

# Le Droit de résistance

XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle

Textes réunis par  
Jean-Claude ZANCARINI

theoria

ENS Editions  
Fontenay Saint-Cloud



**« Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »  
Aux sources théologiques du droit de résistance  
au siècle de la Réforme**

*Mario Turchetti*

« On nous demande souvent s'il est licite de se révolter (*insurgere*) contre ces ennemis non seulement de la religion mais aussi du règne, surtout lorsque suivant les lois il n'y a aucune autorité, même pas auprès du roi en personne, à laquelle ils puissent s'en remettre. Le problème n'est pas la pénurie d'hommes comme Scaevola, qui sont prêts même à mourir pour racheter la vraie liberté, si une juste vocation se manifestait (*si justa vocatio appareat*). Jusqu'à présent nous avons répondu qu'il faut attendre, par les prières et la patience, que l'orage passe, et il ne manquera pas celui qui montrera par l'exemple admirable tout récent [la mort du tyran] non seulement ce que peut la cause de son Église, mais aussi ce qu'elle veut<sup>1</sup>. »

Au xvi<sup>e</sup> siècle, le droit de résistance a trouvé dans le Saint Empire et surtout en France et dans les Pays-Bas un terrain propice à son évolution sur le plan théorique. Sur le plan pratique, les conflits entre les princes protestants de la ligue de Schmalkalden contre Charles Quint, d'un côté, les guerres de religions entre réformés et catholiques français et la lutte des Provinces du Nord contre Philippe II, d'un autre côté, donnent la mesure de



l'importance du *jus resistendi* que les sujets font valoir envers leurs souverains. Or, l'élaboration des doctrines touchant la résistance passive et active, notamment la légitimation de la « prise d'armes », sont à cette époque l'œuvre de théologiens davantage que de juristes, alors que la pensée politique est, sous cet aspect et pour les premiers trois quart du siècle, redevable en large mesure aux réformateurs luthériens, anglicans et calvinistes.

### Le précepte de Pierre

Parmi les arguments bibliques, que ces théologiens évoquent pour soutenir le droit de désobéir aux mesures législatives du prince agissant à l'encontre de la Parole de Dieu, il en est un qui occupe, peut-on dire, une place privilégiée, tant par la fréquence que par l'importance décisive de son emploi : ce sont les paroles que l'apôtre Pierre a prononcées devant le Sanhédrin et que rapportent les *Actes des Apôtres* au chapitre 5, verset 29 : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

Pierre affirme le principe d'une dérogation à la loi positive au nom de la loi divine. Il a déjà allégué une objection semblable à l'interdiction de prêcher que les anciens et les scribes de Jérusalem impartissent aux apôtres. À cette occasion, le grand prêtre Anne, Caïphe et leurs collègues font appréhender et interroger Pierre et Jean qui, refusant de se soumettre à l'ordre de cesser la prédication, répliquent par une question rhétorique : « Qu'est-ce qui est juste aux yeux de Dieu : vous écouter ? ou l'écouter lui ? À vous d'en décider ! » (*Actes* 4 : 19).

L'intérêt historique de cette objection réside dans son caractère d'exception. En effet, toute la doctrine sociale et politique de Pierre, et d'ailleurs de Paul, vise l'obéissance aux autorités constituées. L'instruction que ce dernier donne dans son *Épître aux Romains* (13 : 1-6) restera à jamais gravée dans l'enseignement chrétien comme le commandement apostolique par excellence de l'obéissance aux autorités supérieures.

« Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celle qui existent sont établies par lui. Ainsi celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes » (*Rom.* 13 : 1-2).

Et Pierre d'étendre cette exhortation aux autres hiérarchies sociales : « Serviteurs, soyez soumis avec une profonde crainte à vos maîtres, non seulement au bons et aux doux mais aussi aux difficiles (*etiam dyscolis*).

Car c'est une grâce de supporter, par respect pour Dieu, des peines que l'on souffre injustement » (*ibid.*, 18).

Pierre semble donc prôner une obéissance absolue, tant à l'égard des autorités officielles que des maîtres domestiques ; absolue, dans la mesure où elle est même exigée à l'égard des souverains et des supérieurs « difficiles », de mauvais caractère.

Cet enseignement est à considérer à la lumière des préoccupations de Pierre qui, autant que Paul, craint les excès anarchiques de certaines communautés chrétiennes. Si l'on faisait abstraction des contingences historiques, la doctrine de l'obéissance pourrait être poussée très loin, jusqu'à remettre en question les devoirs du chrétien à l'égard de l'autorité temporelle. C'est à ce propos que les apôtres établissent une limite au-delà de laquelle l'obéissance civile ne peut pas s'exercer.

L'obéissance du chrétien a donc des priorités. Il doit conformer ses actes à sa profession de foi, il doit obtempérer à la volonté de Dieu. Si l'autorité politique lui donne des ordres qui sont contraires aux commandements de Dieu, le chrétien peut résister, c'est-à-dire qu'il a le droit de refuser son obéissance. Cette déduction n'est toutefois pas examinée clairement par l'Évangile. De fait, dans le contexte du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C., un pareil corollaire eût été tant soit peu anachronique. Cette déduction n'en sera pas moins tirée à l'avenir, notamment au 16<sup>ème</sup> siècle par les théologiens protestants et réformés qui aborderont le thème politique de la tyrannie, dès lors qu'il seront confrontés à un pouvoir qui entrave les pratiques du fidèle, ou qui ordonne des pratiques jugées superstitieuses.

Nous mesurons là la distance entre l'enseignement évangélique du premier siècle, dont sont imprégnés les chrétiens qui vont affronter le martyre, et le développement de la doctrine de l'obéissance après qu'elle aura traversé des siècles de débats et de systématisations doctrinales. Le précepte de Pierre constituera la base scripturaire légitimant la résistance active, et même armée, contre un souverain mécréant.

### Thomas d'Aquin et le droit de désobéissance

Le principe n'était pas nouveau ni propre à la pensée chrétienne. Les personnes cultivées songeaient à Socrate, qui lors de son procès s'exclama : « Athéniens je vous salue bien et je vous aime ! Mais j'obéirai au Dieu plutôt qu'à vous » (Platon, *Apologie de Socrate*, 29d). Mais dans la culture chrétienne et dans le contexte biblique, ce même principe avait



fini par acquérir l'importance d'une autorité scripturaire en raison de son utilisation dans la tradition patristique et dans la pensée juridico-théologique médiévale. Thomas d'Aquin fait appel au précepte pétrinien pour légitimer la désobéissance à toute loi qui va à l'encontre du droit naturel (*Summa Ia-IIae*, q. 96, a. 4). Tel est le cas de la tyrannie. Thomas observe que, puisque le but fondamental de la loi est le bien commun, on peut appeler tyranniques les lois qui n'ont pas en vue le bien-être des sujets, mais l'intérêt personnel du tyran (*Summa Ia-IIae* q. 92, article 1, 3-4). Comme certaines lois peuvent être mauvaises, il faut savoir si les hommes doivent les observer :

« Ainsi en est-il des lois des tyrans qui incitent à l'idolâtrie ou à toute autre chose qui serait contraire à la loi divine. Il n'est licite en aucun cas d'observer de telles lois, car, comme il est dit dans les *Actes* [5 : 29], "il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" » (*ibid.*, q. 96, article 4).

Thomas définit les cas où l'homme est tenu d'obéir à la loi, dans le respect du célèbre précepte de l'Apôtre (*Rom.* 13 : 1-2), et les circonstances dans lesquelles la résistance est admissible, lorsqu'il s'agit de lois humaines contraires au bien commun.

En renvoyant cet examen historique à une étude plus systématique<sup>2</sup>, nous voulons, pour l'heure, nous rapporter directement aux élaborations des théoriciens du XVI<sup>e</sup> siècle. Mon propos se borne donc à effectuer un sondage dans les écrits des catholiques et des protestants qui ont eu le plus d'impact sur la réalité politique de leur époque, afin de déceler le rôle qu'a joué dans leurs argumentations le précepte de Pierre. Il est également dans mon intention de tracer une sorte de filière doctrinale entre les théoriciens pour évaluer s'il y a accord, continuité et, éventuellement, évolution dans l'emploi qu'ils font de ce lieu commun.

### Tradition catholique

Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, la doctrine de l'Église en matière d'obéissance aux supérieurs est réglée par une longue tradition consacrée par l'usage et par les nombreuses prescriptions relevant de la morale, de la religion et du droit canonique. Quant à l'obéissance civile, il est convenu par le droit naturel et le droit positif que le maintien de l'ordre social exige la soumission à l'autorité constituée. Les préceptes évangéliques de Paul et de Pierre dans leurs épîtres respectives constituent le fondement

de l'enseignement de l'Église dans le domaine de la soumission aux lois civiles. L'obéissance absolue n'est due qu'à Dieu. Dans les cas où il y aurait conflit entre les commandement des supérieurs et les commandements de Dieu, l'obéissance de l'homme dépend des bornes assignées à l'autorité temporel et de l'appel de la conscience. Dans les cas douteux, la règle à suivre est contenue dans le précepte de Pierre énoncé en *Actes* 5 : 29.

Afin de donner des points de repère touchant ce que nous appelons « tradition catholique », nous nous référerons à trois théologiens, Cajetan, Politi et Soto, qui ont occupé de hautes responsabilités dans l'Église romaine.

### Cajetan (1468-1533), Politi (1484-1533), Soto (1495-1560)

Un des plus grands théologiens de son époque, Thomas de Vio, dit Cajétan (Cajetanus), a d'abord fait une brillante carrière dans l'ordre dominicain, et dès 1517 comme cardinal et légat pontifical. À propos de l'obéissance au prince devenu tyrannique, Cajétan suit l'opinion du maître, Thomas d'Aquin. Dans sa glose au passage de la *Somme théologique* (*Ia-IIae* q. 44, a. 1), Cajétan intègre à la pensée de Thomas l'enseignement de Bartole<sup>3</sup> relatif à la distinction entre tyran d'usurpation (*ex defectu tituli*) et tyran de gouvernement (*ex parte exercitii*). Au sujet de l'obéissance due aux supérieurs, Cajétan en discute le principe et objecte qu'il est des cas où les sujets ne sont pas tenus d'obéir : lorsqu'il s'agit de perdre la vie, quand l'ordre va contre la charité<sup>4</sup>.

La question de l'obéissance revient sous la plume d'un autre théologien catholique de grande renommée, Lancelot Politi, dominicain qui prit le nom d'Ambroise Catharin. Dans son commentaire du chapitre 13 de l'*Épître de saint Paul aux Romains*, Catharin considère le cas fréquent des dominations tyranniques. Il remarque que le Concile de Constance (1415), lors de sa condamnation du tyrannicide à la XV<sup>e</sup> session (dans la formulation de Gerson, *Quilibet tyrannus*), n'avait pas précisé de quel type de tyran il entendait parler ; Cajétan l'a justement noté. Catharin avance la thèse que sans doute le Concile se référait « plus au tyran d'usurpation, car c'est lui proprement le tyran, qu'au tyran qui a justement obtenu le pouvoir, qu'il gère injustement ». Qu'il en soit ainsi, c'est le silence même des Pères du Concile qui nous le confirme implicitement. « L'assertion condamnée est à son avis criminelle, car elle pousse à la sédition. » En effet, il n'appartient pas au particulier, à l'homme privé, de juger « si [les princes] règnent justement ou injustement ».



L'Écriture nous apprend que Dieu fait régner l'hypocrite pour les péchés du peuple (*Job* 34) et qu'il faut obéir même aux princes méchants (*dyscolis*, 1 *Pierre* 2). Jésus lui-même nous a appris l'obéissance humble aux autorités civiles. Quoi qu'il en soit, l'obéissance a des limites :

« Je n'ai pas de doutes en disant qu'il faut obéir aux autorités tant que leurs commandements ne sont pas contre Dieu, c'est-à-dire contre la foi et la loi de la foi. Dès lors, saint Pierre nous vient en secours, lorsqu'il nous rappelle qu'il faut obéir plus à Dieu qu'aux hommes. »

Mais le tyrannicide n'est pas licite pour autant : « À vrai dire, je ne crois pas qu'il soit licite à un particulier, quel qu'il soit, de tuer le tyran, si celui-ci est pacifiquement en possession de sa domination (*dominatus*) et s'il est armé », de sorte qu'il puisse imposer le respect par la crainte<sup>5</sup>. Catharin demeure prudent et suit l'opinion acceptée par l'Église.

Sur le problème de l'obéissance, un autre dominicain, le Ségovien Dominique de Soto, intervient pour en étudier les relations avec « le for de la conscience » : « La loi humaine n'oblige pas toujours dans le for de la conscience. » Dans le cas de lois iniques, par exemple, dont nous parle Ésaïe (*Ésaïe* 10 : 1), « il est permis à quiconque de repousser l'oppression et la tyrannie ». Tandis que le précepte de Pierre sur l'obéissance aux princes « difficiles » nous fait connaître que « la conscience est liée aux lois civiles ». Or, « il y a la même différence entre le roi et le tyran et entre les lois promulguées pour l'utilité commune, qui sont justes, et les lois visant l'avantage du particulier, qui sont tyranniques ». L'examen de la question amène à conclure que « la loi humaine injuste ne nous oblige pas au for de la conscience ». L'explication est très simple. « En effet, la loi injuste, parce qu'elle n'est pas droite, ne peut pas être une règle, ni, à plus forte raison, une loi à proprement parler ; et, en vérité, n'étant pas une loi, elle n'oblige personne. » Il ne faut pas pour autant conclure facilement à la désobéissance. Et Soto de préciser :

« En effet, dans les choses qui en soi ne concernent pas (*ferunt*) une tyrannie manifeste (*manifestariam*), il n'est pas possible de résister aux puissants sans provoquer un scandale (*citra scandalum*), et, donc, ceux-ci il faut les tolérer (*ferendi*) jusqu'au moment où ils seront amenés à une conduite plus paisible avec des propos plus sains... Or, à vrai dire, si les tyrans ne nous induisent pas à l'idolâtrie par leurs lois, ne nous privent pas de nos sacrements, et ne nous obligent pas à des coutumes différentes ou à des rites

contraires à la foi, nous n'avons à craindre aucun scandale ; mais ce serait un scandale très grave, si nous ne résistions pas sur le champ en plaçant notre vie en seconde ligne<sup>6</sup>. »

La conclusion tirée par Soto est donc bien modérée, mais il n'hésite pourtant pas à déclarer que la résistance est légitime et obligatoire quand l'honneur de Dieu – c'est-à-dire notre conscience religieuse – est en jeu. C'est cela, conclut-il, le vrai sens à donner au précepte des *Actes* (5 : 29).

Les trois dominicains demeurent donc prudents sur le thème délicat de la résistance, mais ils la soutiennent fermement lorsqu'il s'agit de défendre la foi.

## Milieu allemand et suisse

### Luther (1483-1546)

L'argument pétrinien est bien présent dans la tradition politique des réformateurs d'expression allemande, Luther, Mélanchthon et Zwingli, pour ne citer que les plus célèbres. Lorsque l'initiateur de la Réforme écrit, en 1523, *De l'autorité temporelle et Des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, il entend protester contre sa condamnation par le pape à la diète de Worms de 1521 et contre les décrets de plusieurs princes allemands interdisant d'acheter et de lire ses œuvres, notamment sa traduction du *Nouveau Testament* qui venait de paraître. Dans son argumentation, Luther distingue le domaine temporel, sujet à l'autorité séculière, du domaine spirituel qui ne relève que de l'autorité de Dieu. Dans son exégèse du chapitre 13 de l'*Épître aux Romains*, il précise les domaines qui sont de la compétence de l'autorité séculière. Aussi distingue-t-il ce qui est extérieur, comme l'impôt, le péage, l'honneur, la crainte, de ce qui est intérieur, comme la foi et l'âme, sur lesquelles ne peut pas s'étendre le gouvernement des hommes qui ont reçu leur pouvoir de Dieu.

« En résumé l'idée est celle-ci, comme dit saint Pierre : " Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. " Par ces mots, il a, lui aussi, clairement fixé un terme au pouvoir temporel. Car s'il fallait observer tout ce que veut le pouvoir temporel, il aurait été dit en vain qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes<sup>7</sup>. »

La conséquence, pour la vie sociale et juridique de l'Allemagne en 1523, est que les sujets ne doivent pas accepter les ordres inspirés par le pape, qui imposent de se débarrasser des livres pieux. À l'encontre de



ceux qui « agissent là en tyrans », à l'encontre des « tyrans », qui « ont fait paraître un édit selon lequel il faut de toutes parts livrer le *Nouveau Testament* [dans la traduction en allemand] aux offices publics », Luther dit que les sujets « ne doivent pas livrer une seule feuille, ni une seule lettre, sous peine de perdre le salut. Celui qui le fait, livre le Christ entre les mains d'Hérode [...] ». En revanche :

« Il ne faut pas résister au mal, mais le supporter ; mais on ne doit pas l'approuver ni le seconder ou le suivre ou obéir, fût-ce même en ne faisant qu'un seul pas ou en remuant un seul doigt. Car ces tyrans se conduisent comme doivent le faire des princes de ce monde<sup>8</sup>. »

Si ces princes promulguent des édits tyranniques, les sujets ne doivent pas y obéir. Convaincu, dans cette circonstance, de la légitimité de la désobéissance civile, Luther garde une certaine réticence à l'égard d'une affirmation nette et radicale du droit à la résistance active. Il est, cependant, d'accord en principe sur le droit que les électeurs du Saint Empire ont de s'opposer à l'autorité de l'empereur, lorsque celui-ci commande des choses qui sont contraires à la parole de Dieu et relatives à la doctrine et aux cérémonies. Mais c'est à partir des années 1530 que son attitude semble s'ouvrir aux arguments relevant du droit naturel, qui autorisent le droit à la légitime défense et à la survie individuelle ; si quelque doute demeure quant à sa « conversion<sup>9</sup> » au droit de résistance, il est sûr que ses collaborateurs, parmi lesquels se distinguent Mélanchthon, Justus Jonas et Georg Spalatin, prônent dès lors la légitimation de la résistance armée contre l'empereur. Sur un autre plan, moins officiel que personnel, vers la fin des années 1530, notamment dans ses *Discours de table*, Luther revient souvent sur un parallélisme entre le danger représenté par le meurtrier à l'égard de la vie de l'individu, et le danger constitué par la tyrannie de l'empereur au sujet de l'imposition de l'idolâtrie papiste. Il n'en reste pas moins que le réformateur s'est bien gardé d'élaborer sa vie durant une théorie de la résistance active autorisant la prise d'armes contre l'autorité constituée. En revanche, ce qui demeure au fond de sa pensée c'est la théorie des limites de l'autorité séculière et la doctrine de la désobéissance telle que nous l'avons relevée d'après son écrit *De l'autorité temporelle*, et qui repose sur le précepte de Pierre.

#### **Mélanchthon (1497-1560)**

Si une évolution est à déceler dans la pensée politique luthérienne, c'est bien à son disciple Mélanchthon que revient le mérite d'avoir éla-

boré la question. Mélanchthon est bien plus réceptif que son maître à la philosophie politique gréco-romaine. Dans son Introduction au *De officiis* de Cicéron en 1530, Mélanchthon explique qu'à l'instar de l'animal – qui se défend des attaques des autres animaux par l'instinct naturel qu'il a reçu de Dieu – l'homme, par sa nature même, repousse la force par la force. C'est dire que l'homme a le droit de repousser la force injuste de qui le menace par la force autorisée du magistrat (*vim injustam repellere licet vi ordinata*) ; ou par sa propre force en l'absence du magistrat<sup>10</sup>. Comme les autres réformateurs, qui s'engagent à démontrer aux princes et aux magistrats que les protestants sont des sujets fidèles au même titre, sinon davantage, que les sujets catholiques, et qu'ils obéissent à l'autorité constituée, Mélanchthon insiste sur le thème de l'obéissance dans les œuvres qui portent sur les questions politiques. Dans son petit livre *De officio principum* (1539), Mélanchthon souligne le rôle du magistrat supérieur qui doit à son tour obéir au second commandement du Décalogue, qui impose de prohiber les blasphèmes et de punir les blasphémateurs. Aussi les princes doivent-ils veiller à ce qu'aucune tyrannie ne s'établisse dans leur territoire. Mélanchthon est moins préoccupé du droit du magistrat que de son devoir :

« Touchant ce qu'ilz amplifient la louange d'obeissance, que c'est une grande pitié d'obeir à l'Eglise, un grand honneur d'obeir aux Empires, ceste belle oraison couvre une grande vilainie et un mespris Epicurien de la Religion. Car ilz ne preschent point obeissance par un droit conseil, mais ou ilz cherchent excuse de leur meschanceté ou de leur crainte et ignorance. Il convient que les bons ayent souvenance de la voix Apostolique : "Il faut plustost obeir à Dieu qu'aux hommes." »

Mélanchthon n'hésite pas à invoquer le précepte pétrinien pour déjouer l'effort des autorités catholiques, qui sous le voile de l'obéissance politique et religieuse, imposent leurs pratiques confessionnelles. L'auteur met en garde les fidèles contre cet subterfuge : « Il faut faire son devoir, comme les autres citoyens, envers les Magistrats legitimes, mais il faut toujours tenir la règle, que s'ilz commandent qu'on face quelque chose contre les commandemens de Dieu, nous obeissions plustost à Dieu qu'aux hommes<sup>11</sup>. »

Ce même enseignement, qui conjugue le devoir des sujets avec le devoir des magistrats, Mélanchthon le développe dans son ouvrage le plus systématique et le plus complet, ses *Loci communes*. Dans sa doctrine de l'obéissance, qui occupe presque tout le chapitre sur « Les Magistrats civils et la dignité des choses politiques », Mélanchthon harmonise la philosophie



politique des auteurs classiques avec les principes bibliques et évangéliques qui, tous, font de l'obéissance la base de l'ordre social. L'honneur dû aux princes et aux magistrats, qui sont conservateurs des lois, trouve là aussi la même limite dans le respect absolu de la volonté de Dieu. La règle apostolique est donc l'ordre suprême auquel le chrétien doit se tenir, « quand donc les hommes commandent que nous facions contre les commandemens de Dieu, soyt qu'ilz soyent roys, ou princes, ou evesques ».

Dans ces cas, « il ne leur faut point obeir<sup>12</sup> », comme l'ordonne l'apôtre Pierre. L'ordre est net et absolu, et concerne aussi, évidemment, la liberté chrétienne, à laquelle l'auteur consacre un des chapitres les plus enrichissants. Le précepte de Pierre vise les sacrements et les cérémonies. À ce titre, il devient un véritable principe de désobéissance qui s'applique dès lors qu'il s'agit de défendre les fidèles contre les traditions papistes, et qui constitue un vrai bouclier contre les empiétements : « Pour en donner bon exemple, il leur faut resister<sup>13</sup> » – s'écrit Mélanchthon – comme si l'auto-défense corporelle, qui est un droit en matière de droit naturel, était à plus forte raison un droit dans le domaine de la foi, en devenant une sorte d'autodéfense spirituelle.

### Zwingli (1484-1531)

Les mêmes idées circulaient au cœur de l'Europe, dans les cantons helvétiques, quand Zwingli réfléchissait à la compénétration du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Le théologien zurichois donne l'exemple singulier d'un théoricien et d'un homme d'action, qui n'hésite pas à prendre les armes pour défendre ses idées théocratiques (pour lesquelles il trouvera la mort lors de la bataille de Cappel en 1531). La résistance passive, proclamée dans le précepte apostolique des *Actes* 5, 29, est pour lui un devoir absolu que le chrétien se doit de respecter lorsque l'autorité civile empêche la libre prédication ou interdit l'audition de la parole divine. Proche de Luther par sa prudence face à la proclamation de la résistance active, Zwingli va de l'avant quand il s'agit de détrôner le tyran. Dans son *Commentaire sur la vérité et la fausseté de la religion* de 1525, l'auteur conseille la patience à l'égard d'un gouvernement répressif, mais il admet le refus d'obéissance au tyran qui persécute les fidèles. Et cela sur la base du précepte de Pierre (*Actes* 5, 29)<sup>14</sup>. La résistance passive, donc, est la norme à suivre pour le respect de l'ordre civil et institutionnel. Dès 1528, Zwingli radicalise sa position en commençant par approuver la résistance armée. Au cas où l'autorité empêcherait la prédication de la vérité évangélique, il est licite d'employer la violence si la persuasion et

la légalité se sont révélées insuffisantes. Dès lors, ce n'est pas seulement le magistrat de la ville ou la collectivité, mais l'individu ayant reçu un signe de Dieu, l'homme guidé par l'inspiration divine, qui peut déposer ou neutraliser le tyran<sup>15</sup>. La condition préalable du signe divin constitue la base et la condition de la légitimation de la résistance armée de la part de l'homme privé. Dans la conception de Zwingli c'est le facteur religieux qui domine et qui l'emporte sur l'élément politique. Cette idée fondamentale jouera un rôle important dans la conception théocratique que Calvin développera à Genève.

### Milieu anglais

En Angleterre, en vertu d'une législation civile impliquant une stricte réglementation dans le domaine confessionnel, l'autorité de Henri VIII impose, surtout après le schisme, une obéissance par un système qui est proche de la répression. Les collaborateurs de la couronne s'évertuent à renforcer le sentiment de l'obéissance absolue des sujets à l'autorité du roi, en essayant d'en justifier la conduite. Dans cet état d'esprit, des traités sont divulgués comme le dialogue anonyme, « Le miroir de la Vérité » (*A glass of the truth*) de 1533, et deux publications de 1534, l'une d'Edward Fox, « De la véritable différence entre l'autorité royale et sacerdotale<sup>16</sup> » ; l'autre de Richard Sampson, une « Oraison<sup>17</sup> » sur le même sujet. Le théoricien majeur est sans doute l'évêque Stephen Gardiner, qui rédige en 1535 son traité *De vera obedientia*<sup>18</sup>, destiné à une grande diffusion aussi sur le continent.

L'avènement de Marie Tudor et la restauration du catholicisme offrent la preuve que la théorie politique ne se développe pas uniquement à partir des idées, mais qu'elle est étroitement liée aux événements concrets. Aux traités sur l'obéissance suivent des traités sur la désobéissance, à laquelle peu d'auteurs avaient eu le courage de faire allusion pendant la répression henricienne. William Tyndale, martyr sur un bûcher d'Anvers en 1536, mérite à ce propos une place importante avec son traité sur « L'obéissance de l'homme chrétien », publié en 1528<sup>19</sup>. À présent, les auteurs qui se distinguent par leurs théories sur la désobéissance sont pour la plupart des exilés, qui se retrouvent sur le continent pour échapper à la répression de la reine Marie.



**1556 : Ponet (1514-1556)**

Auteur en 1556 de *A Shorte Treatise of Politike Power*, John Ponet ou Poynt, évêque de Rochester et de Winchester, expose une véritable doctrine politique, étonnante par son caractère systématique, d'autant qu'il s'agit d'un théologien et non d'un juriste. Son plaidoyer est d'abord dirigé contre les éléments constitutifs du pouvoir absolu avant d'être une défense de la vraie religion contre les iniquités du tyran mécréant. Ponet glorifie en Dieu la source de tout pouvoir et de la justice, qui consiste dans le respect que tout homme doit porter à l'égard de Dieu et des autres hommes (22)<sup>20</sup>. Dieu donne au peuple l'autorité et le pouvoir dont il est la source. C'est au peuple qu'il revient de confier aux rois et aux magistrats le pouvoir dont il est détenteur, pour qu'ils en fassent un bon usage. Au cas où les gouverneurs abuseraient de leur autorité, le peuple a le droit de résister et de révoquer le contrat (*trust*), auquel il s'était auparavant engagé (107). Ponet pose des limites à l'autorité civile également en matière de conscience. En effet, l'autorité ne s'étend pas « à cette partie de l'homme, qui est la meilleure, c'est-à-dire l'âme et la conscience, mais seulement aux autres parties qui sont les plus mauvaises, c'est-à-dire le corps et les autres choses touchant la vie temporelle de l'homme » (81).

L'État peut vivre grâce à l'obéissance de tous ses membres à l'autorité légitime, comme le corps humain peut se maintenir en bonne santé grâce à l'obéissance de toutes ses parties au bon ordre naturel. Cependant, l'obéissance doit être bien réglée ; trop rigide, elle incite les gouverneurs à empiéter sur les droits de leurs sujets ; trop laxiste, elle induit le peuple à oublier ses devoirs (47). Tous les sujets sont astreints à l'obéissance. Mais si le détenteur du pouvoir commande de « déshonorer Dieu, de commettre idolâtrie, de tuer un innocent, de combattre contre son pays », ou encore « de faire quoi que ce soit contre la parole de Dieu ou contre les lois de nature », alors le sujet n'est pas tenu d'obéir ; de même si on lui intime l'ordre d'agir « contre la justice civile » (55). Une telle attitude relève de la tyrannie, thème que Ponet traite dans un chapitre à part de son livre, le sixième, intitulé : « S'il est légal de déposer un gouverneur méchant et de tuer un tyran. »

**1558 : Knox (v. 1513-1572)**

Élève de John Mair à l'université de Glasgow, le jeune Knox est habitué aux théories de la résistance, qu'il ne mettra en pratique que dans sa maturité. Passé à la Réforme alors qu'il est sur la trentaine, il devient chapelain d'Édouard VI, mais doit s'exiler à l'avènement de Marie Tudor. À partir de 1554, Knox réfléchit à la question de l'obéissance. Il demande

conseil à Bullinger : 1) Le fils d'un roi doit-il être obéi de droit divin, lorsqu'il est encore trop jeune ? 2) Une femme peut-elle de droit divin présider et gouverner un royaume et transférer ses droits de souveraineté à son mari ? (Marie Tudor allait épouser Philippe II) ; 3) Faut-il rendre obéissance à un magistrat qui impose l'idolâtrie et condamne la vraie religion ? Les autorités qui détiennent encore militairement des forteresses et des citadelles ont-elles le droit de repousser cette puissance impie loin d'eux et de leurs amis ? 4) À quel parti les hommes de Dieu doivent-ils se rattacher dans le cas où une noblesse religieuse résiste à un souverain idolâtre ? Les réponses de Bullinger sont empreintes de prudence<sup>21</sup>. Mais, pour Knox, la situation de l'Angleterre est devenue comparable à celle d'Israël sous les gouverneurs tyranniques. Le marquis de Winchester s'est soumis à l'autorité d'une reine idolâtre. Marie est la réincarnation d'Athalie, d'Hérodiade et surtout de Jézabel. Knox encourage au tyrannicide :

« Que Dieu au nom de ses miséricordes, suscite quelque Phinéas [petit-fils d'Aaron, il perça de sa lance un Israélite et une Madianite qui profanaient le camp de Sittim, donc l'idolâtrie], Élie ou Jéhu [destructeur de la maison d'Achab], en sorte que le sang des idolâtres calme la colère de Dieu, et que celle-ci ne consume pas la multitude toute entière ! »

C'est ainsi qu'il s'exprime dans sa « Fidèle admonition à ceux qui professent la vérité divine en Angleterre<sup>22</sup> ». Il est plus modéré dans les lettres qu'il envoie vers la fin 1557 « Aux Nobles et à quelques autres qui professent la vérité en Écosse ». Il exhorte ses compatriotes à « rechercher la faveur de l'autorité en toute simplicité et loyale obéissance », sans pour autant diminuer l'enthousiasme pour la cause de l'évangile. Toutefois, « si après l'avoir demandé humblement, vous ne pouvez pas obtenir satisfaction, alors protestez ouvertement et solennellement de votre soumission aux autorités ». En dernier lieu, la résistance devient légitime :

« En cas d'insuccès vous pourrez légitimement, et même vous devrez défendre vos frères contre la persécution et la tyrannie, vinsent-elles de rois ou d'empereurs, pourvu que vous ne refusiez pas à ces derniers l'obéissance légitime, et que vous ne souteniez pas ceux qui ne recherchent dans l'autorité que leur propre gloire ou la ruine et la destruction des autres<sup>23</sup>. »

Knox s'exprime à deux reprises contre le gouvernement des femmes. En 1557, dans son *Apology for the Protestants*<sup>24</sup>, il compare Marie Tudor à Jézabel et prie Dieu d'inspirer un Jéhu pour le bien public général :



« En quelques mots, pour parler franchement, le gouvernement des princes, à ce jour, a atteint le comble de l'iniquité, en sorte qu'aucun homme pieux ne peut exercer d'office ou d'autorité, sans que, ce faisant, il ne soit obligé d'opprimer les innocents contre toute équité et justice, et en outre de combattre Dieu et ses ordonnances en cultivant l'idolâtrie ou en persécutant les enfants choisis de Dieu. Que peut-il en résulter d'autre : soit les princes doivent être réformés et par là même être obligés de réformer leurs lois iniques, soit tous ces hommes pieux vont devoir quitter leur charge et ce qu'elle comporte<sup>25</sup>. »

L'argument théologique demeure, qui autorise la désobéissance au prince, voire à la princesse, inique qui veut imposer l'idolâtrie. L'esprit du précepte de Pierre est profondément ancré chez Knox, qui en tire toutes les conséquences dans l'élaboration de sa pensée politique.

#### *Goodman (1520 ?-1603)*

Proche de Knox, Christopher Goodman est une autre figure de pointe du protestantisme anglais. Il séjourne à Francfort et à Genève, où il publie en 1558 l'œuvre qui nous intéresse : « Comment les puissances supérieures doivent être obéies par leurs sujets, et en quoi il peut être légitime de leur désobéir et de leur résister par la Parole de Dieu. où est aussi mise au jour la cause de toute la misère qui règne présentement en Angleterre, ainsi que le seul moyen d'y porter remède ».

Développé d'après un sermon qu'il a prêché sur le thème « Jugez vous-mêmes s'il est juste devant Dieu, de vous obéir plutôt qu'à Dieu », le livre est écrit pour circuler parmi les réformés anglais, afin d'encourager la foi et d'éveiller le désir de la résistance. Goodman distingue la bonne obéissance (à la volonté de Dieu) de la mauvaise obéissance (à la volonté corrompue des hommes). Cette dernière est la volonté des papistes, qui oppriment les adeptes de l'Évangile par les persécutions. Les apôtres, auxquels sont comparés les fidèles d'Angleterre, ont trouvé une réponse lorsqu'ils se sont posé la question : « Faut-il obéir aux hommes plutôt qu'à Dieu ? » Mais en Angleterre, il y a une fausse doctrine qui circule et qui est soutenue par des hommes même instruits et croyants. C'est qu'en aucun cas il n'est légitime de désobéir aux puissances supérieures, mais qu'on doit se soumettre au joug et à tout châtiment, à la tyrannie même. Pour Goodman, la doctrine qui veut qu'il soit légitime de désobéir aux puissances supérieures et qu'il faille se soumettre au joug et à la tyrannie elle-même, est fausse. Les hommes qui la soutiennent oublient que toute

obéissance aux pouvoirs humains devient désobéissance à Dieu, lorsque l'autorité humaine s'oppose à la parole de Dieu<sup>26</sup>.

Il y a des cas, cependant, où l'obéissance, bien qu'elle soit dure à supporter, est juste et nécessaire. En effet,

« [même] si les magistrats sont rudes et chagrins ou méchants, impies et réprouvés de Dieu comme Saül, tant qu'ils ne s'élèvent pas contre Dieu et contre ses lois, mais qu'ils les font observer par d'autres, tant qu'ils punissent les coupables et défendent les innocents, nous leur devons l'obéissance, comme les serviteurs chrétiens la doivent à des maîtres sévères et méchants. Ne nous attribuons pas le droit de juger les cœurs, car cela n'appartient qu'à Dieu ; mais tenons-nous en à ce que manifestent ces actes extérieurs des puissants. Si, au contraire, ils transgressent les lois de Dieu et obligent les autres à en faire autant, ils perdent tout droit à l'honneur et à la soumission de la part de leurs sujets ; ils n'ont plus alors à être regardés comme des magistrats, mais comme des coupables qu'il faut châtier (118-119) ».

Et voici le point culminant du plaidoyer de Goodman qui, en parlant en ces termes du droit de résistance, veut inculquer le sens du *devoir* de résistance. La désobéissance doit être active si l'inférieur ne veut pas être complice des méfaits du supérieur :

« Aucune raison ne légitime une infraction quelconque à la volonté de Dieu. Rien ne peut excuser les conseillers et les magistrats supérieurs ou inférieurs qui, par leur obéissance aux ordres partis d'en haut, participent aux persécutions ou aux cruautés exercées envers les enfants de Dieu. S'ils ne se soustraient pas à de tels ordres, s'ils ne font pas tout ce qu'ils peuvent pour sauver les victimes des persécutions, ils deviennent les complices des puissants, et il contribuent, pour leur part, à attirer les châtiments de Dieu prêts à fondre sur l'Angleterre en punition des crimes (62-63). »

Le peuple est lui aussi appelé au devoir de résistance active, car il forme un même corps avec les magistrats et les rois. Il devient donc responsable, à son tour, « de la transformation de ses rois et de ses gouverneurs en tyrans et en cruels oppresseurs » (150), s'il ne se décide à réagir. Mais comment réagir sans moyens à la supériorité des adversaires, et comment savoir quand est le moment de l'action ? Il faut savoir attendre de Dieu le signe de sa miséricorde. Il faut se réfugier dans la prière, il faut s'exiler, si nécessaire, pour fuir les compromissions et les troubles de la conscience.



Mais les fidèles ne doivent cesser de chercher les hommes capables d'apporter le secours qui s'impose, même si, parfois, les entreprises héroïques n'ont pas les succès qu'elles auraient mérités.

Ainsi, Goodman ne recule pas devant le tyrannicide, surtout quand la tyrannie est évidente. L'Angleterre entière est coupable d'avoir violé la volonté de Dieu, lorsqu'elle a appelé, pour succéder à Édouard, une femme, Marie, qui est « exclue par son sexe même de la dignité royale » (52).

Calvin, pour sa part, tout en ayant désapprouvé les opuscules de Knox, ne semble pas avoir eu la même attitude envers le livret de Goodman traitant le même sujet. Le réformateur reprochait à ce dernier la dureté de certaines affirmations, dont la vérité aurait exigé plus de précautions pour éclater davantage ; il en reconnaissait cependant le bien-fondé<sup>27</sup>.

### 1568 : Buchanan (1506-1582)

George Buchanan est né en Écosse, mais c'est en France qu'il entre en contact avec la Réforme. En 1560, lorsqu'il rentre en Écosse, il professe le calvinisme, tout en étant le précepteur de Marie Stuart, qui le nomme recteur de l'académie de Saint-André (St. Andrews). Poète et dramaturge renommé, il est aussi connu pour ses Paraphrases des Psaumes. Ses œuvres politiques les plus importantes sont l'« Histoire d'Écosse » (*Rerum Scotticarum Historia*, 1582) et « Le droit royal chez les Écossais » (*De jure regni apud Scotos*, 1579), qu'il dédicace à son disciple, le jeune Jacques VI. Ce dernier ouvrage, écrit en 1570 pour justifier la déposition de Marie Stuart, contient un essai légitimant le soulèvement des sujets qui ont agi selon les lois d'Écosse et la loi de Nature. Le *De jure* est condamné par le Parlement d'Écosse en 1584. Le dialogue, qui oppose Buchananus et Thomas Maetellanus (Maitland), décrit la formation de la société civile à partir de l'état naturel. Les individus, qui se réunissent en société par leur consentement volontaire, élisent un chef en lui donnant la loi « comme collègue », pour mettre un frein à ses passions. Le roi est soumis à la loi, qui est un décret fait par le peuple en vertu de sa propre autorité. Il n'est que délégué par la communauté, à laquelle il est lié par un pacte de réciprocité (*mutua pactio*)<sup>28</sup>.

Buchanan fonde en bonne partie son analyse sur l'exégèse des passages de l'Écriture qui ont servi à soutenir l'obéissance des sujets dans toutes les circonstances, y compris dans les cas des gouverneurs despotiques. C'est un des moments les plus originaux de la réflexion de Buchanan. Lorsque saint Paul s'adresse aux Romains pour leur inculquer le devoir d'obéissance aux souverains temporels, il s'agit de monarques légitimes et non de tyrans. De

fait, les épîtres à Tite (3 : 1) et à Timothée (2 : 1) ne conseillent l'obéissance qu'à l'égard de ceux qui sont de bons gouverneurs<sup>29</sup>. Aujourd'hui, les princes chrétiens qui se conduisent comme des tyrans, perdent de ce fait leur autorité. Par conséquent, la solution juridique est simple, car le pacte mutuel oblige le roi d'abord et le peuple ensuite. Lorsque le roi se mue en tyran, il rompt le pacte avec le peuple, qui recouvre la liberté qu'il avait auparavant aliénée ; « par le même droit, avec la même liberté<sup>30</sup> ». Dès lors, le tyran n'est plus le souverain sacré, au contraire il est l'ennemi public (*populi hostis*). « La guerre que le peuple fait contre son ennemi à cause d'injustices graves et intolérables, c'est une guerre juste (*justum bellum*)<sup>31</sup>. » Le peuple pourra légitimement s'emparer de sa personne, le déposer, le punir des crimes. C'est ainsi que la noblesse d'Écosse en a usé avec le roi Jacques III (1460-1488). Cette action fut légitime car « tous les ordres » ou états d'Écosse réunis en assemblée publique avaient jugé le roi coupable<sup>32</sup>.

Bien que la thématique théologique reste à la base de toute l'argumentation, Buchanan s'appuie davantage sur des raisons légitimistes relevant de l'idée de pacte et de la supériorité de la loi sur l'autorité royale.

### Milieu réformé

#### Calvin (1509-1564) et la désobéissance aux édits irreligieux

La pensée théologique de Jean Calvin a une importance que l'on ne saurait exagérer au XVI<sup>e</sup> siècle. Sa pensée politique, en revanche, tout en occupant une place importante, ne forme pas un véritable point de repère, parce que l'auteur ne s'est pas préoccupé d'en construire une théorie systématique. Les éléments politiques de sa pensée, quoique parsemés ici et là, n'en constituent pas moins un objet de réflexion en raison de l'autorité de l'auteur, autorité qui, du domaine théologique, avait fini par déborder sur le domaine social et politique. Ses idées politiques sont à rechercher non seulement dans son chef-d'œuvre, l'*Institution de la religion chrétienne*, mais également dans les écrits polémiques et dans les sermons.

#### Roi et tyran

Dès ses premières expériences littéraires, Calvin montre qu'il connaît la tyrannie et les débats qu'elle suscite. Dans son « Commentaire au *De Clementia* de Sénèque » (Paris, L. Cyaneus, 1532), il réfléchit sur la différence de fait et non de nom (*factis non nomine*), par laquelle Sénèque a



différencié le bon roi du tyran. Ce qui frappe le plus Calvin c'est la terreur dont use le tyran pour se maintenir au pouvoir. Seul un tyran peut proclamer : « Qu'ils me haïssent pourvu qu'ils me craignent ! » « En réalité, dit Calvin, le tyran pense que tout va bien, s'il est craint par ses sujets : la haine ne le concerne pas, parce qu'elle succombe à la terreur (*terror*)... En effet, les bons princes également font usage de la crainte (*metus*) pour brider les criminels ». Mais les bons princes en usent ainsi « pour retenir sous les lois l'inclination au crime », tandis que les tyrans « que font-ils d'autre que d'inspirer de la terreur à tous ceux qui, à leurs yeux, brandissent le glaive pour leur ôter la vie ? ». « Cette terreur tyrannique (*terror tyrannicus*), qui ne connaît ni répit ni mesure, ni discernement, [pique tellement dans le vif qu'elle] irrite plus qu'elle ne les contraint (*ita ad vivum pungit, ut magis irritet quam coerceat*)<sup>33</sup>. »

#### *L'Institution chrétienne et les édits royaux*

Le texte de référence demeure l'*Institution*, qu'il a achevée en 1536, mais qu'il retravailla sa vie durant pour éclairer des points difficiles. Au sujet de l'obéissance civile, la lettre dédicatoire au roi François I<sup>er</sup> et la dernière partie de l'ouvrage, « Sur le gouvernement civil », édifient une doctrine de l'obéissance, par laquelle l'auteur veut démontrer que les réformés des Églises de France sont plus fidèles au roi que ses sujets catholiques ; il ne faut donc pas les persécuter. Mais à la dernière page du dernier paragraphe du dernier chapitre, Calvin formule une exception qui paraît ébranler sa laborieuse doctrine de l'obéissance au prince. Cette « exception », qu'il appelle « plustost une reigle qui est à garder devant toutes choses » : « C'est que telle obeissance ne nous destourne point de l'obeissance de celui sous la volonté duquel il est raisonnable que tous les edits des Rois se contiennent, & que tous leurs commandemens cedent à son ordonnance. » C'est le Seigneur, qui « donc est Roi des Rois », qui « doit estre sur tous, pour tous & devant tous escouté : Nous avons puis après estre suiets aux hommes qui ont preeminence sur nous, mais non autrement sinon en lui. S'ils viennent à commander quelque chose contre lui, il nous doit estre de nulle estime. & ne faut avoir en cela aucun esgard à toute la dignité des superieurs » (IV, 32)<sup>34</sup>.

Cette « règle » universelle avait de quoi laisser le lecteur perplexe, puisqu'elle venait après des dizaines de pages qui fournissaient une théorisation magistrale de l'obéissance absolue aux supérieurs. À présent, « tous les édits des Rois » sont subordonnés à la volonté de l'Éternel, devant qui toute autorité doit s'incliner. À quoi pense-t-il ? Une comparaison entre

les éditions de l'*Institution* montre qu'en 1541 et 1557 Calvin songeait à « tous les désirs (*vota*) des Rois<sup>35</sup> », c'est-à-dire aux divers souhaits et appétits arbitraires des supérieurs. À partir de 1559, Calvin est plus précis : il désigne les ordonnances royales, les édits, les lois positives qui répriment le culte de la vraie religion. Il songe probablement aux derniers édits d'Henri II, à celui de Compiègne, 27 juillet 1557, et au terrible édit d'Écouen, 2 juin 1559. 1559 est l'année du premier synode national des Églises réformées et également l'année de la paix de Cateau-Cambrésis, « la paix extérieure qui fait craindre une guerre interne contre les “innocents”<sup>36</sup> ». Calvin est profondément troublé par les persécutions qui se préparent contre ses fidèles ; les édits royaux de persécutions sont injustes et contraires à la volonté divine. Les sujets ont le droit d'y résister, c'est-à-dire de ne pas y obéir. N'oublions pas qu'à partir de l'été se trame le complot qui débouchera sur la conjuration d'Amboise.

#### *Les sermons et le devoir de désobéir*

En 1550, lors d'un sermon sur les *Actes des Apôtres*, Calvin énonce un principe qui, tout en étant un lieu commun de théologie pratique, semble autoriser la désobéissance civile. Lorsque les princes prétendent nous obliger à déshonorer Dieu, en nous contraignant à l'idolâtrie et à la superstition, « ilz ne doivent avoir nulle auctorité entre nous non plus que les grenouilles, non plus que les poux et encore moins<sup>37</sup> ». Calvin est en train de prêcher sur le précepte de saint Pierre : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Que Calvin puisse songer aux récents édits d'Henri II, notamment à l'édit de Fontainebleau (11 décembre 1547) et à celui de Paris (19 novembre 1549), instituant une Chambre particulière pour les crimes d'hérésie (la « Chambre ardente »), ne peut être affirmé avec certitude. Mais il n'est pas improbable que la situation difficile des fidèles de France, qui continuent à être persécutés, soit présente à son esprit.

Les édits de persécution sont aggravés par les édits de l'Inquisition, dont est chargé Mathieu Ory, confirmé « inquisiteur général de la foy<sup>38</sup> », édits qui menacent les hérétiques de la peine de mort. Ainsi en est-il pour les édits de février et juin 1550, du 29 avril 1551, et surtout pour l'édit de Châteaubriant du 27 juin 1551, qui sera décrit comme un véritable code de persécution. Calvin n'hésite pas à reprendre la comparaison entre les rois de France et les rois méchants de l'*Ancien Testament* dans un sermon sur le *Livre de Daniel*, où il est question des ordres de Nabuchodonosor contraignant à l'idolâtrie. Et Calvin de rappeler que lorsque les princes « s'élèveront contre Dieu... quand ils commanderont qu'on se pollue en



idolâtrie... il faut qu'ils soient mis en bas, et qu'on ne tienne plus compte d'eux non plus que de savattes<sup>39</sup>». La comparaison n'est pas flatteuse, d'autant que l'indignation du prêcheur ne se limite pas à autoriser la désobéissance passive, mais à résister, à « mettre en bas », le roi impie.

Les édits se succèdent à rythme soutenu. En 1557, à la suite d'un bref du pape, le roi signe les Lettres patentes du 24 juillet, par lesquelles les trois cardinaux de Lorraine, de Bourbon et de Châtillon, sont institués « inquisiteurs généraux » du royaume. Le même jour, Henri II signe l'édit de Compiègne. Calvin fulmine contre l'iniquité des tyrans ; le 27 juin 1558, il s'exclame en chaire : « Nous verrons aussi comme la cruauté s'exerce contre les pauvres enfans de Dieu, et qu'on tient tous les jours complots nouveaux pour forger des edits les uns sur les autres, afin d'aneantir du tout ceste doctrine<sup>40</sup>. » À l'avènement de François II, entre septembre et novembre 1559, les édits royaux deviennent la cible choisie de Calvin. Dans ses sermons sur la *Genèse*, en mars 1560, Calvin explique qu'il faut distinguer entre les vexations que les sujets doivent « patiemment » endurer « en leur corps », et les injonctions des rois qui obligent « leurs sujets à suivre leurs superstitions et ydolatries ». La distinction est de taille, car dans ce dernier cas, « là ilz ne sont plus roys, car Dieu n'a pas resigné ny quicté son droit, quand il a establi les principautés et seigneuries en ce monde<sup>41</sup> ». De cette affirmation importante, Calvin semble partager (avec Vermigli) la théorie selon laquelle le roi devenu idolâtre n'est plus roi *ipso facto*.

« Mais encores quand il adviendra que les roys voudront pervertir la vraye religion, que les peres aussi voudront trainer leurs enfans ça et là, et les oster de la subjection de Dieu, que les enfans distinguent icy : [...] qu'ilz advisent qu'il leur vaudroit mieulx mourir cent foyes que de decliner du vray service de Dieu. Qu'ilz rendent donc à Dieu ce qui luy appartient, et qu'ilz mesprisent tous esdictz et toute menaces, et tous commandemens et toutes traditions, qu'ilz tiennent cela comme fient et ordure, quand des vers de terre se viendront ainsy adresser à l'encontre de celui auquel seul appartient l'obeissance<sup>42</sup>. »

Phrase poignante, s'il en est, où le réformateur livre sa fureur, et avec quelle imagination littéraire, contre des édits qui persécutent les fidèles de la vraie religion. Au point de vue de la doctrine, ce passage est également remarquable, car Calvin fait ici une exégèse proche de celle du dernier Mélancthon. Calvin interprète le précepte de l'obéissance aux autorités, que saint Paul donne aux Éphésiens (6 : 1) et aux Romains (13 : 1),

comme l'ordre d'obéir à Dieu tout d'abord, et à l'autorité des hommes secondairement, lorsque leurs commandements sont en accord avec la parole de l'Éternel. Dans le cas contraire, la désobéissance est un devoir :

« Dieu n'a pas tellement ni si hault eslevé les rois de ce monde et les magistratz, que tousjours il ne les assubjectisse à soy... Saint Paul donc nous monstre comment et jusques là où nous devons obeir à peres et à meres : c'est asçavoir en Dieu, dit il, que nous avons ces bornes là, c'est à dire que nous [ne] deroguions en façon que ce soit à l'autorité de Dieu, pour complaire à nulz hommes de quelque estat, qualité ou dignité qu'ilz ayent<sup>43</sup>. »

#### *La question de la résistance active*

En affirmant que la désobéissance n'est pas un péché, Calvin autorise la désobéissance civile et non la résistance armée. C'est un point qu'il y a lieu de préciser. Ce sermon est du 23 mars 1560 et Calvin est sans doute au courant de ce qui vient de se passer à Amboise. Toutefois, il est fort improbable qu'il ait encouragé la conjuration. Mais il y a une autre question : était-il au courant du virage « tolérant » de la politique du gouvernement, qui par le deux édits d'Amboise<sup>44</sup> du début mars 1560 (peut-être le 2 mars, enregistrés le 11), décrète l'amnistie (« pardon, rémission et abolition générale ») pour ceux « de la religion » qui n'ont pas trempé dans la conjuration, et qui y seraient impliqués par des circonstances apparentes ? Trop de questions se présentent dans une conjoncture aussi exceptionnelle. Toujours est-il que, le 16 avril, Calvin croit nécessaire de mettre les choses au net avec l'amiral de Coligny : il n'est pour rien dans le complot<sup>45</sup>. Ainsi l'interprétation calvinienne du précepte pétrinien, bien qu'elle soit tout à fait nette, ne va en tout cas pas jusqu'à autoriser la résistance active. Mais Calvin exclut-il la prise d'armes dans tous les cas ?

Le conflit armé commence à la fin mars 1562. Le 13 novembre 1562, lors d'un sermon sur le prophète Samuel, Calvin revient sur le thème du respect que tous les rois et que tous les princes doivent à Dieu. Si ces derniers devaient négliger de se montrer « ses vrayz lieutenans et officiers », « Dieu leur osterà toute liberté, et faudra que ceux qui leur doivent estre subjectz s'eslevent et les tiennent comme captifz et attachez<sup>46</sup> ». Pour autant, nous ne pouvons pas attribuer à Calvin une doctrine de la résistance active, ni un droit individuel à la rébellion, à moins qu'un magistrat ne donne son autorisation. « Ce n'est pas à un chacun de prendre l'espée au poing. Il faut donc que l'autorité de noz princes nous guide<sup>47</sup> », a-t-il dit le 10 août 1562, en pensant peut-être au prince de Condé.



Ces affirmations tonitruantes ne laissent pas de doute sur l'approbation que le réformateur assure à la prise d'armes des huguenots sur les ordres de Condé en 1562. Il faut peut-être conclure avec Max Engammare que ces fragments des sermons de Calvin permettent de « réviser notre conception de la pensée politique de Calvin relative au droit de résistance. Le principe pétrinien, de 1550 à 1562, domine absolument sa réflexion politique relative aux questions religieuses : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ; et quand le prince est un tyran idolâtre, on peut s'opposer activement, jamais pourtant en tant que personne privée<sup>48</sup> ».

Pour notre part, nous soulignons qu'il ne faut pas oublier que Calvin n'a résumé nulle part sa théorie de la résistance de manière systématique. Sa théorie politique demeure comme fluctuante, comme en mouvement. L'interprète ne saurait forcer les textes ni faire dire à l'auteur ce qu'il n'a pas traité *in extenso* de manière coordonnée, en tirant toutes les conséquences de ses pensées sur le sujet, pensées qui ne sont que fragmentaires.

#### **Pierre Martyr Vermigli (1500-1562) et le magistrat inférieur**

Le florentin Pierre Martyr, dit Vermigli, prieur des Augustins, doit quitter l'Italie en 1542 à cause de ses sympathies pour les idées des réformateurs, notamment celles de Zwingli et de Bucer. Pendant ses séjours à Zurich, à Bâle, à Strasbourg, à Oxford, il se fait apprécier pour sa science et sa modération jusqu'à s'assurer l'estime des réformés de Genève. Dans ses ouvrages, Martyr aborde souvent le problème de la résistance, notamment dans ses *Commentaires à l'Épître de saint Paul aux Romains* (1558), au *Livre des Juges* (1560), et dans ses *Loci communes* (posthumes), sorte de résumé systématique de sa doctrine. Martyr revient sur les préceptes de l'obéissance, que Pierre et le Christ lui-même ont inculqués. Il objecte, cependant, que si le Magistrat nous commande des choses impies et contraires à la parole de Dieu, « il ne faut pas les écouter, puisqu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ».

« Non seulement il ne faut pas l'écouter mais il faut protester à haute voix (*reclamare*) et s'opposer (*adversare*) à l'impiété dans la mesure de ses forces, à l'exemple du Christ, de Jean-Baptiste, des Prophètes et des Apôtres, qu'il serait injuste de considérer comme perturbateurs<sup>49</sup>. »

#### **Trois façons de se libérer du tyran**

Passant de la Bible à l'histoire (*ad historiam*), Martyr reprend à son compte la théorie du magistrat inférieur pour préciser de qui relève l'au-

torité de s'opposer au prince. S'il exclut que des particuliers puissent se soulever contre les princes, il n'en admet pas moins qu'il y a des personnes dans l'État qui doivent rappeler à l'ordre et contraindre le prince à respecter le pacte et à maintenir ses promesses (*pactis & promissis*). Il s'agit de ceux qui, tout en tenant un rang inférieur au prince quant à la dignité de leurs charges, élisent la puissance supérieure, comme les électeurs du Saint Empire, et jadis les Éphores chez les Spartiates. À ceux-ci revient donc le devoir de réprimander le souverain, et s'ils n'arrivent pas à le contraindre, alors le recours aux armes devient admissible<sup>50</sup>. Mais il n'est pas question que les particuliers puissent prendre de telles initiatives.

« C'est à Dieu qu'il revient de transférer les empires et les royaumes, comme nous le rappelle Daniel. Et, quoiqu'il soit licite de résister aux tyrans qui usurpent les principautés, même alors qu'ils s'en sont emparé et qu'ils gouvernent, il ne semble pas que les particuliers puisse les chasser<sup>51</sup>. »

Martyr Vermigli reste prudent dans cette matière, tout en ayant approuvé la résistance dans les bornes de la légitimité. Sa pensée politique demeure ancrée dans l'argumentation théologique, où l'obéissance à la loi divine ne saurait tolérer des compromis avec l'autorité politique.

#### **Bèze (1519-1605)**

L'argument scripturaire du précepte pétrinien accompagne les réflexions de Théodore de Bèze tout au long de sa longue vie. En 1554, dans son traité *De l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*, Bèze rappelle que le devoir du Magistrat inférieur est de maintenir, « tant qu'il lui est possible, en son pays et sous sa juridiction la pureté de la religion » (208, de la traduction française de 1560). Il loue à ce propos la résistance de la ville de Magdebourg contre l'*Interim* par lequel Charles Quint prétend lui imposer le culte papiste. Il n'ajoute aucun renvoi scripturaire, tant le bien-fondé du principe lui paraît évident. Cependant, les édits d'Henri II contre les « luthériens » s'aggravent dans les dernières années de la décennie, alors que la pensée de Bèze se précise en liaison avec les événements contemporains. C'est pourquoi Bèze salue la mort soudaine d'Henri II comme un signe de la Providence qui a dégagé le cours de l'Évangile en France des embûches que lui tendait le « tyran<sup>52</sup> ». En automne 1559, le complot des huguenots se prépare pour soustraire le jeune François II à la domination des Guises, selon la formule que répéteront des générations d'historiens. Bèze est de la partie, avec ses amis comme François Hotman et d'autres. La faillite de la conjuration d'Amboise ne fait que confirmer Bèze



dans sa conviction que les sujets ont le droit de résister aux ordres profanes et iniques d'un souverain ignorant de la vraie foi. Dans sa *Confession de la foy chrestienne*, Bèze a comme enregistré l'évolution de ses opinions dans les deux versions qui se suivent, l'une latine en 1559 et l'autre française en 1560. Dans la première, au point V, « De l'Église », Bèze reproduit la théorie traditionnelle de l'obéissance que tout sujet doit à ses supérieurs, sauf dans le cas de commandements contraires à la volonté de Dieu, où la désobéissance passive s'impose. Dans la version de 1560, à l'article 45, Bèze développe considérablement la question « De l'obéissance qui est due aux Magistrats ». Lorsqu'il en vient « à traiter du vice qui reside et est attaché aux personnes de ceux qui autrement sont vrais et légitimes princes », c'est-à-dire des princes légitimes qui deviennent des tyrans d'exercice, Bèze répond qu'ont le droit d'y résister seulement ceux qui ont l'autorité supérieurs, tels les sept électeurs dans le Saint Empire, ou les États généraux du royaume. « Mais quant aux particuliers, d'avec lesquels ne different rien ou bien peu les Magistrats inférieurs », il faut distinguer « entre souffrir violence ou la faire nous-mêmes ». Dans le premier cas, il nous faut endurer la violence, « quand il nous est pas loisible de la repousser par autre violence selon la règle de nostre vocation ». Alors, nous ne pouvons pas appliquer le principe du *vim vi repellere licet*, si nous n'avons autre statut que de simples particuliers. Dans le deuxième cas, en revanche, « il ne nous est point permis » « de faire violence à aucun », soit que nous agissons pour notre compte ou pour le compte d'autrui, comme quand nous recevons des ordres venant d'en haut. Notre vocation d'hommes privés nous oblige à respecter le précepte de Pierre aux *Actes* 5 : 29 (en marge).

« Car il a en ceste matiere la règle ferme et perpetuelle, qu'il faut plustost obeïr à Dieu qu'aux hommes, toutesfois et quantes que nous ne pouvons obeïr à ce que les hommes commandent, que nous n'offensions la majesté et mesprisions l'autorité du souverain Roy des Roys et Seigneur des Seigneurs. »

Bèze veut être compris correctement. Il demande au fidèle de bien se souvenir que « c'est autre chose de n'obeïr pas, que de résister ou se mettre en armes, quand le Seigneur ne nous y appelle pas ». La règle dont il parle nous oblige, donc, à la désobéissance passive, comme jadis ont fait les sages femmes désobéissant au Pharaon (*Exode* 1 : 17) ; et comme nous en donnons l'exemple les prophètes et les martyrs, qui « n'ont peu estre induits par les Tyrans à trahir la vérité en se taisant ». Bèze fait ici allusion aux particuliers et aux magistrats, à tous ceux qui ne refusent pas « de servir d'instruments de mal aux Tyrans », aux législateurs qui persécutent les réformés de France :

« Comme font aujourd'hui ceux lesquels, quand on les accuse de ce que contre leur conscience propre ils exercent une cruauté estrange sur des povres innocents, pensent avoir trouvé une belle excuse, en alleguant qu'ils ne jugent pas eux-mêmes et selon ce qu'ils en pensent, ains à la forme des édits du Roy<sup>53</sup>. »

Bèze explicite sa pensée. Les fidèles ont le droit de désobéir aux édits de persécution que le tyran Henri II, aidé de ses satellites, des parlementaires et autres, promulgue sans répit, comme les Lettres patentes et l'édit de Compiègne de juillet 1557, menaçant de mort les sacramentaires (néga-teurs de la Présence réelle dans l'eucharistie), ou encore les Lettres patentes d'Écouen, de juin 1559, et après l'avènement de François II, les édits de Villers-Cotterêts, de septembre, et enfin les Lettres patentes de novembre 1559, prévoyant elles aussi la peine capitale.

Bien qu'il partage l'opinion de Calvin sur la résistance passive, Bèze va de l'avant au sujet de la résistance active, jusqu'à la résistance armée non contre le roi, mais contre ses ministres tyranniques, les Guises. Le texte magistral, dont l'importance dépasse l'attention que les historiens lui ont consacrée, est sans doute la déclaration de guerre qu'il a rédigée pour le prince de Condé en mars 1562, connue sous le nom de « Manifeste de Condé<sup>54</sup> ». Son analyse, cependant, dépasse le cadre de cet article.

Nous concluons avec *Le Reveille-matin*, la revue des auteurs et des textes politiques, qui ont fondé leur système de démonstration sur l'argument théologique.

### 1574 : *Le Reveille-matin*

De la même boutique genevoise sort, en 1574, *Le Reveille-matin des François, et de leurs voisins. Composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de dialogue* (à Édimbourg, De l'imprimerie de Jacques James) ; le pseudonyme fait entrevoir le but : chercher une issue à la guerre civile par des arguments relevant aussi de la politique internationale, notamment de l'Angleterre et de l'Écosse. Il faut, donc, réveiller « toute la Noblesse et peuple François endormy d'un profond sommeil » (113), afin que tous, réformés et catholiques, entreprennent la résistance au roi devenu traître et tyran, d'autant que « depuis le 24 d'Aoust jusques à maintenant, il y a eu plus de cent mille personnes Huguenotes tuées par toute la France, sous prétexte de leur conspiration » (78). Dans le deuxième dialogue (le premier était sorti de presse en 1573), l'historio-



graphe engage une discussion avec le Politique sur les problèmes actuels de la France. Ce dernier expose de manière succincte la théorie de l'obéissance selon la thèse du traité contemporain *Du droit des Magistrats*, en déclarant s'appuyer sur des études historiques, telles la *Francogaule* du « grand Hotoman » et *Les Recherches de la France* du « docte Pasquier ». Le sujet principal est de savoir « s'il est loisible aux sujets de résister au magistrat, & et jusques où telle licence s'étend ». Les arguments de réponse concernent la désobéissance aux édits iniques, la raison de l'institution du magistrat, le rapport contractuel, l'autorité des États généraux et les limites du droit de résistance. Dans l'éloge conclusif de la liberté contre le tyran, ici Charles IX, l'auteur insère des extraits tirés de l'ouvrage d'Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire*, sans citer sa source<sup>55</sup>.

#### **Droit de désobéissance aux édits «prophanes et iniques»**

Attendu que « nous devons au seul Dieu toute obéissance sans nulle exception, il s'en suit, qu'il ne faut pour rien obéir au edicts prophanes ou iniques, de quelconque magistrat ou prince que ce soit ». Ce principe est bien d'actualité « aujourd'hui ès terres des Princes prophanes, superstitieux et tyrans, desquels le nombre n'est que trop grand, qui deffendent d'annoncer la Parole de Dieu, & commandent d'assister au services des faux dieux controuvez dans le cerveau des hommes » (77). Voilà un premier critère pour juger si un prince est un tyran. Ensuite, s'il est licite de désobéir « en bonne conscience » aux édits profanes (contraires à la première Table de la loi) et iniques (opposés à la deuxième), il faut encore se demander s'il est également licite d'y résister, « estant chose toute asseuree, que c'est plus leur résister que leur desobeir simplement ». Le Politique se défend de partager l'attitude de « ces furieux et turbulents Anabaptistes », ainsi que du « party des Seditieux ». La question est autre, et concerne « l'origine, la cause & la fin de l'institution des magistrats ». En effet, entre les Magistrats et les sujets « il y a une mutuelle et reciproque necessitude et obligation ». « Cela est bien certain que les magistrats ont esté creéz aux peuples & non les peuples aux magistrats ; tout ainsi que le tuteur est créé à un pupille & le Pasteur à un troupeau » (80-81). De là à penser que le pouvoir des magistrats soit sans bornes, il y a loin : « Il ne trouvera jamais qu'il y ait eu un peuple si sot & mal avisé qui ait eslevé un magistrat sur les espauls, auquel il ai donné puissance & autorité absolue de commander indifferment tout ce qu'il voudroit au peuple, qui l'avoit eslu. » Ces limitations s'appliquent aussi aux rois, qui doivent satisfaire à nombre d'obligations et de conditions afin d'exercer leur autorité. Parmi celles-ci,

l'obligation faite au roi de France de demander la permission aux trois États chaque fois qu'il veut déclarer la guerre ou créer de nouveaux impôts.

#### **Droit de déposer les rois**

L'autorité des États généraux était plus importante jadis que de nos jours, lorsqu'ils avaient pu « démettre » huit rois, de Childéric, en 462, à Charles le Simple, en 926. Le même sort serait échu à « nostre Charles le traistre », si les États avaient eu la même liberté que jadis. Quoi qu'il en soit, les droits des États sont imprescriptibles, comme le droit de « deslier » le roi. « Cela est hors de doute que ceux qui ont la puissance de deslier, on aussi pouvoir de lier » (88). En revanche, les États ont le devoir de « servir de bride aux Rois & aux loix de seure garde ».

« Je dis que ceux-là sans faillir peuvent et doivent résister aux iniques et prophanes commandements des Rois. Et ne peuvent ceux-là laisser la royauté & legitime gouvernement degenerer en tyrannie sans commettre une manifeste trahison envers le peuple qui a esleu tels estats principalement à celle fin, qu'ils empeschent la tyrannie. Que si de malheur elle y survient [comme nous la voyons par nos pechez arrivee à son comble...], c'est aux sujets privez de recourir au remede vers les estats » (88).

Les États généraux, qui « pour un regard ordinaire » sont au-dessous du roi, dans les cas de tyrannie « sont comme souverains magistrats par dessus le Roy », pourvu qu'ils agissent ensemble, comme un tout. Toutefois, s'il arrive qu'une partie seulement souffre, elle pourra en donner avis aux autres. Et même si elle est seule

« il luy sera permis & loisible par tout droit & raison divine, humaine, politique & des gens, non de desmettre le tyran, jaçoit que par le droit il deust estre desmis, mais fort bien de se soustraire de sa sujection, & de se deffendre contre la tyrannie, & violence de celui, qui au lieu d'estre Pasteur & pere du peuple en est le volleur & brigand » (90).

*Le Reveille-matin* est un des derniers libelles qui fonde ses démonstrations politiques sur l'argument théologique.

#### **Conclusion**

Le précepte pétrinien n'est pas le seul argument qui est à la base des théories du droit de résistance dans la première époque moderne. D'autres



thèmes de réflexion s'offrent aux théoriciens. Ces thèmes relèvent du droit romain, comme la *Lex regia*<sup>56</sup>, du droit public et du droit des gens, comme le contrat entre le roi et ses sujets. C'est sur ces derniers arguments qu'est axée la construction des anonymes *Vindiciae contra tyrannos*, le texte qui résume de manière la plus complète la doctrine de la résistance au XVI<sup>e</sup> siècle. Cependant, le recours aux sources sacrées ne perd rien de sa vigueur encore pour une bonne partie du XVII<sup>e</sup> siècle, chez les auteurs qui ont une formation de juriste aussi bien que de théologien, tel Hugues Grotius<sup>57</sup>.

En guise d'appendice, tout en débordant sur le XVII<sup>e</sup> siècle, nous donnons un aperçu de cette tendance, en interrogeant Althusius, le théoricien qui représente peut-être le sommet de la spéculation politique dans ce domaine. Figure éminente parmi les théoriciens du jusnaturalisme moderne, Johannes Althusius (Althaus, Althusen, 1557-1638) s'est engagé dès sa jeunesse dans la vie politique de l'Allemagne confrontée alors aux problèmes de l'administration fédérative. Fort de son expérience politique, Althusius a construit un système juridico-politique en forme de pyramide dans son maître ouvrage, « La politique méthodiquement élaborée » (*Politica methodice digesta & exemplis sacris & profanis illustrata*, Herborn, 1603)<sup>58</sup>. À la troisième édition de son ouvrage, publiée à Herborn en 1614, Althusius ajoute un chapitre, le 38<sup>e</sup>, consacré à la tyrannie, qu'il intitule « La tyrannie et ses remèdes »<sup>59</sup>.

Au cours de ses critiques passionnées, Althusius aborde un sujet dont il n'a pas traité spécifiquement ni à propos des Éphores spartiates (chap. 9) ni à propos de la tyrannie (chap. 38), mais qui n'en est pas moins capital pour toute la théorie du tyrannicide : le magistrat suprême qui accomplit des méfaits au détriment de la consociation générale cesse *ipso facto* d'être magistrat, indépendamment ou avant qu'une autorité le définisse tyran. Le principe n'est pas nouveau, mais Althusius lui donne de l'actualité au moment où le débat se ranime en Europe. De même qu'un magistrat peut remplir son mandat d'une façon juste et pie, conformément au deux tables du Décalogue, ou bien d'une façon impie et injuste, de même l'obéissance des sujets est double, soit juste et pie, soit injuste et impie. Or l'apôtre Pierre, qui recommande tant l'obéissance aux supérieurs, soient-ils bons et méchants (1 P 6 : 18 ; cf. Ép 6 : 5 ; 1 Tm 6 : 5), et l'apôtre Paul, qui est d'accord (Rm 13) avec lui et qui « enseigne l'obéissance sans exception », ne disent mot « au sujet des mandats impies des magistrats » et n'enseignent « rien non plus au sujet de l'obéissance impie et injuste ». En effet, remarque Althusius, l'enseignement exprès sur ce point « est donné ailleurs qu'on ne doit pas obéir aux magistrats qui

accomplissent des choses impies, ignobles et illicites », et précisément dans les *Actes* 4 : 19 et 5 : 29, où Pierre et les apôtres recommandent : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». De là Althusius déduit que les Éphores sont assujettis à un roi commandant selon la justice et la piété, mais non à un roi abusant de sa puissance. Le magistrat est « loi vivante de Dieu » pour autant qu'il se comporte comme un ministre de Dieu et qu'il agit justement. Mais lorsqu'il sape les fondements de l'État et le salut de la consociation universelle, « on ne doit pas le reconnaître comme magistrat légitime » et « il est permis de lui résister ». C'est ce qu'enseignent les juristes les plus autorisés et les théologiens comme François Du Jon<sup>60</sup>, qui donne une interprétation correcte du passage en question des *Actes*.

Grâce à Althusius, qui dans ce chapitre 38 résume magistralement presque un siècle de débat, la pensée politique protestante sur le droit de résistance atteint le plus haut degré tant par la qualité herméneutique de l'analyse que par la systématisation achevée de sa doctrine.

L'argumentation théologique aura d'autres défenseurs<sup>61</sup>, mais à partir de la deuxième ou troisième décennie du XVI<sup>e</sup> siècle, les arguments soutenant le droit de résistance seront puisés moins dans l'arsenal théologique que dans le répertoire juridique. Il n'en demeure pas moins que le précepte de Pierre constitue pour tout le XVI<sup>e</sup> siècle un thème fondamental de la pensée théologique appliquée à la pensée politique.

## Notes

1. Bèze à Bullinger, Genève, 12 septembre 1559, *Correspondance de Théodore de Bèze*, éd. Alain Dufour et al., t. 3, Genève, 1963, p. 21 ; sur Henri II vu par Bèze comme un tyran, voir ci-dessous n. 52.
2. Je me permets de renvoyer à mon *Essai sur la tyrannie et le tyrannicide de l'Antiquité à nos jours* (en préparation pour les PUF), dont j'anticipe quelques réflexions.
3. Voir l'excellente étude et l'ét. de Diego Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De Tyranno» di Bartolo di Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati «De Guelfis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Firenze, 1983.
4. Th. De Vio Caietanus, *Opuscula omnia... quibus accessere ad obiecta aliqua... responsiones. Item tractatus quidam contra modernos Martini Lutheri sectatores et eorum praecipuos errores*, Antverpiae, apud viduam et haeredes Ioannis Stelsii, 1567, 284-285 ; cf. *Dict. Théol. Cath.*, t. 15, col. 1949.
5. Ambrosii Catharini Politi Senensis *Commentaria... in omnes divi Pauli et alias septem canonicas epistolas*, Venetiis, in officina Erasmiana V. Valgrisi, 1551, p. 121-122 ; cf. Rodolfo De Mattei, *Il pensiero politico italiano della Controriforma*, 2, Napoli, 1984, 184 et n° 13.



6. Soto, *De justitia et de jure*, Antverpiae, P. Nutius, 1567, p. 22-23.
7. M. Luther, « De l'autorité temporelle », dans *Œuvres*, t. 4, Genève, 1958, p. 36. – Pour une reconstruction chronologique de la pensée luthérienne touchant le droit de résistance, voir Maria Antonietta Falchi Pellegrini, *Il problema della resistenza nel pensiero dei Riformatori tedeschi, I : 1519-1529*, Genova, 1986, p. 41 suiv. ; Johannes Heckel, « Widerstand gegen die Obrigkeit ? Pflicht und Recht zum Widerstand bei M. Luther », dans *Widerstandrecht*, Hrgb. Arthur Kaufman, Darmstadt, 1972, p. 114-134.
8. Luther, *loc. cit.*, p. 37.
9. Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, II, Cambridge, 1978, p. 17ss et 199ss ; l'auteur, qui fait autorité en la matière, semble pousser un peu loin son interprétation dans la tentative de montrer un changement radical dans les opinions de Luther, dès 1530, touchant le droit de résistance. Même remarque peut-on adresser à Cynthia Grant Schoenberger, « Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority », *Journal of the History of Ideas*, 40 (1979), p. 3-20, qui parle à ce même sujet d'une « conversion » de Luther après 1530 ; tout en reconnaissant l'importance de ces contributions à un thème si problématique, je crois qu'il faut lire l'œuvre d'un auteur à travers tous ses écrits mais en gardant une distinction entre ses traités systématiques, qui témoignent de sa doctrine, et les dires occasionnels, comme le sont ses *Discours de table*. Du point de vue philologique, sinon méthodologique, cette tendance de certains historiens à forcer parfois l'interprétation d'un auteur (dans le cas présent pour en faire, dans la limite des sources, un adhérent de la doctrine moderne de la résistance) se manifeste par l'emploi d'une terminologie qui n'appartient pas au xvr<sup>e</sup> siècle : le terme « constitutionnel », par exemple, qui se trouve de plus en plus utilisé chez les historiens anglo-saxons, ici pour indiquer la « Constitutional Theory of Resistance » de Philippe de Hesse (Skinner t. 2, p. 197), là pour indiquer la « constitutional conception » de Luther ou les « constitutional rights » des protestants (Grant Schoenberger, p. 13-14), s'il a l'avantage (douteux) de moderniser et même d'actualiser la pensée des auteurs du xvr<sup>e</sup> siècle, risque de dérouter les lecteurs qui ne connaissent pas les sources. À ce sujet, la justification qu'en propose Howell A. Lloyd dans la *Cambridge History of Political Thought* (Cambridge, 1991, trad. franç., Paris, 1997, p. 230-233, « Le concept de constitutionnalisme ») est digne de réflexion, mais fournit en bonne partie des arguments pour la réfuter. Je crois que l'usage d'une terminologie « anachronique » peut se révéler utile, et elle est à plusieurs égards légitime, à condition que l'anachronisme soit « contrôlé ».
10. Mélanchthon, « Prolegomena in officia Ciceronis », *Corpus Reformatorum*, t. 16, p. 573, § De dicto, vim vi repellere natura movet. Cf. Luther D. Peterson, « Melancthon on Resisting the Emperor : The Von der Notwehr Unterrichte of 1547 » dans *Regnum, Religio et Ratio. Essays presented to Robert M. Kingdom*, ed. J. Friedman, Ann Arbor, Michigan, 1987, p. 133-144.
11. Mélanchthon, *De l'office des Princes*, s. l., 1545, p. 46-47.
12. Mélanchthon, *La somme de theologie, ou lieux communs, reveuz & augmentez pour la derniere foys* (éd. J. Calvin), s. l., 1546, p. 784.
13. *Ibid.*, 860s.
14. Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, dans *Sämtliche Werke*, III, Leipzig, 1914 (*Corpus Reformatorum*, 90), 873, l. 25 : « Rex est, tyrannus est, suffragiis non potest in ordinem cogi. Fer igitur et patere omnem tyrannidem, quae fidei nihil offit ; non enim frustra fit, ut sub impio magistratu degas. Aut enim punit deus admissa tua, aut patientiam explorat. Quodsi fidem extorquere conabitur, iam in loco oggannies ingrato etiam : "Deo magis obediendum est, quam homini (Actes 5 : 29)." »
15. Zwingli, *Auslegen und Gründe des Schlussreden, Sämtliche Werke*, II (CR, 89), 345, l. 4 et 19. Sur ces conclusions, voir J.-V. Pollet, « Zwingli » et « Zwinglianisme » dans *Dict. Théol. Cath.*, t. 15, col. 3896-3900.
16. *De vera differentia regiae potestatis et ecclesiasticae, et quae sit ipse veritas ac virtus utriusque. Opus eximium*, Londini, Th. Berthelet, s. d., réimprimé dans Melchior Goldast, *Monarchiae S. Romani Imperii*, t. 3, Francofordiae, 1613, p. 22-45, analyse in Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, Paris, 1935, p. 271-281 ; cf. Nicholas Pocock (éd.), *Records of the Reformation*, vol. II, Oxford, 1870, n° 235, p. 100-103.
17. *Oratio, qua docet hortatur, admonet omnes, potissimum Anglos, regiae dignitati cum primis obediant, quia verbum Dei praecipit, episcopo Romano ne sint audientes, qui nullo iure divino, in eos quicquam potestatis habet, postquam ita iubet rex, ut illi non obediant...*, Londini, Th. Berthelet, s. d. (1534) ; réimprimé dans John Strype, *Ecclesiastical Memorials*, 1721, vol. I, App. 109, et éd. Oxford, Clarendon Press, 1822, vol. 172, n° XLII, p. 162-175. Analyse in Janelle, p. 281-285.
18. *Stephani Vintoniensis episcopi De vera obedientia, oratio*, Londres, Th. Berthelet, 1535 ; ed. by P. Janelle, New York, Greenwood Press, 1930, sous le titre, *Obedience in Church & State. Tree Political Tracts by S. Gardiner*.
19. *The Obedience of a Christen man, and how Christen rulers ought to goberne, wherein also (if thou marke diligently) thou shalt find eyes to perceave the craftie conveyance of all jugglers*, Marburg, Hans Luft, VIII of Mai 1528 ; ed. *The Parker Society*, Cambridge, 1848, p. 196-198 ; cf. R. Demaus, *William Tyndale, A Biography*, new ed. by R. Lovett, Amsterdam, 1971, p. 189.
20. Ponet, *A Short Treatise*, p. 22 ; cité par Winthrop S. Hudson, *J. Ponet (1516?-1556) Advocate of limited Monarchy*, Chicago, 1942, p. 135.
21. D'après Bullinger à Calvin, Zurich 26 mars 1554 (CO = Johannis Calvini Opera, 59 vol., ed. G. Baum, ed. Cunitz, ed. Reuss, Brunsvigae, 1863-1900, t. 16, col. 91-93) ; cf. *The Works of J. Knox*, ed. David Lang, Edinburgh, 1854, t. 3, p. 217-226 et Charles Martin, *Les protestants anglais réfugiés à Genève au temps de Calvin, 1545-1568*, Genève, 1915, p. 162.
22. *Works*, t. 3, p. 295, cité par Martin, p. 35.
23. *Ibid.*, p. 41, *Works*, t. 4, p. 284-285.
24. *Who Are Holden in Prison at Paris* (Préface à l'Apologie de Chandieu), translated from de French, with Additions, 1557, *Works*, t. 4, p. 297-348.
25. Knox, *An Apology for the Protestants in Prison at Paris*, *Works*, t. 4, p. 327.
26. Goodman, *How superior power ought to obeyd of their subjects : and wherein they may law fully by Gods words be desobleyded and resisted : wherein also is declared the cause of all this present miserie in England, and the onely way to remedy the same*, Geneva, 1558, p. 33 (Martin, p. 179).
27. D'après la lettre de Goodman à Pierre Martyr Vermigli, Genève, 20 août 1558, CO, t. 17, p. 297.
28. Buchanan, *Dialogus de Jure Regni apud Scotos*, dans son *Rerum Scoticarum Historia... accesserunt Index loclupetissimus, Auctoris vita ab ipso scripta, & Dialogus de Jure Regni apud Scotos*, Abredoniae, J. Chalmers, 1762, § 86, p. 45 (pagination séparée). Cf. John Durkan, *Bibliography of George Buchanan*, Glasgow, 1994.
29. Buchanan, *De jure*, § 63-65, p. 32-34.
30. « Eodem plane jure, atque eadem libertate », *ibid.*, § 86, p. 45.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, § 73, p. 38. Cf. Oekley, 18 (pour Major), 25 (pour Buchanan) et 29 (pour les dif-



- férences entre ces deux et Knox). Cf. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au xvr<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1951, p. 355-362 ; J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London, 1951, p. 336-342. Trad. angl. : Philalethes (pseudonyme), *De jure regni apud Scotos, Or A Dialogue Concerning the Due Privilege of Government in the Kingdom of Scotland*, s. l., 1680 ; A Critical Edition of Georg Buchanan's *Baptistes and of its Anonymous Seventh-Century Translation Tyrannical-Government Anatomized*, ed. S. Berkowitz, New York, Orgel, 1993 ; cf. Charles F. Arrowood, *The Power of the Crown in Scotland*, Austin Univ. Texas Press, 1949.
33. Calvin's *Commentary on Seneca's De Clementia*, ed. Ford Lawis Battles and André Malan Hugo, Leiden, 1969, commentaire aux chap. XI et XII du livre I ; p. 216-218.
  34. Calvin, *Institution...*, Genève, Jaques Bourgeois, 1561, p. 1215-1216 ; *CO*, t. 4, col. 1161 (éd. 1559) ; éd. J.-D. Benoît en 5 vol., Paris, 1957-1963, t. 4, p. 536.
  35. Cf. *CO*, t. 1, col. 1122 (éd. 1539 à 1554) et t. 2, col. 1116 (première éd. 1559).
  36. Mascard à Calvin, 13 mai 1558, *CO*, t. 17, col. 163s. : « pertimescimus ne pax occasio sit belli periculosissimi contra innoxios. »
  37. Calvin, Sermon 41 sur les Actes 7 : 41, 14 déc. 1550, dans *Sermons on the Acts of the Apostels*, éd. W. Balke et W. H. T. Moehm, Neukirchen, 1994, 376 ; cité par Max Engammare, « Calvin Monarchomaque ? Du soupçon à l'argument », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 89, 1998, p. 213.
  38. Par l'édit du 22 juin 1550, Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420, jusqu'à la révolution de 1789, éd. Isambert, 29 vol., Paris, 1827-1833, t. 13, p. 173.
  39. Calvin, « Sermon 9 sur le Livre de Daniel 6 : 22-24 », 1552, *CO*, t. 40, col. 414s. ; cité par Engammare, 214.
  40. Calvin, « Sermon 262 sur Ésaïe 53 », *CO*, 35, 616 ; cité par Engammare, 210.
  41. Calvin, « Sermon 76 sur Genèse 16 : 5-9 », Ms. Oxford Bodl. Library 740, f. 494v-495r ; cité par Engammare, 210.
  42. *Ibid.*
  43. *Ibid.*, 211.
  44. *Les edicts et ordonnances des Rois de France*, éd. A. Fontanon, t. 4, 261-263, Paris, 1611 ; Emil et Eugène Haag, *La France protestante*, 10 vol., Paris, 1846-1858, t. 10, p. 42-43 ; cf. Isambert, t. 14, p. 22-26.
  45. Calvin à Coligny, Genève, 16 avril 1560, *CO* 18, 425-431.
  46. Calvin, Sermon sur 2 Samuel 19, *Predigten über das 2. Buch Samuelis*, Hg. H. Rückert, Neukirchen 1936-1961 (Supplementa Calviniana, 1), 551 ; cité par Engammare, 215.
  47. Calvin, Sermon 30 sur Samuel 10, *ibid.*, 268 ; cité par Engammare, 217.
  48. Engammare, 217-218.
  49. P. Martyr Vermigli, *Loci communes*, London, Thomas Vautrollerius, 1583, p. 964 (Classis IV, cap. 20, « De turbis & seditione ; Adhaec de Tyrannide perferenda », § 11), Commentaire sur 1 R 18 : 15-18. Voir Robert Kingdon, *The Political Thought of Peter Martyr Vermigli. Selected Texts and Commentary*, Genève, 1980, 97 (d'après l'éd. angl. des *Common Places*, London, H. Denham and H. Middleton, 1583).
  50. Vermigli, *ibid.*, § 13, p. 965, Comm. sur Jg 3 : 29-30 ; Kingdon, p. 99-100.
  51. *Ibid.*
  52. « Fragment sur la mort d'Henri II », juillet 1559, dans « Addenda et corrigenda » du t. 4 de la *Correspondance de Bèze*, p. 297.
  53. Voir les citations de Bèze dans les Annexes à l'éd. de R. Kingdon du *Droit des magistrats*, Genève, 1970, 70-75.
  54. *Ample Declaration faite par Monsieur le Prince de Condé, pour monstrier les raisons qui l'ont contraint d'entreprendre la deffense de l'auctorité du Roy, du gouvernement*

- de la Royne, & du repos de ce Royaume, avec la protestation su ce requise*, s. l., 1562.
55. Voir Saffo Testoni Binetti, « Il mito repubblicano e l'orrore della tirannide. "Le Reveille-matin des François" nella letteratura ugonotta dopo la strage di S. Bartolomeo », dans *I percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, 1996, 47-68.
  56. Voir Henri Morel, « La place de la *Lex Regia* dans l'histoire des idées politiques », dans *Études offertes à Jean Macqueron*, Aix-en-Provence, 1970, 545-555.
  57. Sur la désobéissance, Grotius écrit : « Si les puissances civiles ordonnent quelque chose de contraire au droit naturel ou aux commandements de Dieu, il ne faut pas le faire. Car quand les Apôtres ont dit "Qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes", ils en ont appelé à une maxime incontestable gravée dans le cœur de tous les hommes » ; Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, éd. J. Barbeyrac, Basle, 1748, I, 4 § 1, 3 ; t. 1, p. 171. Même citation in II, 26, § 2 ; et § 3, 5 : « Refuser d'obéir aux ordres déshonnêtes, ou injustes, d'un père ou d'un Magistrat ou d'un maître ce n'est pas désobéir ni faire tort ni manquer à son devoir » (voir tout ce chapitre, t. 2, p. 176-186).
  58. L'édition de référence est celle de Carl Joachim Friedrich, Cambridge, 1932. Sur Althusius, cf. en dernier Michael Stolleis, *Histoire du droit public en Allemagne. Droit public impérial et science de la police, 1600-1800*, Paris, 1998, p. 154-157.
  59. Trad. franç. par Marie-Hélène Belin, dans *Philosophie*, 4, 1984, 13-68.
  60. F. Junius, *De politia Mosis observationes*, 1593.
  61. Cf. Pierre-Louis Vaillancourt, *Littérature politique et exégèse biblique (de 1570 à 1625), Renaissance et Réforme*, n. s., 9, 1985, p. 19-43.