et moderne ? », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 2017, n° 44, p. 5-19.

WÜRGLER Andreas, « Aushandeln statt prozessieren. Zur Konfliktkultur der alten Eidgenossenschaft im Vergleich mit Frankreich und dem deutschen Reich (1500-1800) », *Traverse. Revue d'histoire*, 2001, n° 3, p. 25-38.

WÜRGLER Andreas, « Die Reformation als Sicherheitsrisiko ? Die Ambivalenz konfessioneller Allianzen und der Einigkeitsdiskurs in der Alten Eidgenossenschaft (16.-17. Jahrhundert) » dans Rainer Babel et Christoph Kampmann (éd.), *Problèmes de sécurité aux XVI^e et XVII^e siècles : menaces, concepts, ambivalences*, Baden-Baden, Nomos, 2019, p. 403-427.

WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung der Eidgenossen : Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca academica Verlag, 2013.

WÜRGLER Andreas, « Freunde, amis, amici. Freundschaft in Politik und Diplomatie der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft » dans Klaus Oschema (éd.), *Freundschaft oder « amitié » ? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.-17. Jahrhundert)*, Berlin, Duncker & Humblot, 2007, p. 191-210.

WÜRGLER Andreas, « « The League of the Discordant Members » : or How the Old Swiss Confederation Operated and How it Managed to Survive for so Long » dans André Holenstein, Thomas Maissen et Maarten Prak (éd.), *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland Compared*, Amsterdam, University Press, 2008, p. 29-50.

YARDENI Myriam, « La pensée politique et sociale de Michel Hurault », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1968, vol. 46, n° 3, p. 381-402.

ZARKA Yves Charles, « Éditorial. La démocratie et le besoin indifférencié de religion », *Cités*, 2002, vol. 12, n° 4, p. 3-7.

ZUBER Valentine, « Histoire intellectuelle des droits humains », *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses*, 2014, 121, p. 317-318.

ZUBER Valentine, *L'origine religieuse des droits de l'homme. Le christianisme face aux libertés modernes*, Genève, Labor et Fides, 2017.

ZUBER Valentine, *La laïcité en débats : au-delà des idées reçues*, 2^e éd., Paris, Le Cavalier Bleu, 2020.

ZUBER Valentine, « La Séparation des Églises et de l'État en France et à Genève (1905-1907) : Une solution pour deux histoires... », *French Politics, Culture & Society*, 2008, vol. 26, n° 1, p. 71-91.

ZUBER Valentine, « Pour en finir avec Michel Servet. Les protestants du début du XX^e siècle entre mémoire et histoire (1903) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1995, vol. 141, p. 97-112.

Annexes

Année	Intitulé épître	Adresse	Date de rédaction	Titre œuvre	Éditeur	Longueur	Numérotation	Reproduit dans	Titre utilisé	Signature
1541	Epître consolatoire envoyée aux fideles qui souffrent persecution pour le Nom de JESUS & Verité evangelique	Fidèles	1541	<i>Epître consolatoire envoyée aux fideles qui souffrent persecution pour le Nom de JESUS & Verité evangelique</i>	[Genève : Jean Girard]	32 p.	Fol. non numérotés	-	Épître consolatoire	-
1543	Epître envoyée aux fideles conversans entre les Chrestiens Papistiques, pour leur remonstrer comment ils se doyvent garder d'estre souilleez & polluz par leurs superstitions & idolatries, & deshonnorer Jesus Christ par icelles	Fidèles	1543	<i>Epître envoyée aux fideles conversans entre les Chrestiens Papistiques, pour leur remonstrer comment ils se doyvent garder d'estre souilleez & polluz par leurs superstitions & idolatries, & deshonnorer Jesus Christ par icelles</i>	[Genève : Jean Girard]	188 p.	Fol. numérotés	-	Épître aux fideles conversant entre les papistes	Par M. Pierre Viret
1547-1548	A honorables Seigneurs, Messieurs les Burgmeister, & Conseil de Lausanne, mes treshonnorez Seigneurs : Pierre Viret desire grace, paix, & misericorde de Dieu nostre pere, par JESUS CHRIST nostre Seigneur	Lausanne	22 août 1547	<i>Exposition familiere de l'oraison de notre Seigneur Jesus Christ, & des choses dignes de consyderer sur icelle, faite en forme de dialogue</i>	A Geneve, chez Jehan Girard	11 p.	Fol. non numérotés, marques de pagination a2-a		Épître aux seigneurs de Lausanne	De vostre ville de Lausanne
1548	Aux tresredoublez, puissans et Magnifiques Seigneurs, messieurs les Advoyés & Conseil de Berne : grace, paix & misericorde de Dieu nostre Pere, par nostre Seigneur JESUS CHRIST	Berne	4 mars 1548	<i>De la vertu et usage du ministere de la parolle de Dieu : et des sacrement dependas d'icelle et des differents qui sont en la chrestienté à cause d'iceux</i>	[Genève : Jean Girard]	49 p.	Fol. non numérotés, marques de pagination a3-d2		Épître aux seigneurs de Berne	Vostre petit & humble serviteur, Pierre Viret

Tableau des épîtres de Pierre Viret

1551	Aux nobles et bourgeois d'Orbe, ses chers freres & bons amiz, Pierre Viret desire grace, paix & misericorde de Dieu nostre Pere, par Jesus Christ nostre Seigneur & la communication du saint Esprit	Orbe	11 mai 1551	<i>Du devoir et du besoing qu'ont les hommes a s'enquerir de la volonte de Dieu par sa Parolle, & de l'attente & finale resolution du vray concile</i>	[Genève : Jean Girard]	31 p.	Fol. non numérotés, marques de pagination A2-C	Instruction chrestienne (1556), Instruction chrestienne (vol. 1, 1564) avec nouvelle adresse : Aux nobles et bourgeois mes seigneurs les gouverneurs, conseil et communauté de la Ville d'Orbe, ses chers freres, & bons amis, Pierre Viret desire grace, paix & misericorde de Dieu nostre Pere, par Jesus Christ nostre Seigneur, & la communication du saint Esprit, avec pleine cognoissance de Verité, & vraye union, & perseverance en icelle	Première épître aux Urbigènes	De Lausanne
1553	Aux gouverneurs, conseils et communauté de la ville d'Orbe, ses honnorez seigneurs & bons amis, Pierre Viret desire grace, paix, misericorde de Dieu, & pleine cognoissance de sa sainte Parole, & vraye & parfaicte union en icelle	Orbe	1 ^{er} décembre 1553	<i>Exposition familiere sur les dix Commandemens de la Loy, faite en forme de Dialogues</i>	Genève : Jean Girard	35 p.	Fol. non numérotés, marque de pagination A 1 – C 3		Seconde épître aux Urbigènes	De Lausanne

1554	A treshonnoré seigneur Jean Jaques de Boustette, escuyer, seigneur de Urinen, lieutenant general & gouverneur du Comté de Neuchâstel : & à messieurs les quatre Ministres & Conseil dudit Neuchâstel, Pierre Viret desire grace, paix & misericorde de Dieu par Jesus Christ nostre Seigneur, & perpetuelle perseverance en la cognoissance du saint Evangile	Neuchâstel	1 ^{er} juillet 1554	<i>Des actes des vrais successeurs de Jesus Christ et des ses Apostres, & des apostats de l'Eglise Papale : contenant La difference & la conference de la sainte Cene de nostre Seigneur, & de la Messe. Item, La naissance, le bastiment & la consommation de la Messe, & de la Papauté, & du mystere de l'Antechrist</i>	A Geneve, chez Jean Gerard	35 p.	Fol. non numérotés, marques de pagination Aii-Cii	Épître aux Neuchâtelois	De Lausanne
1560	Aux honorables messieurs les Advoyé, Conseil & peuple de Payerne, mes chers freres & anciens & bons amis, Pierre Viret desire grace & paix en nostre Seigneur Jesus Christ, & perpetuelle perseverance & accroissement, en la cognoissance de son saint Evangile	Payerne	1 ^{er} janvier 1560	<i>Du vray ministere de la vraye Eglise de Jesus Christ, & des vrais Sacramens d'icelle : & des faus sacramens de l'Eglise de l'Antechrist, & des additions adjoustées par les hommes, au sacrement du Baptisme</i>	[Genève], par Jean Rivery. Avec Privilege	22 p.	Fol. non numérotés, marques de pagination *ii.-** .iiii.	Épître aux Payernois	De Geneve

1563-1564	Aux fideles qui font profession de la vraye doctrine chrestienne en l'Eglise de Nismes, Pierre Viret desire grace & paix & perseverance en la cognoissance & foy de l'Evangile, & communication & accroissement de tous les dons du saint Esprit	Nîmes	7 décembre 1563	<i>Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile : & en la vraye philosophie & theologie tant naturelle que supernaturelle des Chrestiens : & en la contemplation du temple & des images & œuvre de la providence de Dieu en tout l'univers : & en l'histoire de la creation & cheute & reparation du genre humain [volume 1]</i>	A Geneve, par Jean Rivery	7 p.	Fol. non numérotés	[Titre particulier volume 1] <i>Briefs et divers sommaires et catechismes de la doctrine chrestienne : et instruction contre les empeschemens que les hommes donnent à leur propre salut : & adjoint une ample exposition de la Loy, contenant les decretis & canons du premier & general concile de l'Eglise, auquel Dieu a presidé & parlé en propre personne</i>	Épître aux Nimois De Lyon
1563-1564	Aux fideles qui font profession de la vraye doctrine chrestienne en l'Eglise de Mompeliet, Pierre Viret desire grace & paix & perseverance en la cognoissance & foy de l'Evangile, & communication & accroissement de tous les dons du saint Esprit	Montpellier	12 décembre 1563	<i>Ibid. [volume 2]</i>	A Geneve, par Jean Rivery	18 p.	Fol. non numérotés	[Titre particulier volume 2] <i>Exposition de la doctrine de la foy chrestienne, touchant la vraye cognoissance & le vray service de Dieu : & la Trinité des personnes en l'unité de l'essence divine : & en la manifestation d'iceluy en la creation tant du grand que du petit monde, & en sa providence en toutes les creatures, & principalement en la nature humaine : & touchant la cheute du genre humain : & la naissance & accroissement & estat ordinaire tant de la vraye que de la fausse Eglise</i>	Épître aux Montpelliérains De Lyon

1564	A tous les citoyens & habitants de la ville de Lyon, tant d'une religion que d'autre, Pierre Viret desire grace & paix de Dieu nostre Pere, par nostre Seigneur Jesus Christ, & la communication du S. Esprit, & vraye union & concorde en la vraye religion	Lyon	9 avril 1564	<i>De l'autorité et perfection de la doctrine des saintes Escritures, & du Ministère d'icelle : & des vrais & faux pasteurs, & de leurs disciples : & des marques pour cognoistre & discerner tant les uns que les autres</i>	A Lyon, Par Claude Senneton	30 p.	Fol. non numérotés, marques de pagination *ii-**.iiii.	Épître aux Lyonnais	De Lyon
1565	A tresillustre & trevertueuse Princesse, Madame Renée de France, Duchesse de Ferrare & de Chartres, &c. Pierre Viret desire accroissement de toutes benedictions celestes de Dieu nostre Pere par nostre Seigneur Jesus Christ & la communication de son saint Esprit	Renée de France	5 avril 1565	<i>De l'estat, de la conference, de l'autorité, puissance, prescription & succession tant de la vraye que de la fausse Eglise, depuis le commencement du monde, & des Ministres d'icelles & de leurs vocations & degrez</i>	A Lyon, Par Claude Senneton	30 p.	Fol. non numérotés, marques de pagination *ii-**.iiii	Épître à Renée	De Lyon
1565	A tres vertueux et treshonorableseigneur, Monseigneur Gaspard de Coligny, Seigneur de Chastillon, grand Admiral de France, Pierre Viret Ministre de l'Evangile, desire grace, misericorde, & paix, de par nostre Pere, & de par nostre Seigneur Jesus Christ, avec perpetuel accroissement de tous les dons du saint Esprit	Gaspard de Coligny	20 septembre 1565	<i>L'Interim, fait par dialogues</i>	A Lyon [Claude Senneton]	33 p.	Fol. non numérotés, marques de pagination I. ii.-2. V.	Épître à Coligny	De Lyon

Cas de *Plus* évoqués

Lieu	Territoire	Date	Verdict
Frauenfeld	Thurgovie	Décembre 1528	Favorable à une Réforme
Frauenfeld	Thurgovie	Janvier 1529	Exigence du respect du résultat
Diessenhofen	Thurgovie	Janvier 1529	Favorable à une Réforme
Bremgarten	Ville libre	22 février 1529	Favorable à la foi des V cantons
Bremgarten	Ville libre	Mars 1529	Tentative de nouveau vote
Meienberg	Freie Ämter	Mai 1529	Favorable à la foi des V cantons
Muri	Freie Ämter	Mai 1529	Favorable à la foi des V cantons (140 contre 70)
Muri	Freie Ämter	Juin 1529	Second vote favorable à une Réforme
Boswil	Freie Ämter	Mai 1529	Favorable à une Réforme
Sarmenstorf	Freie Ämter	Mai 1529	Incertain
Wohlen	Freie Ämter	Mai 1529	Favorable à une Réforme
Villmergen	Freie Ämter	Mai 1529	Favorable à une Réforme
Hitzkirch	Freie Ämter	Mai 1529	Favorable à une Réforme suite à la conversion du seigneur
Kaltbrunn	Gaster	Mai 1529	Favorable à une Réforme
Morat	Morat	19 août 1529	Favorable à Fribourg
Grasbourg	Grasbourg	Été 1529	Incertain
Grasbourg	Grasbourg	1530	Favorable à une Réforme
Kerzers	Morat	Août 1529	Iconoclasme sans vote, <i>simultaneum</i>

Lieu	Territoire	Date	Verdict
Zurzach	Baden (basse-justice évêque Constance, haute-justice cantons)	Août 1529	Favorable à une Réforme
Zurzach	Baden (basse-justice évêque Constance, haute-justice cantons)	1530	Incertain
Zurzach	Baden (basse-justice évêque Constance, haute-justice cantons)	1531-1532	<i>Simultaneum</i>
Wettingen	Baden	Août 1529	Favorable à une Réforme suite à la conversion de l'abbé
Wettingen	Baden	1531-1532	<i>Simultaneum</i>
Flums	Sargans	Juillet 1529	Favorable à une Réforme
Walenstadt	Sargans	Été 1530	Favorable aux V cantons
Kerzers	Morat	9 janvier 1530	Favorable à Fribourg
Morat	Morat	7 janvier 1530	Favorable à une Réforme
Môtiers	Morat	Mars 1530	Favorable à une Réforme
Kerzers	Morat	10 avril 1530	Favorable à une Réforme
Meyriez	Morat	22 mai 1530	Favorable à une Réforme
La Neuveville	Principauté épiscopale de Bâle	15 décembre 1530	Favorable à une Réforme (24 voix)
Tavannes	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	5 juin 1530	Favorable à une Réforme
Court	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	19-22 janvier 1531	Favorable à une Réforme

Lieu	Territoire	Date	Verdict
Malleray	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	19-22 janvier 1531	Favorable à une Réforme
Corban	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	19-22 janvier 1531	Favorable à une Réforme
Courrendlin	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	19-22 janvier 1531	Favorable à une Réforme
Sornetan	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	19-22 janvier 1531	Favorable à une Réforme
Moutier	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	19-22 janvier 1531	Refus de la Réforme
Moutier	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	13 mars 1531	Favorable à une Réforme
Courrendlin	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	1532	Réintroduction de la messe
Corban	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	1532	Réintroduction de la messe
Mervelier	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	Juillet 1531	Favorable à une Réforme
Mervelier	Principauté épiscopale de Bâle/prévôté Moutier	1532	Réintroduction de la messe
Neuchâtel	Ville de Neuchâtel	4 novembre 1530	Favorable à une Réforme (18 voix)

Lieu	Territoire	Date	Verdict
Genève	Cité épiscopale et ville impériale	21 mai 1536	Ratification unanime de la messe en Conseil Général
Payerne	Ville franche, Pays de Vaud savoyard	1536 (lors de la conquête ?)	Favorable à une Réforme
Orbe	Orbe-Echallens	Janvier-mars 1532	Ordonnances entre Berne et Fribourg
Concise	Grandson	Mai 1538	Favorable à une Réforme
Provence	Grandson	1546	Rumeurs de <i>Plus</i> , pas de supervision
Provence	Grandson	15 février 1552	Favorable à une Réforme (49 contre 33)
Oulens	Orbe-Echallens	Janviers- mars 1553	Favorable à une Réforme
Orbe	Orbe-Echallens	30 juillet 1554	Favorable à une Réforme (123 contre 104)
Grandson	Grandson	Décembre 1554	Favorable à une Réforme (54 contre 44)



Fig. 1 : Carte de la France vers 1585, lors de la radicalisation de la Ligue catholique. L'émiettement politique du royaume est alors évident, ainsi que le souligne René de Lucinge dans son rapport au duc de Savoie. *The Map Archive*.

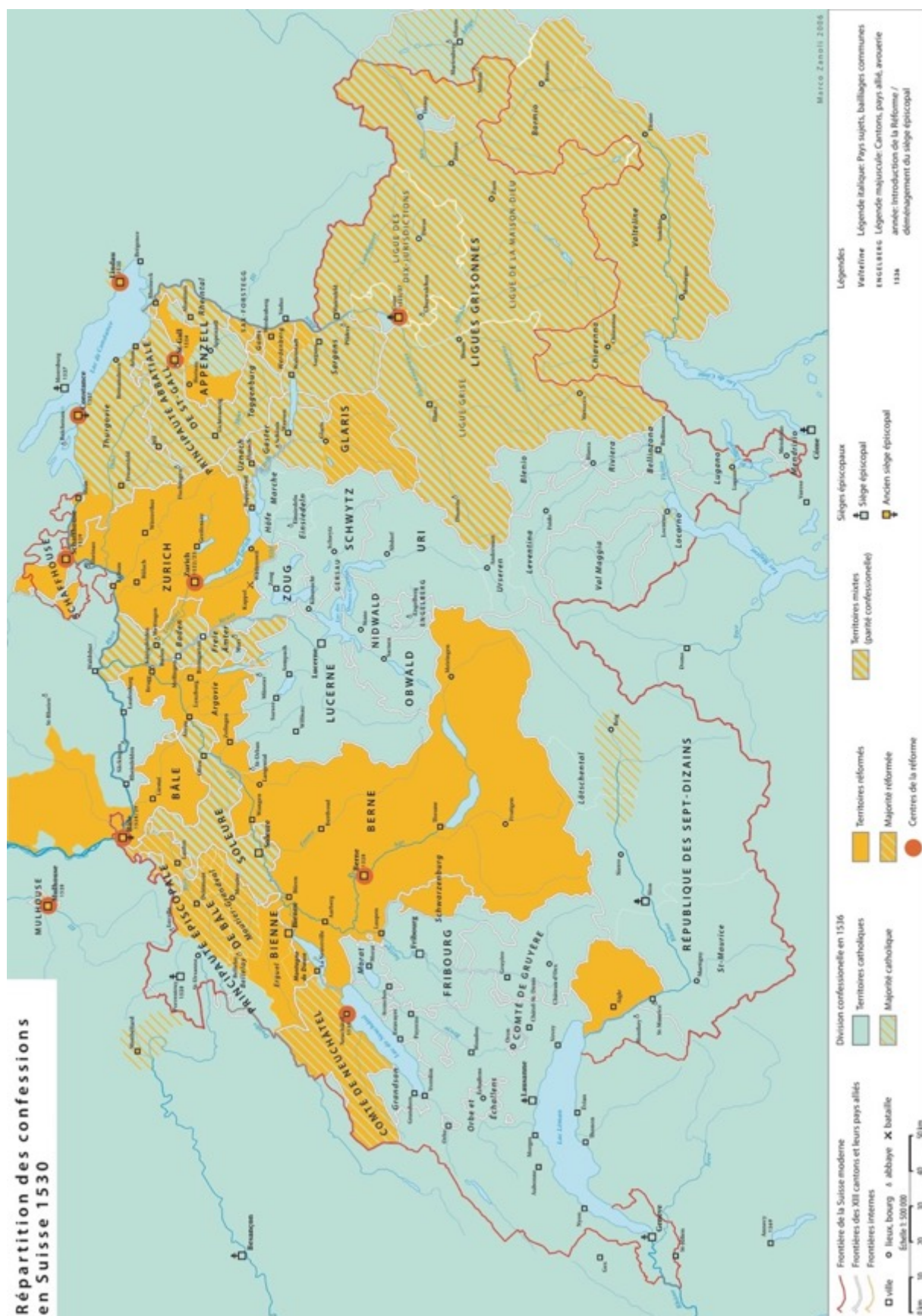


Fig. 2 : Répartition des diverses confessions en Suisse en 1530, soit en pleine période d'expansion de la foi réformée dans les bailliages et territoires alliés. Tous droits réservés © Marco Zanoli.

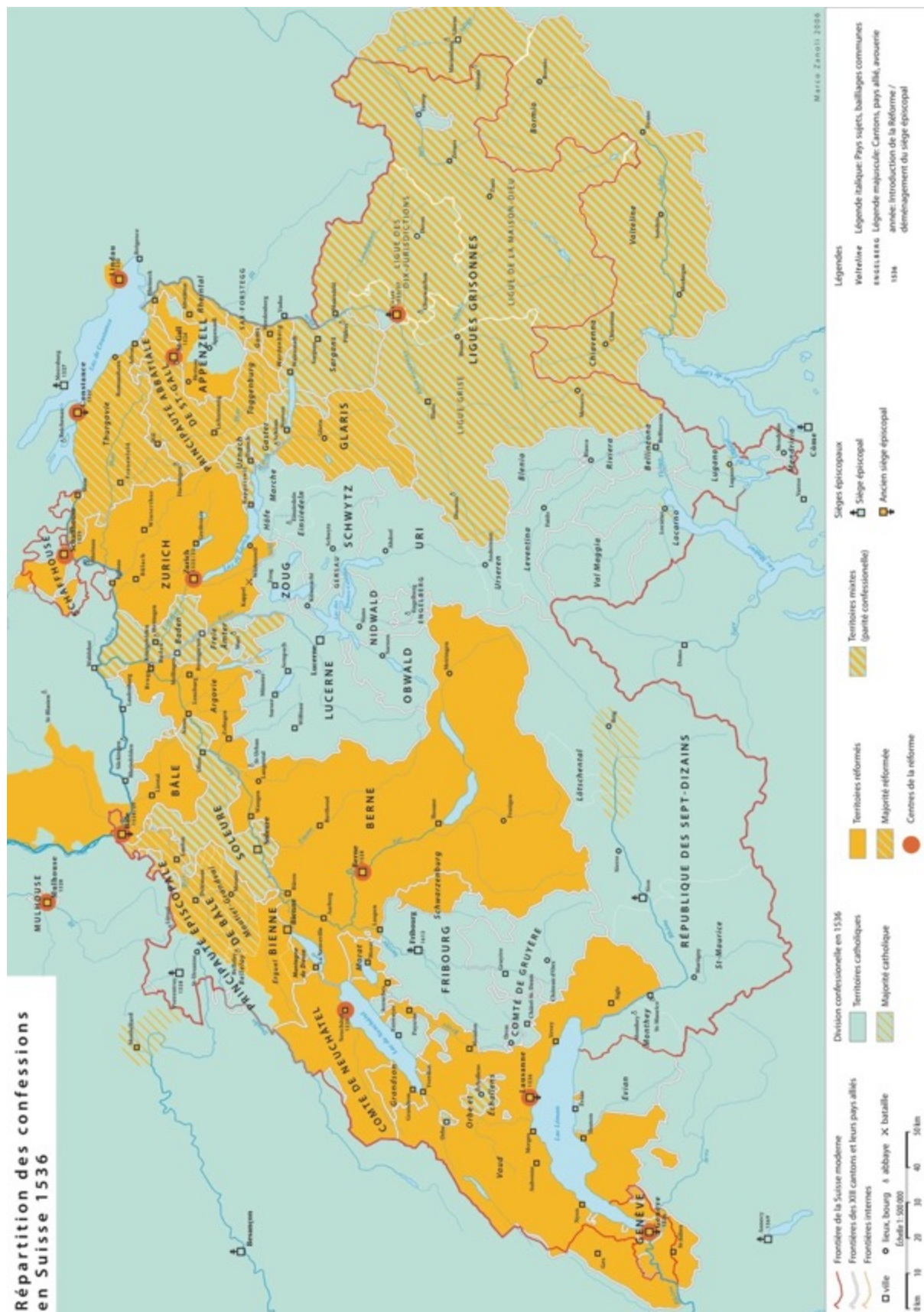


Fig. 3 : Répartition des diverses confessions en Suisse en 1536. Depuis 1531, l'expansion de la foi réformée vers l'est est enrayée par les cantons centraux. On remarque néanmoins l'influence de Berne à l'ouest, avec l'invasion du pays de Vaud savoyard ou le passage de la quasi-totalité du comté de Neuchâtel à la Réforme. Tous droits réservés © Marco Zanoli.



Fig. 4 : Caricature de Rabaut Saint-Étienne intitulée *les Coups de Rabot*. L'ancien pasteur du Désert devenu député rabote des éléments de la Constitution qui synthétisent plusieurs des accusations lancées aux protestants. Sa robe pastorale cache un corps de serpent. J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, op. cit., p. 162 sq.



Fig. 5 : Caricature intitulée *le Serment civique du clergé*. Dans la notice, Boyer-Brun s'en prend aux protestants autant qu'au clergé constitutionnel qui s'avance dans une *Église de Sainte-Infamie*. J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, op. cit., p. 158 sqq.



Fig. 6 : Également présente dans son recueil, Boyer-Brun fait une analyse de la caricature *La balance de Thémis* en insistant sur la réunion des protestants, des jansénistes et des philosophes, dont les crimes pèseraient plus que ceux des catholiques et royalistes. J.-M. Boyer-Brun, *Histoire des caricatures*, op. cit., p. 130 sqq.

Fig. 7 : Publié à Strasbourg, ce *Repas des ecclésiastiques* fait référence à la tenue des États-Généraux, voire à leur réunion en Assemblée nationale. L'auteur tente une analogie avec les hommes d'Églises des diverses confessions pour faire l'éloge d'une tolérance paternelle sous le gouvernement éclairé du roi. G. Devere, *Le repas des ecclésiastiques, ou la tolérance paternelle*, op. cit. BnF, départ. estampes et photographie, réserve FOL-QB-201 (120).

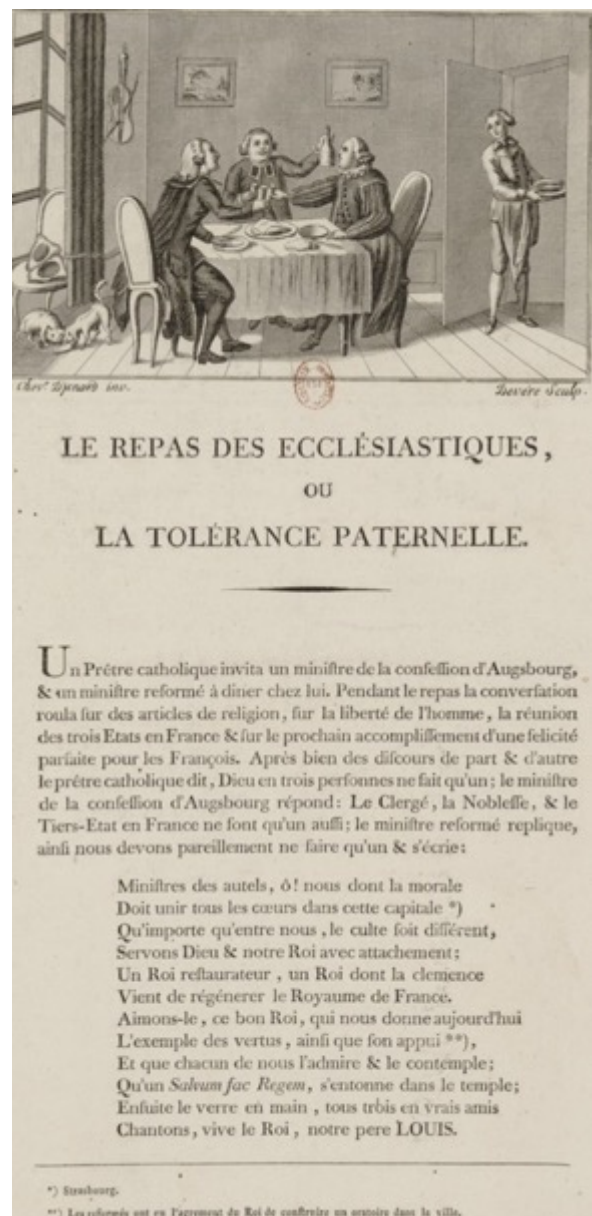




Fig. 8 : Un *Helvétien non dégénéré* dédie cette image aux *Français Libres*. Celui-ci est figuré tel un bon sauvage coiffé d'un bonnet phrygien – ou de Guillaume Tell – terrassant une hydre dont les têtes sont coiffées de couvre-chefs ecclésiastiques ou royaux. Les articles de la déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen sont présentés sur deux tables, allusion aux tables de la loi chrétienne. Anonyme, *Aux Français libres et à leurs amis*. Par un *Helvétien non dégénéré*, s.l., 1792. BnF, départ. estampes et photographie, réserve QB-370 (25).



Fig. 9 : L'une des nombreuses images illustrant la récupération révolutionnaire du mythe de Guillaume Tell. Jean-Baptiste Poisson, *Guillaume Tell. Dédié à la section du même nom*, s.l., 1794. BnF, départ. estampes et photographie, réserve FOL-QB-201 (134).



Fig. 10 : Jacques Necker, vêtu d'une robe de ministre ou d'une robe pastorale à rabat, conduit le convoi des abus ouvert par des victimes – notamment protestantes – de la tyrannie. Antoine Louis François Sergent, *Convoi de tres haut et tres puissant seigneur des abus, mort sous le règne de Louis XVI le 27 avril 1789*, s.l., A Paris, 1789. BnF, départ. estampes et photographie, réserve QB-370 (17).



Fig. 11 : Alors que des nobles, parlementaires ou ecclésiastiques tentent d'abattre l'arbre du Tiers-État, Necker est figuré tentant de le préserver en alertant le roi pour relever la France. *Il voudrait abattre ce qui les soutient. Le Pied est bon mais la Cime n'est pas de même*, Paris ?, s.n., 1789. BnF départ. estampes et photographie, réserve QB-370 (8).



Fig. 12 : Necker est décrit comme promoteur de la réunion des trois ordres, mais aussi comme continuateur de l'œuvre des ministres Sully et Colbert. Alors qu'une autre généalogie imaginaire place Louis XVI dans la lignée de Louis XII et Henri IV. *Les Trois Ordres réunis par la concorde en Etat généraux*, Paris, Crépy, 1789. BnF départ. estampes et photographie, réserve FOL-QB-201 (117).



Fig. 13 : Au contraire des gravures patriotes qui le considèrent protecteur du peuple, Galart de Montjoie, dans son histoire royaliste de la Révolution, place Necker dans la continuité de Jean Calvin. G. de Montjoie, *Histoire de la Révolution de France*, op. cit., p. 251.

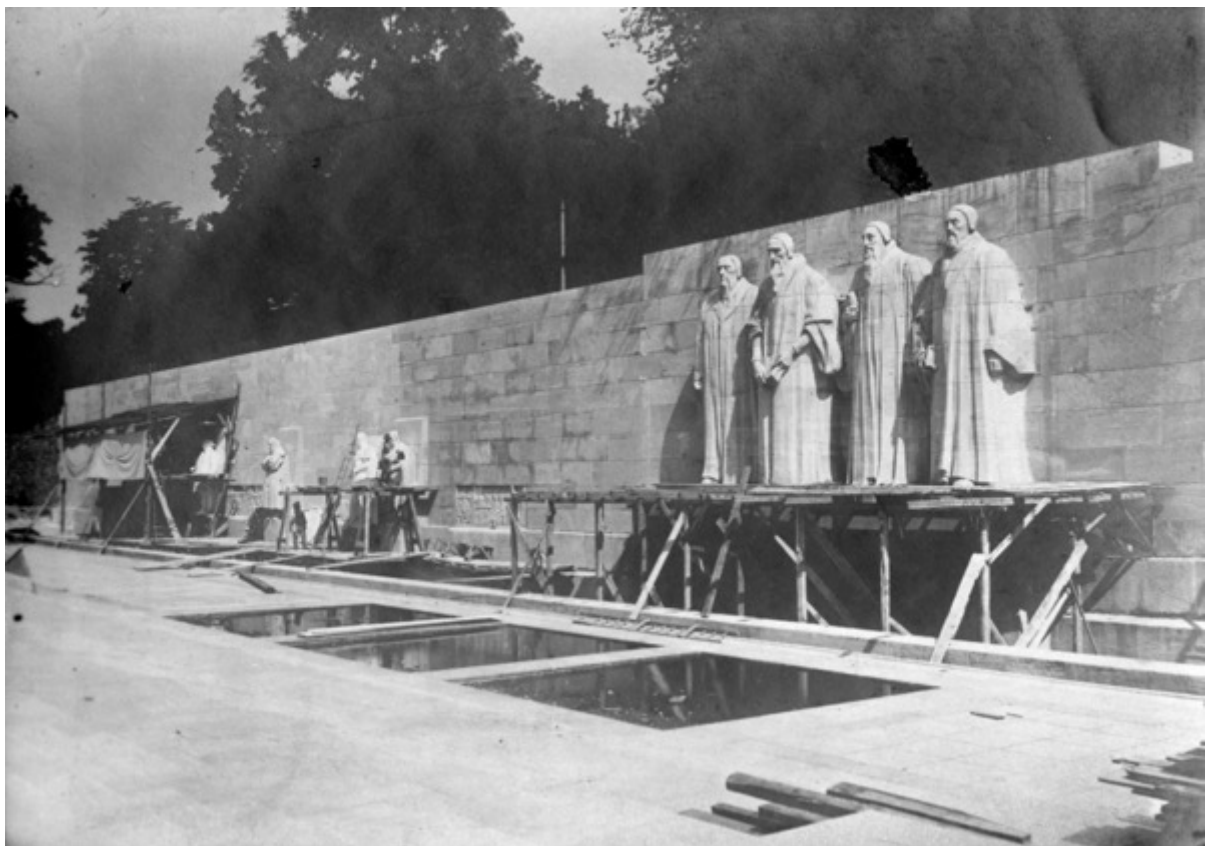


Fig. 14 : Vers 1916, des ouvriers s'affairent sur le chantier du *Monument international de la Réformation*, à Genève. Si les statues des réformateurs sont déjà posées, toutes celles des figures politiques qui les entourent ne le sont pas, de même que les bas-reliefs. BGE, vg p 2772, tous droits réservés.



Fig. 15 : Avant même la radicalisation des années 1845, dont la guerre du *Sonderbund* est l'apothéose, plusieurs affaires secouent les cantons suisses et tendent à faire coïncider fronts confessionnels et politiques. Une autruche représente ici le professeur allemand Strauss en jouant sur la signification de son patronyme. Alors que l'auteur de l'image estime que le positionnement libéral de ce professeur de théologie éclaire les consciences, plusieurs individus – dont des prêtres – conduits par le pape tentent d'éteindre ces connaissances et progrès. Musée national suisse, tous droits réservés.



Fig. 16 : Honoré Daumier, dans *La Caricature morale, religieuse, littéraire et scénique* de mai 1832, représente les prétendues monomanies et folies des ministres de Louis-Philippe. En rouge, Guizot apparaît prêchant tel un pasteur, la notice indiquant « Guizot.. prêchant dans le désert, son système de quasitraitrilité. » Paris Musées, BAL 2013.0.1.4.6.1.



Fig. 17 : Entre 1912 et 1913, Ferdinand Hodler termine sa peinture d'étude pour une œuvre monumentale intitulée *L'Unanimité*. Destinée à l'Hôtel de ville de Hanovre, elle doit y commémorer l'adoption de la Réforme en 1533. © Ville de Genève, Musées d'art et d'histoire, photographie Yves Siza, n° d'inventaire 1939-0044.



Fig. 18 : Du nord vers le sud, Aegidius Tschudi fait la toponymie de l'Ancienne Confédération. Il indique ses juridictions et prouve la tendance à se représenter cet ensemble hétérogène comme un tout. Aegidius Tschudi, *Nova Rhaetiae atque totius Helvetiae descriptio*, Bâle, Michael Isengrin, 1560.



Fig. 19 : Autre image emblématique des représentations du royaume de France et de ses voisins en 1575, une carte du cosmographe catholique François de Belleforest. On y remarque les divers États composant le royaume et la description de la Suisse, aux confins orientaux. François de Belleforest, *Description générale de toute la France*, s.n., s.l., 1575. BnF départ. Cartes et plans, GE D-14776.



*Pein moy un globe en l'air d'un filet soustenu
Par la puissante main du Seigneur retenu:
Telle est de Jesus Christ l'Eglise tres-fidele,
Qui ne void rien plus ferme & plus instable qu'elle.*

Fig. 20 : Le neuvième emblème des *Vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine* de Théodore de Bèze représente une filiation directe entre une communauté terrestre et Jésus-Christ dans les nuages, tenant le fil qui la retient au pur Évangile. T. de Bèze, *Les vrais portraits des hommes illustres*, op. cit., p. 249.



*Un tonneau le mieux joint se desforce aisément,
Si de cercles il n'est reserré fermement.
Ainsi l'estat public cherra tost en ruine,
Si la force des loix sur les mœurs n'y domine.*

Fig. 21 : Le treizième emblème des *vrais portraits* fait directement référence à la ruine de l'état public, dès lors que les lois n'y sont plus observées. Puisque ces dernières découlent des Commandements, une collaboration étroite entre État et Église – pour discipliner les fidèles et conduire une vie conforme aux préceptes chrétiens – est limpide. T. de Bèze, *Les vrais portraits des hommes illustres*, op. cit., p. 253.



Fig. 22 : Conséquence directe de la négligence des lois fondamentales et autres coutumes, la désunion entre alliés et disparition de l'amitié. Dans le cas de l'Ancienne Confédération, cette situation est représentée par un taureau dont l'une des cornes est brisée. Entre elles, les armoiries des divers alliés. *Exhortation aux Suisses en general pour leur conservation, contre les esmeutes & dangers du temps courant*, [Genève?], s.n., 1586, p. 45 sq.



Fig. 23 : Cette allégorie de l'alliance des Suisses figure juste avant la note du traducteur aux lecteurs de *la république des Suisses*, dans sa version de 1578 publiée à Paris. On y retrouve les trois prétendus fondateurs de l'alliance, les emblèmes des cantons et des alliés, ainsi que deux mains serrées, symbole d'amitié. Josias Simler, *la république des Suisses*, op. cit.



Fig. 24 : Bien éloignée de l'imagerie diabolique du Suisse guerrier, massacreur de la noblesse, un *recueil de la diversité des habits* figure un gentilhomme suisse. Cette mention va ainsi dans le sens de l'auteur de la *Resolution claire et facile*, qui considère les patriciat comme une forme de noblesse. François Desprez, *Recueil de la diversité des habits*, *op. cit.*, [p. 54].

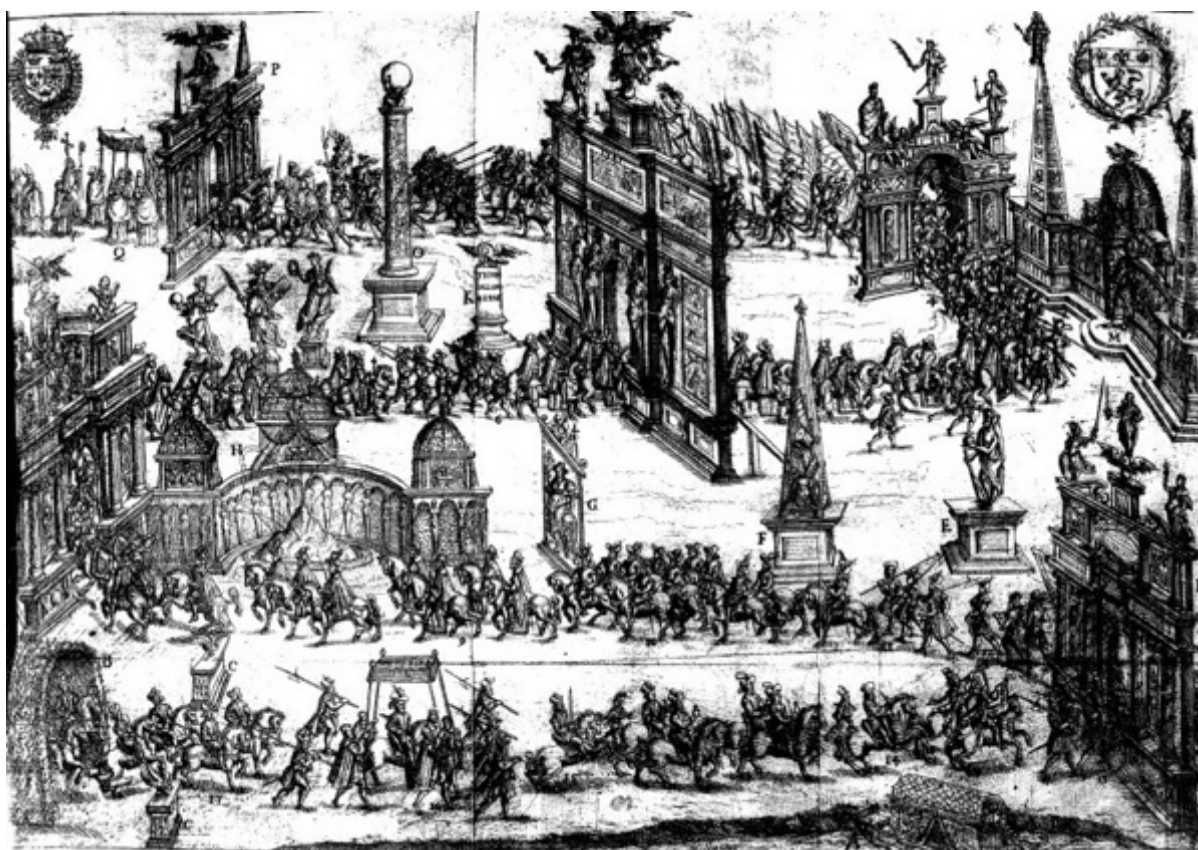


Fig. 25 : Représentation de l'entrée du roi Henri IV dans la ville de Lyon, réduite en obéissance. Les corps constitués s'y présentent devant le souverain. À la suite des trente-six enseignes des quartiers de la ville, qui viennent de passer sous un Arc de la Majesté (N), les « Seigneurs des Nations, Suisses, Lucquois & Florentins » se trouvent sous l'Arc des victoires (L). P. Matthieu, *Les deux plus grandes*, *op. cit.*



EZECHIEL XXIX.
Te s'ay livré aux bestes de la terre pour estre devoré.

Fig. 26 : La première des trois illustrations de la *Genealogie* de Saconay présente les huguenots comme des singes tenant le lion royal en laisse. Portant hallebarde et habits ecclésiastiques, les singes subtilisent les richesses du royaume, montent en chaire, crucifient le Christ en le menaçant d'une arquebuse. G. de Saconay, *Genealogie et la fin des huguenaux*, op. cit.



S. Ambroise Hexameron liu. 6. chap. 4.
Les bestes sauent leurs remedes. Le lion malade cherche le singe pour le devorer, pour trouver guérison. Ignores tu (homme) tes remedes?

Fig. 27 : À la suite de l'image des huguenots usurpateurs, les singes sont punis en étant dévorés par le lion, ou encore en fuyant devant sa menace. G. de Saconay, *Genealogie et la fin des huguenaux*, op. cit.



Malheur sur la terre & la mer, car le diable est descendu vers vous, ayant grand courroux.
Apocalipse xij. chap.

Fig. 28 : La dernière illustration fait référence à l'Apocalypse et à l'Antéchrist, en représentant un gros singe sur un trône, idolâtré par des huguenots portant armes et livres ou côtoyant des démons. *Genealogie et la fin des huguenaux*, op. cit.



Fig. 29 : Représentation du siège de La Rochelle lors de la quatrième guerre de Religion, en 1573. En plus des troupes royales commandées par le duc d'Anjou, futur Henri III, l'encadré présente les lis royaux entourés de la devise de Charles, piété et justice, et exhorte les prétendus rebelles à l'obéissance. *Pourtrait de La Rochelle, & des Forteresses que les Rebelles y ont fait, depuis les premiers troubles jusque à présent.* BnF, départ. Cartes et plans, GE C-22500.



Fig. 30 : Boulevard et foyer de l'hérésie pour les uns, refuge et communauté réformée exemplaire pour les autres, Genève, figurée ici depuis l'occident et avec un poème de Simon Goulart, concentre des imaginaires très hétérogènes. En outre, sa situation enclavée dans les terres du duc de Savoie lui donne une physionomie particulière, bien notée par les observateurs. Michel Benard, Simon Goulart, *Chorographie, ou description exacte des plus remarquables lieux, tant villes, bourgades que villages, es environs de la cité de Geneve*, [Genève], s.n. ; Bibliothèque de Genève, CIG 46M 1589-1591/1.



Fig. 31 : On retrouve cette espèce d'aide-mémoire à destination des croyants à la fin du *troisième livre de la religion chrestienne, qui enseigne les moyens extérieurs ordonnez de Dieu pour obtenir salut & l'avancer journellement*. Sous forme d'un dialogue entre Théophile et un ministre, ce dernier achève sa démonstration par un bref sommaire des principaux points de la religion chrétienne, restaurée à la suite d'une réformation évangélique. La main gauche s'attache aux fondements de la religion et celle de droite sur le sens des deux sacrements conservés. Les cinq doigts permettent aux croyants de se remémorer d'un coup d'œil les éléments traités précédemment. M. Virelle, *Brief sommaire de la Religion Chrestienne*, op. cit., p. 195-209.