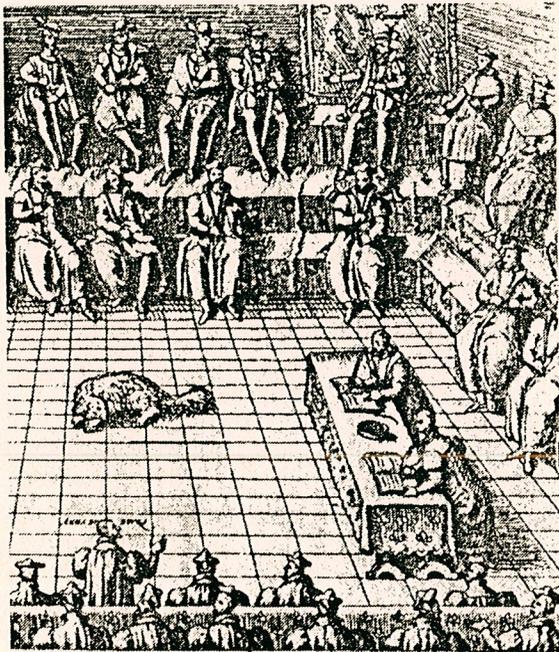


Textes réunis par
Nicolas PIQUÉ
&
Ghislain WATERLOT

TOLÉRANCE ET RÉFORME

ÉLÉMENTS
POUR UNE GÉNÉALOGIE
DU CONCEPT DE TOLÉRANCE



L'Harmattan

Réforme & tolérance, un binôme polysémique

Le titre de notre colloque aborde une problématique qui est vive et actuelle, mais qui l'était beaucoup moins au siècle de la Réforme ; prise au pied de la lettre, elle était même controversée au XVI^e siècle. Par la suite, au cours du XVII^e siècle, les deux thèmes « réforme & tolérance » me semblent confluer vers une sorte de composition, d'harmonie, dont je relèverai au moins un aspect, qui est peut-être le plus fécond : la liberté de conscience. C'est là, je crois, le lien privilégié qui soude la réforme à la tolérance dès la fin du XVII^e siècle ; sujet dont j'ai parlé à une autre occasion¹. À présent, mon propos sera d'essayer d'expliquer pourquoi la relation entre réforme & tolérance était controversée au XVI^e siècle. Je commencerai par analyser séparément les deux concepts.

L'IDÉE DE RÉFORME. RÉFORMISTES ET RÉFORMATEURS

Le mot « réforme », *reformatio*, dans l'histoire de l'Église désigne une idée qui se fait jour en tous cas dès le XI^e siècle, et des programmes qui se réalisent diversement entre le XIV^e et le XVI^e siècles : de la fondation des ordres mendiants (Francis-

-
1. Voir M. TURCHETTI, « La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat au lendemain de la Révocation », dans *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, éd. Hans R. GUGGISBERG *et al.*, Genève, Droz, 1991, p. 289-367.

cains, Dominicains) aux mouvements des Lollards et des Hussites, en passant par les conciles de Bâle, de Constance et autres du XV^e siècle, aspirant à une réforme interne de l'Église, jusqu'aux réformes du siècle suivant. L'exigence de réforme est, peut-on dire, un composant doctrinal vital de l'histoire de l'Église catholique, suivant la maxime *Ecclesia semper reformanda*. Le XVI^e est par excellence le siècle des réformes : la réforme catholique au sein de l'Église traditionnelle et les réformes issues du protestantisme réalisant des Églises séparées, et désagréant le *Corpus Christianum*. Le mot « réforme » est foncièrement positif tant d'un côté que de l'autre : que l'on songe au programme de réforme que fait élaborer Pie III en 1543, le *Consilium de emendanda Ecclesia*, et aux réflexions de Calvin dans sa *Ratio reformandae ecclesiae* de 1549.

Au XVI^e siècle, la notion de réforme intervient dans beaucoup d'activités humaines : littéraire, esthétique, scientifique, philosophique, juridique, théologique, etc. Ce n'est pas à tort que certains historiens (Chaunu) ont parlé de réformes au pluriel même pour ce qui touche au seul domaine religieux. Le concept de *reformatio* (en français, « réforme » ou « réformation », avec une sensible différence) a une parenté étroite avec ceux de *renovatio*, *innovatio*, *restitutio*, *instauratio*, *emendatio*, *regeneratio*, qui se retrouvent sous la plume des hommes de lettres. Lorsque les auteurs, tant protestants que catholiques, se réfèrent à la *christiana reformatio*, ils accordent à cette notion contenant un projet de renouvellement une valeur positive et constructive, mais avec des nuances de taille : tandis que les « réformistes » n'ont envisagé ce programme qu'à l'intérieur de l'Église catholique (Briçonnet, Lefèvre, Érasme, Witzel, Casander), les « réformateurs » protestants en ont réalisé le projet sans sortir de l'Église du Christ, une et invisible, mais en rompant avec l'institution romaine. Il faut donc distinguer, lorsqu'on parle de réforme religieuse, le réformisme catholique de la Réforme protestante, tout comme il faut, à l'intérieur du catholicisme, distinguer la Réforme catholique de la Contre-Réforme ; pour ne rien dire de la « réforme radicale² ». Nous

2. Cf. Georges H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphie, Westminster Press, 1962.

voyons d'après ces quelques mots, que les discussions concernant l'idée de réforme religieuse risquent de se perdre dans une historiographie immense. Essayons, cependant, de ne pas nous égarer parmi ces nombreuses réformes.

La notion de *innovare*. « Religion & Justice »

À la base des différentes notions de réforme, il y a le concept de *innovare*, innover ou renouveler, c'est-à-dire l'idée de changement. Toute réforme apporte un changement ; la question est de savoir si ce changement est la restauration d'une forme ancienne, ou s'il marque l'introduction d'une forme nouvelle, inédite. Ce qui est nouveau, le *novum*, est considéré comme bon ou mauvais selon les circonstances et suivant les domaines. Examinons les deux domaines qui sont les plus importants dans la société de l'époque : la Religion et la Justice. Écoutons à ce propos un réformiste, le théologien Claude d'Espence, en 1548 :

L'estat d'une République depend de deux vertus, cest-asavoir, Religion et Justice, entre lesquelles y ha grande alliance et société : car elles s'entretiennent, et l'une croist par l'accroissement de l'autre, de sorte que la vraye Religion ha lieu ou Justice règne, et la République fleurit bien ordonnee de toutes deux³.

En effet, dans le domaine du droit, l'introduction d'une nouveauté est accueillie favorablement en raison des nouvelles exigences qui se manifestent dans toute réalité sociale, qui ne peut pas demeurer toujours la même. « Il faut adapter les lois à la variété de la nature humaine », nous avaient appris les législateurs de la Rome impériale. Au XVI^e siècle, les historiens du droit romain jugent positivement l'œuvre juridique de l'empereur Justinien, qui a renouvelé de fond en comble le droit civil aussi bien que le droit ecclésiastique de son époque. Un autre réformiste, le juriste François Bauduin, y consacre un commentaire juridique et historique qu'il intitule *Justinianus sive de jure novo* (Basilae, Oporin, 1560), où le caractère de la « juris-

3. Claude D'ESPENCE, *Institution d'un Prince Chrestien*, Lyon, J. de Tournes, 1548, p. 24.

prudence nouvelle » est apprécié dans toutes les nuances dictées par une imposante restructuration sociale.

Dans le domaine religieux, en revanche, l'idée de renouvellement n'a pas un accueil aussi favorable. Il y a des cas, bien sûr, où le nouveau a dépassé l'ancien qui était révolu : le *Nouveau Testament* marque un progrès à l'égard de l'*Ancien*, qui ne perd rien de sa valeur pour autant. Mais, en général, l'introduction de nouveauté, dans la liturgie, dans le cérémonial et surtout dans la doctrine, attire la réprobation générale, parce que le *novum* est assimilé au *vitiosum*, à l'*ambitiosum*, à l'*inane*, depuis les temps anciens : « *res novas moliri* » était l'accusation que les Romains avaient lancée contre les Chrétiens, vus comme perturbateurs des anciennes croyances religieuses et, par conséquent, de l'ordre public. Au XVI^e siècle, la conviction générale est que depuis toujours un changement dans la religion, dans les affaires de l'Église, amène un bouleversement dans les affaires de l'État : *ex Religionis commutatione perpetuo consequi Reipublicae conversionem*⁴ était un axiome courant. Du domaine juridique et religieux, nous arrivons au domaine politique, dans lequel toute tentative d'introduire des nouveautés était passible d'une mise en accusation.

Comme toute nouveauté en l'état public soyent à fuir tant qu'il est possible, il n'en y a point de plus dangereuse de celle qui se fait en la religion,

s'écrit Louis Le Roy⁵, auquel font écho François de Belleforest⁶, Étienne Pasquier, et tous les hommes de culture, historiens, juristes, observateurs politiques, qui sont attachés aux traditions juridiques de l'État et à la foi traditionnelle. Et Pas-

4. *Religionis et regis adversus exitiosas Calvinii, Bezae et Ottomanii conitatorum factiones Defensio prima, Ad Senatam populumque Parisiensem*, Parisii, V. Sartena, 1562, f. 10 v.
5. Louis LE ROY, *Des troubles et differens advenans entre les hommes par la diversité des religions : ensemble du commencement, progrès et excellence de la Chrestieneté*, Lyon, 1568, f. 7 v.
6. *Remonstrances au peuple de Paris, de demeurer en la foy des Ancestres*, Paris, 1568, f. 10 r-v.

quier de stigmatiser « toutes ces nouveautéz que l'on introduit pour exterminer une autre nouveauté »⁷.

Comme bon Chrestien, je serai tousjours pour la Religion Catholique, Apostolique, Romaine ; et comme bon citoyen, j'abhorreray le changement de l'Etat, qui advient ordinairement par le changement des Religions⁸.

S'agissant de religion, la notion de nouveauté n'est que négative.

Les Réformateurs décriés comme « novateurs »

En effet, les catholiques ont accusé de bonne heure les réformateurs d'être des novateurs. Luther avait déjà dû repousser l'accusation de ses adversaires, qui désignaient les soi-disant *reformatores* comme des *novatores*, auxquels il répliquait : « *non novum instituimus* ». Il consacre une partie considérable de son œuvre de controversiste à démontrer que son action réformatrice ramène le christianisme au début de l'Évangile, et tend à restaurer la pureté originelle de l'âge apostolique (*initium Evangelii ; cum Evangelium inciperem*)⁹.

Calvin n'avait pas réagi différemment dès sa première publication de l'*Institution de la religion chrétienne*, en 1536, lorsqu'il expliquait à François I^{er} que son activité de réformateur ne tendait pas à innover en quoi que ce soit, mais, au contraire, à restituer la pureté de l'Évangile dans le respect des normes des Pères de l'Antiquité.

Ils ne cessent de calomnier nostre doctrine, et la descrier et dif-famer par tous les moyens qu'il leur est possible, pour la rendre odieuse, ou suspecte. Ils l'appellent Nouvelle, et forgée puis naïgères [...]. Ils l'appellent Nouvelle, ils font moult grande iniure à

7. Étienne PASQUIER, « Lettre à M. de Fonsomme, fin 1560 », dans : *Œuvres*, 2 vol., Amsterdam, 1723, t. 2, p. 82b.
8. É. PASQUIER, « Lettre à Antoine Loysel », dans ses *Lettres historiques pour les années 1564-1594*, éd. D. Thickett, Genève, Droz, 1966, p. 209.
9. Alexandre GANOCZY, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1966, p. 255 et n. 619.

Dieu, duquel la sacrée parole ne méritoit point d'être notée de nouvelleté¹⁰.

Calvin comprend parfaitement que ses adversaires essaient de le diffamer en taxant de nouveauté son œuvre de réforme, afin de la rendre suspecte de rébellion à l'ordre public.

Vous ne vous devez esmouvoir de ces faux rapports [...] c'est assavoir, que ce nouvel Évangile, ainsi l'appellent-ils, ne cherche autre chose, qu'occasion de sédition, et toute impunité de mal faire¹¹.

En 1539, dans son « Épître à Jacques Sadolet » (en réponse à la lettre que le cardinal avait envoyée au « Sénat et Peuple de Genève » dans la tentative de les persuader de rentrer dans le giron de l'Église catholique romaine), Calvin explique la relation et la différence entre réformer et introduire une nouveauté.

Le modèle de réforme selon Calvin ; l'Église des cinq premiers siècles

Calvin réfute énergiquement le reproche, dont on accable les prédicateurs évangéliques, d'être des « *virī novatores* », « *novarum rerum repertoires* », et rejette la même accusation sur les catholiques ; ce sont eux qui ont défigurés l'Église en introduisant des doctrines et des cérémonies qui sont tout à fait étrangères à la véritable Église, l'Église du Christ. Calvin n'est pas le fondateur d'une Église nouvelle, séparée de l'Église traditionnelle ; il ne fomente pas le schisme, il n'est pas un ennemi de la paix et de la concorde¹². Bien au contraire, Calvin cherche à reconstituer le visage de la vraie Église du Christ, telle qu'elle était à l'époque de Chrysostome et de Basile chez les Grecs, de Cyprien, Ambroise et Augustin, chez les Latins, « *postea ruinas* »¹³. Il confirme cette idée dans son *Institution*, à partir des éditions de 1541, lorsqu'il précise que son œuvre de

10. Jean CALVIN, « Epistre au Roy », dans son *Institution*, éd. Jean-Daniel Benoit, Paris, Vrin, 1961, tome 1, p. 33.

11. *Ibid.*, p. 47.

12. J. CALVIN, *Responsio ad Sadoletum*, CO (*Calvini opera quae supersunt omnia*, éd. G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss, Brunswick, 1863-1900), tome 5, p. 394 et p. 410.

13. *Ibid.*

réforme se base sur la reconstitution de l'Église chrétienne des premiers cinq siècles, du temps des conciles de Nicée, de Constantinople, du premier concile d'Éphèse, et du concile de Chalcedoine¹⁴. Le modèle de réforme est donc, pour Calvin, l'Église catholique des cinq premiers siècles.

Quant au mot « réforme », nous pouvons conclure qu'il désigne une idée hautement appréciée, si bien que les protestants de France seront bientôt appelés les « prétendus » réformés, avec une teinte d'outrage, car les appeler simplement « réformés » serait leur faire honneur.

« Réformation » ou « transformation » ?

Si nous voulons comprendre historiquement les enjeux dans lesquels les diverses idées de réforme s'enchevêtrent au XVI^e siècle, nous sommes obligés d'entrer dans les débats de l'époque. Nous devons nous plonger dans la controverse pour saisir la problématique de la réforme, du point de vue des contemporains.

L'enjeu principal concerne le schisme, parce qu'il est évident que si le programme de réforme des protestants demeure trop exigeant par rapport au projet catholique de réforme, tout espoir de concorde risque de s'effondrer. Rappelons-nous, à ce propos, que pour certains esprits conciliants la possibilité d'un accord est encore envisageable au début des années 1560. Ce sont les Moyenneurs, dont nous avons évoqué deux représentants, d'Espence et Bauduin, qui œuvrent pour un accord entre les parties adverses. C'est ce même esprit de conciliation qui est à la base du Colloque de Poissy de septembre 1561, qu'organisent la reine mère Catherine de Médicis, son chancelier Michel de L'Hospital, ses conseillers à commencer par Jean de Montluc, évêque de Valence et Die, et rien de moins que Charles de Guise, le cardinal de Lorraine, alias *Le Tigre de la France*¹⁵.

14. J. CALVIN, *Institution*, IV, IX, § 8 (éd. Benoit, tome 4, p. 177).

15. Anonyme que l'on saura être sorti de la plume de François Hotman ; voir l'édition de l'*Epistre envoyée au Tigre de la France* de Charles Read, Paris, 1875 (rééd. Genève, Slatkine, 1970). – Sur les enjeux politiques et théologiques du Colloque, voir M. TURCHETTI, « Une question mal posée : la Confession d'Augsbourg, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au Colloque de Poissy en 1561 », dans *Zwingliana*, Bd 20, 1993, p. 53-101.

Sur quelles bases peut-on songer à un accord sur la doctrine et sur le cérémonial ? Justement sur le modèle de réforme qu'offre l'Église des cinq premiers siècles : nous savons ce qu'en pense Calvin, tant dans son *Institution* que dans sa *Réponse à Jacques Sadolet*. Mais voici que Calvin, quelques années plus tard, pendant le Colloque de Poissy, semble changer d'avis sur le modèle de réforme à suivre.

Changement de Calvin à propos du modèle de réforme

Un changement de la sorte mérite toute l'attention, surtout en considérant que les historiens s'accordent à admirer la pensée de Calvin, notamment pour sa cohérence. Or, pendant le Colloque de Poissy, entre septembre et octobre 1561, Calvin demeure à Genève ; il ne connaît pas les débats de Poissy, ni les discussions de Saint-Germain, sinon par les rapports que lui envoient ses correspondants, à commencer par Théodore de Bèze. Calvin est inquiet, il se méfie de toute argumentation qui porte sur les traditions « catholiques », même s'il s'agit des traditions des premiers cinq siècles. Calvin craint que Bèze ne se laisse persuader de faire des concessions irréversibles, qui pourraient compromettre son œuvre de réforme. Par conséquent, il recommande à Bèze de ne signer aucun accord sinon sur la base des usages de l'Église ancienne ne dépassant pas les deux premiers siècles : quant à l'usage des images, il faut s'en tenir aux cent soixante premières années. S'il est question des canons des conciles, il ne faut pas aller au-delà du « premier et meilleur », le premier concile œcuménique de Nicée de 325. Ce détail sera mentionné dans le texte de l'Édit de janvier 1562¹⁶.

D'après les directives remises à ses représentants à Poissy, nous constatons que Calvin a considérablement restreint les limites chronologiques de l'Église qui constitue pour lui le modèle de réforme. Son idée de réforme a-t-elle changé ? Il paraît que oui à entendre les Moyenneurs, qui doivent constater

16. Ce qui fait dire aux parlementaires : « comment pourront lesdits ministres prêcher selon le symbole de Nicée contenant ces mots : *Credo in Sanctam ecclesiam catholicam*, vu qu'ils déniaient sept sacrements et n'en confessent que deux ? », dans : *Remonstrances faictes au Roy de France par Messieurs de la Cour de Parlement de Paris sur la publication de l'Édit de Janvier*, Cambrai, N. Lombard, 1562.

qu'avec cette restriction — qui représente *le premier changement* — Calvin rend impossible toute tentative d'accord sur un programme commun de réforme ecclésiastique. Le schisme est-il donc irréversible ?

Les Moyenneurs, qui aspirent à la concorde par-dessus tout, ne se résignent pas à cet échec. Bauduin, en particulier, n'abandonne pas ses espoirs. L'ancien disciple de Calvin admet qu'il y a des points sur lesquels ils sont tous les deux « bien d'accord » : dans l'Église d'aujourd'hui, il y a « une horrible corruption » ; « il ne fut jamais plus nécessaire de parler et traiter de la Réformation de l'Église ».

Nous disons en premier lieu, qu'elle est aussi doublement nécessaire, c'est à dire, tant pour le regard de Dieu (qui regarde le cœur, et requiert un service vray et spirituel, et rejette toute hypocrisie comme une moquerie), que pour le regard des hommes¹⁷.

Par l'importance et la priorité accordées à la réforme spirituelle, qu'il appelle « régénération », Bauduin montre qu'il a assimilé le message chrétien de l'intériorité qu'avait transmis l'enseignement d'Augustin, et qu'avait remis en honneur la leçon de Calvin. Avec cette argumentation, Bauduin entre dans le vif de la question.

Réformation (œuvre des Prophètes) & Transformation (œuvre des Apôtres)

Nous sommes, dit-il, à une époque « où partout l'on ne parle que de réformation » ; or le point de litige est de savoir quelle est la forme visible (*aspectabilis*) de l'Église qu'il faut restaurer (*restituere*). Mais « il n'y aura jamais moyen d'accord sur le fait de la Réformation », si les hommes ne se rendent compte qu'au préalable ils doivent avoir « l'esprit réformé, humilié, adouci, et réduit à une charité Chrétienne ».

Cela présupposé, pour parler de la Réformation extérieure de l'Église, nous disons en premier lieu qu'il faut observer la différence qu'il y a entre une Réformation et une Transformation. Nous

17. François BAUDUIN, *Discours sur le fait de la Réformation de l'Église*, dans les *Mémoires de Condé* (1740, Londres ; 1746, La Haye), tome 5, p. 139.

appelons maintenant Transformation, quand on efface de tout une forme visible, pour en introduire une autre toute nouvelle. Nous appelons Reformation, quand on tasche à réparer et rétablir la forme première¹⁸.

Pour l'historien du droit et l'historien de l'Église qu'est Bauduin, il ne s'agit pas d'un schématisme abstrait. Il donne un exemple historique pour chaque terme de la distinction qu'il vient de faire. Songeons à l'Église judaïque et à l'Église chrétienne. A/ La première a été établie par Moïse, qui en a prescrit la doctrine et les rites dans les moindres détails. Mais cette Église étant déchue de sa splendeur originelle, les prophètes avec les bons rois de Juda ont eu la charge de la réformer, de la restaurer selon la première forme mosaïque ; c'était bien une réformation. B/ Quant à l'Église chrétienne, les apôtres ont reçu une charge bien plus difficile, car ils ont dû apporter des changements fondamentaux, tant dans la doctrine que dans les cérémonies. « Les Apôtres ont eu charge d'une Transformation », ils ont apporté des innovations afin d'abolir l'ancienne forme mosaïque et la remplacer par la forme chrétienne ; c'est là une véritable transformation.

Dans cette circonstance, l'introduction de nouveautés a une valeur sans doute positive, en raison de la qualité différente et meilleure que l'Église chrétienne pouvait offrir par rapport à l'Église précédente.

Aujourd'hui que les choses, qui avoient été bien établies, sont corrompues, ceux qui ont charge d'y donner ordre, ont une charge plustost semblable aux Prophetes, qu'aux Apostres, c'est à dire, de reduire les choses à leur premier estat, et non pas de les changer autrement¹⁹.

Bauduin invite donc les lecteurs, tant réformés que catholiques, à réfléchir sur la méthode de réforme (*exemplum Reformationis*) dont il faut s'inspirer : il s'agit d'une réformation à l'instar de celle des Prophètes, et non d'une transformation, comme celle des Apôtres. Ceux-ci, en vérité, ont fondé une autre Église, « *illustrior et liberior, magis spiritualis, minus*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 140.

*ritualis*²⁰ ». Gare, donc, aux changements et à l'introduction de nouveautés ; attention à l'*innovare*, quand il est question de *reformare*.

Nous sommes au cœur du débat sur les diverses conceptions de la réforme et sur les différentes méthodes pour la réaliser ; ce qui est en jeu, c'est l'unité du *Corpus Christianum*.

LIBERTÉ DE CONSCIENCE ET TOLÉRANCE

Lorsque Bauduin écrit cette page, la guerre de religion est déjà une réalité. Il sait que les Réformés, depuis 1562, ont introduit — et cela représente *le deuxième changement* — la nouveauté la plus troublante dans leur œuvre de réforme : ils ont fait accepter le libre exercice de leur religion dans le royaume où existe déjà une autre religion. Ce qui équivaut à accepter la coexistence des deux religions. C'est là une nouveauté jamais vue dans leur doctrine, mais aussi sans précédent dans l'histoire de France. Le problème de la réforme se déplace maintenant vers le problème de la liberté de conscience et de la liberté de religion.

« **Licence de religion** » selon Bauduin ; « **malheureuse liberté** » selon Bèze

En effet, la question de la liberté dans les pratiques religieuses est depuis longtemps un sujet de controverse. Tenons-nous en au conflit entre Bauduin et Calvin : le premier remarque, avec une ironie aussi pénétrante que perfide, que le « Dictateur de l'Église universelle », qui n'hésite pas à accuser d'apostasie et même d'« envoyer au bûcher » ceux qui pensent autrement que lui, vient de se montrer « incroyablement disponible et conciliant » pendant que l'on instaurait « dans le royaume d'autrui la liberté, qu'il faudrait appeler *la licence des religions* ». Mais comment Calvin peut-il laisser croire que son intolérance foncière puisse s'accommoder avec « cette nouvelle licence » de religion, alors que cette liberté, que vient de concé-

20. *De Ecclesia et reformatione. Ex epistola quadam Fr. Balduini I.C.*, s.l.s.d., in-8°, f. 2v.

der l'Édit de janvier, représente plutôt « une cause de troubles et un empêchement à la réconciliation ²¹ ? » L'opinion est largement partagée. Un observateur politique aussi subtil qu'Étienne Pasquier pouvait faire des remarques perspicaces sur les conséquences juridiques de cette nouveauté :

Ceux de la religion (grande pitié que je sois contraint d'user de ce mot, pour dire ceux de la ligue ou faction) [...] encores que [...] soient d'avis que le Prince ne peut empescher la liberté de nos consciences, en ce qui concerne le service de Dieu (qui est une proposition fort chatouilleuse et qui produit de très-dangereux effets) si ne veulent-ils, qu'en ce faisant, le subject bride la volonté de son Roy ne qu'il remue rien de ce qui est d'ailleurs de sa Souveraineté ²².

Bauduin sait que la question de la liberté de conscience est un point délicat dans la doctrine des Huguenots. Ceux-ci, de leur côté, se rendent compte qu'il s'agit d'une nouveauté dont les conséquences sont à peine prévisibles. Eux-mêmes n'ont pu légitimer une telle liberté qu'en la limitant aux seuls réformés, ce qui excluait les autres protestants ainsi, bien sûr, que les sectes. Calvin avait demandé, en 1557, que les autorités usassent d'une certaine tolérance à l'égard des réformés, pour que ceux-ci ne fussent pas contraints de faire confession de foi ; et il ajoutait : « si cela n'est approuvé du premier coup comme bon, que pour le moins, par tolérance, il soit souffert » ²³. Bèze, quant à lui, est conscient en 1563 de cette nouveauté, à propos de laquelle il s'explique de façon assez embarrassée dans sa « Réplique à Bauduin » :

Tu dis que nous avons conseillé la libre profession de religions différentes. C'est bien le contraire, car ceci est justement ce sur quoi insiste ton ami Castellion ; nous, tout au contraire cherchons

21. « ... tristissima causa turbarum excitandarum impediendaeque reconciliationis... », Fr. BALDUINUS, *Responsio altera ad Calvinum*, Parisiis, G. Morel, 1562, p. 88-89.
22. É. PASQUIER, « Lettre à Querquifin, automne 1567 », *Lettres historiques*, op. cit., p. 171.
23. J. CALVIN, « Projet d'instruction envoyé aux princes protestants d'Allemagne », septembre 1557, dans : Th. DE BÈZE, *Correspondance*, éd. par H. Aubert, H. Meylan, puis A. Dufour, Genève, Droz, 1960 s., tome 2, p. 263.

à l'empêcher avec tous les moyens, à plus forte raison parce que nous sommes au courant de l'action de celui-ci (Castellion) ²⁴.

Bèze fait bien la part des choses : les réformés ont demandé une tolérance limitée de leur culte, et non une tolérance de toutes les religions, chose à laquelle aspire Castellion. En 1566, Bèze s'exprime avec davantage de sévérité à l'occasion de la demande de « modération des placards », que les nobles catholiques et réformés des Pays-Bas présentent le 5 avril à Marguerite de Parme. Dans une lettre, Bèze nous explique mieux que nul autre ce qu'est la tolérance religieuse au point de vue des réformés :

Si cette liberté s'estend à tant d'horribles et plus que très exécrables sectes qui pullulent en ces pais là de jour en jour, qui est celui qui ne deust plustost souhaiter la persecution en peine de souffrir mille morts que de consentir une telle et si *malheureuse liberté* ²⁵.

Il faut prendre garde à ne pas étendre la liberté de culte aux autres religions, aux autres sectes, qui fourmillent en dehors de la religion réformée ; mieux vaudrait la persécution que cette « malheureuse liberté ». Le nom de Castellion, que Bèze prononce chaque fois qu'il est question de tolérance, afin de tenir à distance ce scélérat, nous montre à quel point la pensée de Castellion est incontournable. Bèze y revient dans une autre lettre de 1566 :

Je vous diray davantage qu'en ceste defense que j'ay leue, imprimée contre les placards, il y a des choses très mal digérées et puisées mot à mot de Castalio, de sorte que je crains bien qu'il n'y ait de l'ordure en plusieurs qu'on estime bien netz ²⁶.

Puisque Bèze lui-même nous renvoie avec insistance à Castellion, approchons-nous de cet auteur, qui a fait de la tolérance religieuse le *credo* de sa vie.

24. Th. BEZA, *Responsio ad Balduini Ecebolii convicia*, Genevae, J. Crespin, 1565, p. 118.
25. Th. de BÈZE « Lettre à Jean Taffin, 7 juin 1566 », dans : *Correspondance*, op. cit., tome 7, p. 127-128.
26. ID., « Lettre du 19 août 1566 », *Ibid.*, tome 7, p. 205.

Sébastien Castellion nous éclaire sur la question historique de la tolérance tant par sa vie que par ses œuvres. Il faut mettre en relation sa vie et ses œuvres, si nous voulons retrouver dans la réalité historique, concrète, et non seulement dans l'histoire des idées et des concepts, les diverses acceptions du mot tolérance au XVI^e siècle, à tout le moins les trois significations les plus importantes. Pour ma part, il s'agit de tenter de situer chronologiquement la notion de tolérance au XVI^e siècle, en même temps que de retracer la vie intellectuelle de Castellion²⁷.

A. – Tolérance comme modération

Castellion vit à une époque où les croyances religieuses marquent profondément l'esprit des hommes, qui pour les défendre sont prêts à risquer la persécution et le martyre. Persécutés d'un côté, persécuteurs de l'autre, il s'agit pourtant, dans les deux cas, de chrétiens. Castellion souffre des souffrances d'autrui, et voudrait supplier les autorités, les souverains et les magistrats de cesser les persécutions et les massacres, qui se font, de surcroît, au nom de la religion.

En 1551, une occasion se présente lorsqu'il achève sa traduction de la Bible en latin. Il décide de la dédier au jeune roi d'Angleterre, Édouard VI. Castellion connaît les persécutions que catholiques et dissidents ont endurées sous Henri VIII. Dans « l'affaire de la religion et de l'intelligence de la sainte Écriture », écrit Castellion, il y a beaucoup de sujets qui demeurent obscurs, énigmatiques. Cependant, les hommes se déchirent à force de se disputer, au point que

si quelqu'un est discordant avec nous en un seul point de la Religion, nous le condamnons et poursuivons par tous les angles de la terre à-tout (avec) le dard de la langue et le style de la plume ; et exerçons notre cruauté par glaive, par flamme, par eaux... Et ce qui est encore plus indigne et méchant que tout cela, nous publions hautement que nous faisons toutes ces choses par un zèle, que

27. J'ai déjà avancé cette périodisation dans ma communication au Colloque sur *Calvin et ses contemporains*, « Calvin face aux tenants de la concorde (Moyenneurs) et aux partisans de la tolérance (Castellionistes) », éd. Olivier Millet, Genève, Droz, 1998, p. 45-47. Je la reprends ici en élargissant la problématique et en l'accompagnant de comparaison avec la doctrine de Calvin.

nous avons en Christ, et par son commandement, et en son nom, et couvrons cette cruauté de loup sous la peau de l'Agneau²⁸.

Castellion exhorte les hommes à ne pas se condamner l'un l'autre, à faire usage de « la charité, laquelle rompt et apaise toute controverse » ; à ne pas se hâter de juger, parce

que plusieurs se sont repentis d'avoir jugé, mais nul d'avoir différé le jugement ; et que celui-là qui est plus enclin à douceur et clémence qu'à ire et vengeance, ensuit la nature de Dieu... Car celui qui tue incontinent, ne laisse aucun lieu de pénitence, ou de temps pour s'amender.

Le message de Castellion au roi est clair : il faut user de clémence, être tolérant, face à l'erreur, à l'ignorance, à l'emportement factieux. « Personne ne pourra se repentir d'avoir usé de douceur, de patience, bénignité, obéissance ». Ces mots rythment les pages de Castellion ; ce sont des mots et des idées qui tissent la même toile : la tolérance en tant que charité, clémence, compréhension, modération : « cette voie de douceur et de patience est la plus sûre ».

Nous sommes en présence d'une forme de tolérance dans un sens général, psychologique, qui concerne l'attitude d'indulgence, la largesse d'esprit. Nous pouvons l'appeler la première phase de la tolérance chez Castellion.

Contrepoint de Calvin (I) : réprimer les dissidents par le glaive

En contrepartie, Calvin, s'adressant, trois ans auparavant, au tuteur d'Édouard VI, Édouard Seymour, duc de Somerset, lui donne un conseil différent :

A ce que j'entends, Monseigneur, vous avez deux espèces de mutins qui se sont eslevés contre le roy et l'estat du royaume. Les uns sont des gens fantastiques qui, sous couleur de l'Évangile, voudroient mettre tout en confusion. Les autres sont gens obstinés aux superstitions de l'antéchrist de Rome. Tous ensemble méritent

28. Sébastien CASTELLION, Préface de sa *Biblia*, dédiée à Édouard VI, dans son *Traité des hérétiques*, éd. A. Olivet, Genève, 1913, p. 136.

bien d'estre réprimés par le glayve qui vous est commis, veu qu'ils s'attaquent non seulement au roy, mais à Dieu²⁹.

Le lecteur d'aujourd'hui serait tenté de déceler dans ce conseil une attitude d'extrême intolérance de la part de Calvin. Mais ce jugement serait inexact : il s'agit de rigueur, une rigueur qu'impose la haute responsabilité que Calvin a endossée à l'égard du sort de la Réforme. Et puis Calvin est un homme de conviction, pour qui la vérité ne peut que triompher, dût-on attendre pour cela le Jugement dernier.

B.- Tolérance, non-persécution, des hérétiques « simples »

Dans la réalité dramatique des persécutions, des inquisitions, des vexations pour motifs religieux, et des pénalités corporelles pouvant aller jusqu'à la peine de mort, Castellion prend position de manière plus énergique lors du procès du siècle, à tout le moins du côté réformé : l'affaire Michel Servet. Il s'agit là d'un problème plus précis : la question de la coercition des hérétiques. Vieux thème de débat, mais problème de grande actualité avec des exécutions au bûcher dans presque toute l'Europe chrétienne.

À la nouvelle de l'exécution de Servet, Castellion prépare avec des collaborateurs son *Traité des hérétiques, à savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*. Le recueil sort des presses bâloises au début 1554 ; un mois auparavant, Calvin avait publié sa *Défense de la foi orthodoxe*. Sous les pseudonymes de Martin Bellie et de Basile Monfort, Castellion expose sa théorie de la tolérance des hérétiques « simples », qui ne sont coupables que de professer une fausse croyance, sans que cette faute soit aggravée d'un délit de droit commun : par exemple, hérésie sans sédition ni rébellion.

Bellie avoue :

29. J. CALVIN « Lettre à Édouard Seymour, 22 octobre 1548 », dans : Jules BONNET, *Lettres françaises de Calvin*, tome 1, p. 267-273 ; *CO, op. cit.* t. 13, p. 64 s. ; cité par Ferdinand BUISSON, *Sébastien Castellion. Sa vie son œuvre (1515-1563)*, Paris, 1892, tome 1, p. 309.

Ceste licence de juger, laquelle regne aujourd'hui, & remplit tout de sang, m'a contraint (ô tresdoux Prince [Christophe de Wurtemberg]) de mefforcer de tout mon pouvoir d'estancher ce sang, en espardant lequel on peche si grièvement (j'entens le sang de ceux là, qu'on appelle heretiques) lequel nom est aujourd'hui rendu si infame, si detestable, & horrible que si quelcun desire que son ennemy soit incontinent mis à mort, il n'a point de voye plus commode, que de l'accuser d'heresie³⁰.

Nous retrouvons des thèmes déjà connus, tel le jugement hâtif sans clémence ni réflexion, auxquels Castellion relie la nouvelle problématique. Qu'est-ce qu'un hérétique ?

Certainement après avoir souvent cherché que c'est d'un heretique, je n'en trouve autre chose, sinon que nous estimons heretiques tous ceux, qui ne s'accordent avec nous en nostre opinion. Laquelle chose est manifeste en ce que nous voyons qu'il n'y a presque aucune de toutes les sectes (qui sont aujourd'hui sans nombre) laquelle n'ait les autres pour heretiques³¹.

À cette définition polémique, Castellion fait suivre une recherche synthétique sur la double hérésie, dans les mœurs et dans la religion. L'on connaît les témoignages qu'il puise chez les auteurs anciens et modernes, et dans les textes juridiques et canoniques. La conclusion, nous la prévoyons d'après les arguments qui relèvent de la tolérance-modération, auxquels s'ajoutent ceux qui touchent à la question de la coercition des hérétiques simples.

Il vaudroit mieux laisser vivre cent, voire mille heretiques, que de faire mourir un homme de bien sous ombres d'heresie³².

Mais supportons nous l'un l'autre, & ne condamnons incontinent la foy d'un autre, laquelle est fondée en Jesuchrist³³.

Supporter est un synonyme de tolérer, au même titre qu'endurer et souffrir (*ferre*).

Mais celuy condamne facilement les autres, il monstre bien par celà, qu'il ne sait rien, veu qu'il ne sait supporter les autres : Car

30. S. CASTELLION, *Traicté des hérétiques...*, Rouen, 1554, p. 16.

31. *Ibid.*, p. 20.

32. *Ibid.*, p. 7.

33. *Ibid.*, p. 25.

savoir c'est savoir faire : & celui qui ne sait faire doucement & benignement, ne sait que c'est de douceur et bénignité³⁴.

Nous remarquons une circularité dans le raisonnement de Castellion, car les arguments de la tolérance-indulgence contribuent désormais à démontrer qu'il est licite de supporter, de tolérer, les hérétiques simples. Et si l'on veut par extrême rigueur leur infliger une punition en raison de leur opiniâtreté, il faut absolument s'abstenir de la peine de mort, voire des peines corporelles. Il s'agit de faire preuve de tolérance-modération, de tolérance-indulgence, dans les domaines juridique et théologique, lorsqu'il faut châtier les hérétiques.

Voilà ce que nous pourrions appeler la seconde phase de la tolérance castellionienne.

Contrepoint de Calvin (II) : il est licite de punir les hérétiques

Tout le plaidoyer que Calvin élabore, pour sa justification et pour la défense du Conseil de Genève, tend à démontrer exactement la thèse opposée, comme l'énonce le titre : *Déclaration pour maintenir la vraie foy que tiennent tous Chrestiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu. Par Jean Calvin. Contre les erreurs detestables de Michel Servet Espagnol. Ou il est aussi monsté, qu'il est licite de punir les heretiques : & qu'à bon droict ce meschant a esté executé par iustice en la ville de Geneve*³⁵.

Je ferai la même remarque qu'aparavant. Ce texte est dur et malheureux mais son auteur n'a pas pu l'écrire sans peine : l'historien doit s'efforcer de comprendre les raisonnements de Calvin, qui semblent parfois s'égarer. Bèze l'a compris, qui vient au secours du maître avec son propre *Traité de l'autorité du Magistrat en la punition des hérétiques, et du moyen d'y proceder. Contre l'opinion de certains Academiques, qui par leurs escrits soustiennent l'impunité de ceux qui sement des erreurs, et les veulent exempter de la sanction des lois*³⁶.

34. *Ibid.*, p. 23.

35. Genève, J. Crespin, 1554.

36. Genève, C. Badius, 1560, éd. latine 1554.

C. - Tolérance comme légitimation de la religion réformée

La circularité des arguments de Castellion, que nous avons observée jusqu'à présent, s'enrichit d'un thème qui concerne un autre aspect juridique de la tolérance, juridique et ecclésiastique à la fois.

Les guerres de religion viennent de commencer ; elles ravagent villes et campagnes et n'épargnent pas le sang des frères, des concitoyens, des sujets d'un même roi. La prévision des Moyenneurs s'est avérée, qui avaient vu dans la liberté religieuse (*licentia religionum*) une cause redoutable de soulèvements et de troubles civils. Au contraire, dans cette même liberté, Castellion voit la solution du conflit religieux.

En pleine guerre, au mois d'octobre 1562, il publie sous l'anonymat son *Conseil à la France désolée*, texte frappant, s'il en fut, par ses suggestions qui nous paraissent aujourd'hui très raisonnables. Mais elles ne parurent raisonnables qu'à très peu de monde à l'époque : sanctionné par les catholiques, le livre est réfuté par Calvin et par Bèze ; le Conseil de Genève le condamne parce que l'auteur accuse « les Ministres de cette ville d'avoir mis le glaive en France et [soutient] qu'ils doivent laisser vivre chacun en paix sans forcer les consciences ».

Dans le *Conseil à la France désolée*, nous retrouvons le Castellion que nous connaissons, désapprouvant la persécution des hérétiques — de ceux que chaque partie juge hérétique —, laquelle engendre la haine et la soif de vengeance entre papistes et huguenots. Les Chrétiens, ce que les deux partis en lutte prétendent être, ont oublié les bases mêmes du christianisme qui s'appuie sur la charité, la fraternité, et la compréhension mutuelle (tolérance-modération). Il n'y a qu'un remède : « permettre en France deux Églises³⁷ ».

Permettre, autrement dit tolérer, que dans le royaume de France deux religions puissent coexister en même temps. Permettre, dans cette page, exprime une notion qui va même plus loin que la notion de tolérance : permettre deux religions veut dire légitimer une fois pour toutes la religion réformée ; approuver par édit royal la légalité du culte réformé. Si nous vou-

37. S. CASTELLION, *Conseil à la France désolée*, Genève, Droz, 1971, p. 53.

lions pousser à la limite le conseil de Castellion, nous serions en présence d'une forme claire de liberté religieuse.

Contrepoint de Calvin (III) : réfutation de la tolérance religieuse à la manière de Castellion

C'est sous cette forme « extrême » que les réformés ont peut-être perçu le message de Castellion, duquel ils ont appris à se méfier de plus en plus (en croyant lire davantage entre les lignes de ses écrits), comme nous l'avons constaté dans les propos de Bèze.

Pourquoi cette méfiance, puisque Castellion venait de porter secours aux aspirations des réformés, qui avaient tant travaillé pour obtenir l'Édit de janvier ? La question doit être posée, si nous voulons saisir la contradiction, toute apparente par ailleurs, de la politique des réformés, contradiction qui se révèle dans leur réaction à l'initiative de Castellion. Le programme politico-religieux des réformés a visé, dès les années 1550, à convertir tout le royaume à la vraie religion, à commencer par le roi de Navarre, Antoine de Bourbon, puis les nobles et tous les sujets. Ce n'est pas la tolérance que veulent, en première instance, les Huguenots ; la tolérance n'est pas souhaitable parce que l'on tolère ce que l'on n'approuve pas. Par ailleurs, les exigences d'unité confessionnelle sont tout aussi vives et impérieuses chez les réformés que chez les catholiques ; c'est un principe évangélique (Paul aux Éphésiens 4 : 4-6), auquel le théologien, quelle que soit sa confession, ne peut renoncer. Il ne le peut, à moins qu'il ne s'agisse d'une nécessité en vue d'un bien plus grand, selon l'autorité du droit canon : *necessitatis intuitu, pietatis intuitu, utilitatis intuitu*³⁸. La tolérance d'un autre culte est admissible au même titre, pour raison de nécessité, pourvu qu'elle soit provisoire. Tel est le cas de la tolérance que concède l'Édit de janvier en 1562 : son caractère provisoire arrange tout le monde, les catholiques et les protestants, pour des raisons différentes, et même opposées, cela va de soi.

38. Cf. *Gratiani Decretum, Pars secunda, Causa 1, quæstio 7, c.*, 13-17, 19-23, etc. ; cf. *Corpus Juris Canonici*, éd. Æmilii Friedberg, Leipzig, 1879, tome 1, p. 426-438.

Or, la tolérance dont Castellion se fait l'apôtre est d'une autre nature : elle est définitive et implique aussi l'ouverture tolérante aux autres religions, voire aux autres sectes. C'est cela que Calvin craint et déteste en même temps dans le programme castellionien : ouvrir tout grand les portes à toutes les hérésies, en finir avec les persécutions, quelle que soit la religion du persécuteur.

VERS UNE HARMONISATION ENTRE RÉFORME ET TOLÉRANCE

Le combat d'idées entre Calvin et Castellion ne se résoudra pas du vivant des protagonistes. L'antithèse originelle entre réforme & tolérance va, non sans heurts, trouver une solution dans l'acceptation réciproque de la liberté de conscience. Encore faut-il préciser de quelle liberté de conscience il était question. Calvin et les réformés pour longtemps encore — pensons à un Pierre Jurieu — entendent par là la liberté de croire et de pratiquer le culte, à laquelle seuls les réformés peuvent aspirer légitimement, parce qu'ils possèdent la vérité évangélique. Pour Castellion, il s'agit de la liberté de la conscience de tous les croyants ; ce sera cette idée pour laquelle Pierre Bayle se battra contre Jurieu et contre d'autres. C'est bien cette dernière liberté qui finira par s'imposer dans une large partie du monde occidental, en dépassant le moment de la tolérance, pour conférer légitimité et légalité à la liberté religieuse proprement dite.