

La liberté de conscience  
et l'autorité du magistrat  
au lendemain de la Révocation

*Aperçus du débat  
touchant la théologie morale  
et la philosophie politique des Réformés:  
Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé,  
Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin*

A la mémoire de Maria

D'après cette enquête sur la pensée religieuse et politique des réformés au déclin du XVII<sup>e</sup> siècle, les droits de la conscience, fût-elle erronée, représentent une limite infranchissable à l'exercice plein de la souveraineté. L'histoire de ce débat constitue donc un chapitre quasi inédit de l'histoire des doctrines politiques à l'époque moderne. Par ailleurs, au point de vue historiographique, cette étude montre qu'il n'est pas exact d'affirmer, comme l'on fait couramment, que les protestants français proprement dits, les réformés orthodoxes, ont contribué de manière décisive à l'essor et à l'affirmation de la «liberté de conscience», à moins que l'on ne spécifie: «liberté de la conscience réformée».

L'exposé est structuré en trois parties: 1) Etat de la question; 2) les droits de la conscience erronée; 3) les droits du magistrat sur la conscience.

Je n'y vois pour ta flamme, aucun lieu de murmure,  
 Et c'est moi dans cette aventure,  
 Qui tout Dieu que je suis, dois estre le jaloux.  
 Alcmene est toute à toi, quelque soin qu'on employe  
 Et ce doit à tes feux estre un objet bien doux,  
 De voir que pour lui plaire, il n'est point d'autre voye,  
 Que de paroître son epoux,  
 Que Jupiter orné de sa gloire immortelle,  
 Par lui même n'a pû triompher de sa foi,  
 Et que ce qu'il a reçu d'elle,  
 N'a par son cœur ardent esté donné qu'à toi.

C'est ainsi que Jupiter consolait Amphitryon et le rassurait sur les vertus de sa femme: Alcmène était pure et innocente, car en accueillant Jupiter dans ses bras, elle avait véritablement cru accueillir Amphitryon.

Par ces vers de Molière, Pierre Bayle relançait, au début de l'année 1685, la discussion sur la liberté de conscience dans l'un de ses aspects les plus compliqués et intrigants: «l'erreur travestie en vérité nous oblige aux mêmes choses que la vérité.»<sup>1</sup>

## PREMIÈRE PARTIE

### 1. Les deux volets du débat aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles

La liberté de conscience constitue l'un des sujets les plus débattus aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Dans ces circonstances particulières, ce thème connaît un développement remarquable du point de vue théologique, philosophique et juridique vers la fin du siècle, autour de la Révocation de l'Edit de Nantes. En outre, sa portée politique est marquée notamment par les implications juridiques touchant les prérogatives et les

<sup>1</sup> Nouvelles lettres de Mr. Bayle, au sujet de sa Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg, t. I, Amsterdam, D. Mortier, 1715 («Achevé d'imprimer le 5 janvier 1685»), p. 263.

obligations du magistrat dans les affaires ecclésiastiques. Au fait, argumenter sur les droits de la conscience signifiait du même coup discuter sur les droits du prince en matière religieuse. Révéléateur à ce propos est le titre de l'ouvrage du théologien Noël Aubert de Versé, paru en 1687: *Traité de la liberté de conscience ou de l'Autorité des Souverains sur la religion des peuples*<sup>2</sup>. Dix ans plus tard, un autre théologien réformé, Elie Saurin, décrivait avec une lucidité remarquable le phénomène historique qui s'était produit dans plusieurs pays d'Europe où s'était introduit le protestantisme sous ses diverses formes. «Dès qu'il y a eu dans un Etat deux Religions, l'une puissante et armée de l'autorité du Souverain, l'autre faible et désarmée, la première a fait tous ses efforts pour opprimer la dernière; et la Religion persécutée, n'ayant point de force à opposer à la Religion persécutante, lui a opposé des raisons, et a fort exalté les droits de la Conscience en ce qui concerne le culte de la Divinité.»<sup>3</sup> Par conséquent, dès que les deux religions, la dominante et la dominée, se sont trouvées face à face, la première a réaffirmé les droits du prince, tandis que l'autre a rehaussé la liberté et les droits de la conscience. Voilà expliquée en quelques mots l'origine de ce débat en deux volets.

A vrai dire, considérer le double aspect de ce même sujet n'était pas chose nouvelle au XVII<sup>e</sup> siècle. Dès l'origine de la controverse de *coërcitione haereticorum* dans le camp protestant, en 1553, les interlocuteurs avaient à juste titre saisi que l'enjeu du problème dépassait largement le cadre d'une dispute théologique pour investir celui — plus important pour les protestants persécutés — du droit des magistrats.

<sup>2</sup> Opposé aux maximes impies de Hobbes et de Spinoza adoptées par le sieur Jurieu dans son Histoire du Papisme et dans son Système de l'Eglise, Cologne [Amsterdam], 1687, publié sous le nom de Léon de la Guitonnière. Sur l'auteur, voir *infra*, n. 70.

<sup>3</sup> E. Saurin, *Réflexions* (titre cité *infra* à l'appel de la n. 44), p. 2.



A l'heure où Calvin rédigeait à Genève sa *Défense de la doctrine orthodoxe*, à Bâle on élaborait le *Traicté des heretiques*. Mais les auteurs respectifs, soucieux de leur impact sur l'opinion publique, confiaient à leurs sous-titres la mission d'évoquer la portée juridique de leurs ouvrages théologiques. Aussi Calvin s'empessa-t-il de préciser: *Contre les erreurs detestables de Michel Servet Espagnol. Où il est aussi monstré qu'il est licite de chastier les heretiques; et à bon droit ce meschant a esté executé par justice en la ville de Geneve*<sup>4</sup>. En symétrie opposée, Castellion ajoutait comme sous-titre: *Grandement necessaire en ce temps plein de troubles, et très utile à tous; et principalement aux Princes et Magistrats, pour cognoistre quel est leur office en une chose tant difficile et perilleuse*<sup>5</sup>.

Le débat visait essentiellement la conscience et sa liberté, auxquelles les réformateurs venaient d'apporter un soutien rénovateur parce qu'il tranchait avec un passé somnolent et avec une tradition tendant à en anesthésier la vitalité et la responsabilité. De plus, le débat polarisait soudainement l'attention des adeptes protestants et des adversaires catholiques dès lors qu'il se plaçait au cœur du problème politique de la souveraineté du prince et, par reflet, du droit du magistrat inférieur dans les choses de la religion. La nouvelle perspective du problème, explosif à l'époque, n'échappa point à la critique aiguë de Théodore de Bèze qui, sans hésitation, plaça en tête de son traité le titre le plus incisif: *De l'autorité du Magistrat en la punition des heretiques, et du moyen d'y proceder*<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Genève, J. Crespin, 1554.

<sup>5</sup> On le vend à Rouen, par P. Frenau, 1554.

<sup>6</sup> *Fait en latin par Theodore de Besze, contre l'opinion de certains Academiciens qui par leurs escrits soustiennent l'impunité de ceux qui sement les erreurs, et les veulent exempter de la sujection des loix. Nouvellement traduit de Latin en François par Nicolas Colladon, [Genève,] C. Badius, 1560 (1<sup>re</sup> éd. latine, 1554).*

Depuis lors, un siècle et demi de débats entre protestants, entre protestants et catholiques, entre protestants et dissidents (spiritualistes, sociniens, arminiens, *et al.*) n'avait réussi qu'à aiguïser les esprits sur la connexion symétrique entre liberté de conscience et droits de la conscience d'un côté, et autorité du prince et droits du magistrat de l'autre.

## 2. La Conscience chez les catholiques: le probabilisme

D'ailleurs, il y a lieu de rappeler que sur le versant catholique (Espagne, Italie, France), à la même époque, se développait un autre type de débat intéressant moins la liberté de conscience que la conscience en elle-même. Ces discussions issues de la meilleure Scolastique, quoique circonscrites à la théologie morale, se déployaient avec une vivacité qui ne manqua pas d'apporter des éclaircissements féconds aux notions de certitude, de conviction, d'erreur invincible, de conscience véritable, conscience erronée, conscience probable, conscience douteuse, de bonne foi, etc. Ces études, surtout celles qui concernaient la conscience douteuse, orientèrent dans le premier quart du XVI<sup>e</sup> siècle (Cajetan, Thomas de Vio) les théologiens vers le probabilisme (l'opinion probable est celle «*quam asserunt sapientes et confirmant optima argumenta*») qui fut érigé en système autour de 1577 (par un autre dominicain, Bartolomeo Medina). Au probabilisme se ralliaient au XVI<sup>e</sup> siècle presque tous les théologiens catholiques, dominicains (Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás) et jésuites (Gabriel Vázquez, Francisco de Suarez). Mais, sur la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les excès de certains théoriciens du probabilisme donnèrent lieu à un foisonnement désordonné de la casuistique et à l'élaboration de la thèse du relâchement: le laxisme. Par réaction, le rigorisme janséniste (ou tutiorisme: refusant l'excuse de l'ignorance, la règle du plus sûr est obligatoire: «*in dubio tutior pars est eligenda*») vint apporter un esprit rénovateur et rigoureux (Blaise Pascal). Entre les démesures du laxisme et les exagés-



rations du rigorisme, une voie moyenne se frayait le chemin aboutissant au probabiliorisme (il faut choisir et adopter l'opinion la plus probable) dès le milieu du siècle. Ce fut la position adoptée par l'ordre des dominicains, tandis que les jésuites restaient fidèles au probabilisme<sup>7</sup>.

Les réformés semblent assez renseignés sur les polémiques entre catholiques, jansénistes et jésuites, dont ils raillent la verbeuse littérature sur les cas de conscience. Bayle, toujours attentif à la production littéraire contemporaine, rappelle la récente condamnation papale des maximes de la «Morale relâchée» «de ces méchants casuistes»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Pour une introduction générale, voir les art. «Probabilisme» dans *Dict. Th. Cath.*, *Dict. Apologétique* et *Encl. Cattolica*; et les art. «Conscience», *ibid.* et dans *Catholicisme, Dict. de Spiritualité*; art. «Gewissen» dans *Lexicon für Theologie und Kirche* et *Theologische Realenzyklopädie*; G. Leclercq, *La conscience du chrétien. Essai de théologie morale*, Paris, 1947, ch. 3; T. Richard, *Le probabilisme moral et la philosophie*, Paris, 1922. Pour l'aspect historique de la question: J. Dupont, «Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de conscience», *Studia Hellenistica*, 5 (1948), pp. 119-153; les travaux de O. Lottin, surtout son étude, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 4 vol., Louvain-Gembloux, 1942-1954. Cf. note suivante.

<sup>8</sup> [P. Bayle], *Commentaire Philosophique sur les paroles de Jesus Christ Contrain-les d'entrer. Troisième partie, Contenant la refutation de l'Apologie que S. Augustin a faite des Convertisseurs à contrainte*, Cantorbery [Amsterdam], Th. Litwel, 1687, p. 89. Innocent XI condamna le laxisme par le bref du 2 mars 1679, cf. *Dict. Th. Cath.*, t. 9, col. 72 ss. Sur cette question, voir M. Petrocchi, *Il problema del Lassismo nel secolo XVII*, Roma, 1953; A. Degert, «Réaction des Provinciales sur la théologie morale en France», *Bull. de Litt. ecclési. publ. par l'Inst. Cath. de Toulouse*, sér. 5, 5 (1913), pp. 400-420 et 442-451; J. Le Brun, «La conscience et la théologie moderne», dans *La Révocation de l'Edit de Nantes et le Protestantisme français en 1685, Actes du Colloque de Paris*, éd. R. Zuber et L. Theis, Paris, 1986, pp. 113-133; intéressant pour la France aussi le récent art. de Margaret Sampson, «Laxity and liberty in seventeenth-century English political thought», dans *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. by E. Leites, Cambridge-Paris, 1988, pp. 72-118; cf. Catherine Glyn Davies, «Conscience» as *Consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford, 1990.

### 3. La liberté de conscience en pays protestants

En revanche, les discussions sur la liberté de conscience sont explicites et animées sur le versant protestant. En Angleterre, des traités spécifiques voient le jour au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. Entre celui de Leonard Busher, *Religion Peace: or a Plea for Liberty of Conscience*<sup>9</sup>, paru en 1614, et l'autre, par exemple de Peter Pett, *A discours concerning Liberty of Conscience*<sup>10</sup>, de 1661, s'ouvre une période particulièrement féconde pendant la Grande Rébellion, ou Révolution puritaine. La protestation contre les «Robes noires», les presbytériens, rallie des groupes d'extraction diverse, niveleurs, indépendants, sectaires (baptistes, catholiques, latitudinaires, *et al.*), pour qui la liberté de conscience constitue une base commune de revendications impliquant les libertés d'opinion, de prédication et de presse (dont fait état en 1644 la célèbre *Areopagitica*<sup>11</sup> du puritain John Milton).

Des polémistes d'envergure, tels que John Lilburn, John Goodwin, Richard Overton, Henry Robinson avec son traité *Liberty of Conscience*<sup>12</sup> de 1643, l'auteur anonyme de *The*

<sup>9</sup> *Long since presented to King James, and the High Court of Parliament then sitting, by Leonard Busher Citizen of London, and Printed in the Yeare 1614. Wherein is contained certain Reasons against Persecution for Religion; Also a designe for a peaceable reconciling of those that differ in opinion*, London, J. Sweeting, 1646; repr. dans *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, 1614-1661, with an hist. Intr. by Edward Bean Underhill, New York, B. Franklin, 1966 (1846), pp. 1-82.

<sup>10</sup> London, for N. Brook (Bodleyan Library: 1881 A). Sur l'auteur (1630-1699), voir *Dict. of Nat. Biogr.*, s.v.

<sup>11</sup> Voir l'intr. de l'éd. fr. d'Olivier Lutard, *L'Aréopagitique: pour la liberté d'imprimer sans autorisation ni censure*, Paris, 1956.

<sup>12</sup> *Or the sole means to obtaine Peace and Truth. Not onely reconciling His Majesty with His Subjects, but all Christian States and Princes to one another, with the freest passage for the Gospel*, s.l., 1643; dans *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, 3 vol., éd. William Haller, New York, Columbia U.P., 1934, vol. 3, pp. 105-178. — L'expression «liberté de conscience» se trouve aussi dans l'ouvrage de [J. Goodwin], *A reply*



*ancient Bounds or Liberty of Conscience tenderly stated modestly asserted and mildly vindicated*<sup>13</sup> de 1645 et William Walwyn auteur d'un libelle *Tolerance Justified*<sup>14</sup> de 1646, prônent une tolérance religieuse, parfois généralisée, sur la base d'argumentations largement rationalistes, puisant à la doctrine de la grâce universelle et visant à la cessation des persécutions et, entre autres, à la prospérité sociale et économique, à l'exemple des Pays-Bas. Sur le même terrain de la liberté de conscience, ces thèses sont contrecarrées par les presbytériens au moment de leur éphémère triomphe: Thomas Edwards, *The casting down of the last and strongest hold of Satan, or a treatise against Toleration and pretended Liberty of Conscience*, de 1647, et Samuel Rutherford, *A free disputation against pretended Liberty of Conscience*<sup>15</sup>, de 1649.

Ces traités, quoique très instructifs pour la richesse des sujets abordés dans l'ensemble d'une situation historique, sociale, religieuse et politique très particulière, ne sauraient offrir une présentation systématique — sinon de façon frag-

of two of the Brethren to A.S. [Adam Steuart], wherein you have observations on his considerations... with a plea for Liberty of Conscience for the Apologists Church way..., London, 1644. Voir aussi l'intr. et l'éd. de *The Levellers Tracts*, ed. by W. Haller et G. Davis, New York, 1944.

<sup>13</sup> London, H. Overton, 1645, attribué à Francis Rous the Elder.

<sup>14</sup> *And Persecution condemn'd. In answer or examination of the London-ministers letter...*; réimprimé avec son *The original and end of civil power*, by Eutactus Philodemus de 1649, à San Francisco, 1940.

<sup>15</sup> *Tending to resolve doubts moved by Mr. J. Goodwin, John Baptist, Dr. Jer. Taylor... and other toleration of sects and heresies*, toujours imprimées à Londres. Pour l'ensemble, voir T. Lyon, *The Theory of religious Liberty in England, 1603-1639*, Cambridge, 1937; M. Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, Halle, 1927; W.K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England. From the beginning of the English Reformation to the death of Queen Elizabeth*, 4 vol., London, 1932-1940, les vol. 2-4; la synthèse de J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Paris, 1955, vol. 2, ch. 8; et la récente mise au point d'Elisabeth Tuttle, *Religion et Idéologie dans la Révolution anglaise, 1647-1649. Salut du peuple et pouvoir des Saints*, Paris, 1989, notamment le ch. 3.

mentaire — de la théorie de la liberté de conscience. Ainsi en est-il pour un des premiers écrits parus en France, en 1687, sous le titre captivant de *Traité de la liberté de conscience*, qui n'était que la traduction de l'ouvrage latin: *Vindiciae pro religionis libertate*<sup>16</sup> du socinien Johan Crellius, publié en 1637.

#### 4. Malaises des Réformés à l'intérieur de leur parti

Dans la réalité historique singulière de la France de Louis XIV, le débat sur la liberté de conscience allait s'animer au fur et à mesure que s'aggravaient les restrictions apportées à l'Edit de Nantes.

Afin d'apprécier convenablement cette controverse il faut se souvenir que les minoritaires réformés étaient alors soumis à des tensions de sens opposés, qui rendaient malencontreuse leur position théorique. Premièrement, à l'intérieur du parti, ils devaient sans répit se confronter entre eux sur une doctrine théologique qui, tout en étant solidement fixée et refixée par les synodes périodiques, n'en était pas moins sollicitée, sur certains points, à des éclaircissements, à des discussions et, parfois, à des révisions. Ce débat sur la liberté de conscience et, plus en général, sur la tolérance, peut bien montrer l'ampleur de la diversification des doctrines respectives, dont la mouvance témoigne de leur vitalité; au point qu'on ne saurait facilement repérer deux théologiens et/ou philosophes, dont la pensée soit exactement conforme l'une à l'autre sur tous les points. Preuve en est que les auteurs que nous étudions directement (Bayle, Jurieu, Saurin, Aubert de Versé,

<sup>16</sup> *Iunii Bruti Poloni Vindiciae pro religionis libertate*, Eleutheropoli [Amsterdam], G. Philadelphus; diverses traductions. Celle en français, par Charles Lecène, avait pour titre, *Conversations sur diverses matières de religion... avec un Traité de la liberté de conscience*, Philadelphie [Amsterdam], 1687; trad. revue en 1769, et publiée avec un titre plus éloquent: *De la Tolérance dans la Religion ou de la Liberté de Conscience par Crellius. L'intolérance convaincue de crime et de folie. Ouvrage traduit de l'Anglois*, Londres.



Philipot), et indirectement (Voet, Amesius, Daillé, Papin, Jacquelot, Henri et Jacques Basnage, *et al.*) sont tous en désaccord entre eux sur quelques points importants, quoiqu'ils concordent sur d'autres points tout aussi importants. C'est pourquoi ce choix voudrait respecter les divers aspects d'une question qui demeure à plusieurs faces, réellement polyédrique.

Un autre motif de malaise est constitué par leur passé doctrinal, un passé qui est très présent, et avec lequel ils doivent sans cesse se confronter. Il est représenté par leurs prédécesseurs, les fondateurs du XVI<sup>e</sup> siècle: Calvin et Bèze notamment, dont ils critiquent eux-mêmes par moments les attitudes face aux hérétiques et, en particulier, à l'égard de l'affaire Servet, plaie ouverte et ravivée par les adversaires. Là aussi: diversification de positions, dont trois au moins doivent être signalées:

- a) celle de la défense outrée, non sans quelques contradictions de la part des intransigeants à la Pierre Jurieu<sup>17</sup>;

<sup>17</sup> Parmi les nombreuses allusions qu'en fait Jurieu, je choisis celle adressée à Bossuet où l'on peut saisir à la fois, l'indignation du réformé persécuté et l'inébranlable fidélité au réformateur justicier: «Il faut que Servet revienne sur les rangs toutes les fois qu'il s'agit de persécution. Servet a été brûlé à Genève, donc il est permis de brûler les Huguenots et les Calvinistes. Dieu fasse miséricorde à ces malheureux qui ont la cruauté de nous comparer à Servet. Cet homme étoit non seulement ennemi de la divinité de Jésus Christ, mais il étoit ennemi de toute divinité; il étoit impie, il étoit blasphémateur. Et quoi qu'il fit profession de croire un Dieu, la manière atroce dont il parloit des mystères, faisoit bien connoître qu'il avoit renoncé à toute religion comme à toute pudeur. Il doit être permis de se défaire de tels gens. On nous fait une objection du sentiment de nos Docteurs... on doit sçavoir que nos Auteurs ne sont pas nos Docteurs. Nous n'avons qu'un seul Docteur qui est Jésus Christ», P. Jurieu, *Lettres pastorales adressées aux fideles de France, qui gemissent sous la captivité de Babylon. Où sont dissipées les illusions que Monsieur de Meaux dans sa Lettre Pastorale, et les autres convertisseurs emploient pour seduire. Et où l'on trouvera aussi les principaux evenemens de la presente persecution*, Rotterdam, A. Archer, 1986, p. 11 de l'éd. in-4°; cf. l'intr. de l'éd. de R. Howells, qui constitue le 2<sup>e</sup> vol.

- b) celle de la réfutation nette et de la condamnation tantôt ouverte, tantôt assez ménagée à l'égard des «restes du Papisme», par les «nouveaux philosophes» (c'est le mot de Jurieu et de Saurin) à la Bayle<sup>18</sup>;

supplémentaire des *Œuvres Diverses* de P. Bayle, Hildesheim, G. Olms, 1988. Au sujet de cette question, voir l'aperçu de J. Jacquot, «L'affaire Servet dans les controverses sur la tolérance au temps de la Révocation de l'Edit de Nantes», dans *Autour de M. Servet et de S. Castellion*, éd. B. Becker, Haarlem, 1953, pp. 116-129. — Sur Jurieu (1637-1713), en relation à notre sujet voir surtout G.H. Dodge, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion. With special Reference to Thought and Influence of P. Jurieu*, New York, 1947 (repr. Hippocrene Books, Octagon, 1971); F.R. Knetsch, *Pierre Jurieu theoloog en politikus der Refuge. Avec un résumé*, Kampen, 1967; du même auteur, «P. Jurieu réfugié unique et caractéristique. Récit d'une assimilation involontaire mais partielle», *BSHPF*, 115 (1969), pp. 445-478.

<sup>18</sup> [P. Bayle], *Commentaire philosophique sur les paroles de Jesus Christ Contrain-les d'entrer; Où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus-abominable que de faire des conversions par la contrainte, & l'on refute tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, & l'Apologie que S. Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglois du Sieur Jean Fox de Bruggs par M.J.F.*, à Cantorbery [Amsterdam], Th. Litwel, 1686, 2 parties en 1 vol., même pagination (dorénavant, *Comm. Phil.*), p. 360: «Mais dira-t-on le supplice de Servet fait bien voir qu'ils [les Protestants] poussent la persécution aussi loin que les Papistes. Je répons qu'il s'en faut bien. Le supplice de Servet et d'un très-petit nombre d'autres gens semblables, errans dans les doctrines les plus-essentiels, est regardé à présent comme une tâche hideuse des premiers tems de notre Réformation, fâcheux et déplorables restes du Papisme, et je ne doute point que si le Magistrat de Genève avoit aujourd'hui un tel procez en main, il ne s'abstint bien soigneusement d'une telle violence.» Pp. 406 et 409-410: «Il ne faut pas trouver étrange que les injures atroces et blasphématoires que Servet vomissoit contre la Sainte Trinité aient été expiées par le feu. Mais ils [les convertisseurs] permettront de leur dire qu'ils s'abusent en cela bien lourdement. Car afin qu'un blasphémateur soit punissable, il ne suffit pas que ce qu'il dit soit un blasphème selon la définition qu'il plaira à d'autres de donner de ce mot là, il faut qu'il le soit selon sa propre doctrine... Les blasphèmes dont on l'accusoit ne pouvoient pas recevoir ce nom en vertu d'un principe ou d'une idée qu'il admit aussi bien que le Sénat de Genève, et par conséquent il ne pouvoit être puni comme blasphémateur, qu'il ne s'ensuive que les Chrétiens pouvoient être punis comme des blasphémateurs par les Papiens, les Réformez par les Papistes, et tous ceux qui croient la Trinité par les Sociniens.» Dans son insistance sur la question du blasphème — soit dit



- c) celle enfin du jugement d'une erreur certaine, mais excusable en raison de circonstances atténuantes de la part de ceux qui, comme Saurin, finissent par en attribuer la cause aux «préjugez» que les premiers réformateurs avaient pris de l'Eglise romaine elle-même<sup>19</sup>.

### 5. La scission des Réformés à propos de la liberté de conscience

La dispute qui regarde la liberté de conscience constitue un autre motif de conflit au sein du parti. D'après Saurin, sur la question de la liberté de conscience, vers la fin du siècle,

en passant — Bayle semble ignorer, lui qui est peut-être le meilleur connaisseur de cette affaire à son époque, que Servet fut condamné comme hérétique et non comme blasphémateur. C'est pourquoi Castellion s'en prend à Calvin et à Bèze, qui dans leurs défenses s'étaient rabattus sur le blasphème. Il s'agit bien là d'un détail essentiel qui demeure assez négligé encore aujourd'hui, cf. M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? F. Bauduin ed i Moyen-neurs*, Genève-Milano, 1984, pp. 369-370. — Sur le célèbre P. Bayle (1647-1706), je me borne à signaler pour l'intérêt de cet article, outre les études fondamentales de Madame Elisabeth Labrousse, J. Devoilé, *Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle*, Paris, 1906; Herbert Schlossberg, «P. Bayle and the Politics of the Huguenot Diaspora», Doct. Diss., Univ. of Minnesota, 1965; et Richard B. Dinsmore, «P. Bayle and the Development of the Idea of Religious Liberty in late seventeenth Century France», New York University, Philos. Diss., 1971.

<sup>19</sup> Saurin, *Réflexions* (infra, n. 44), pp. 567 et 568: «Si on a remarqué dans la conduite de Servet des fruits d'un esprit superbe, fourbe et malin, qui aient fait juger qu'il n'étoit poussé à faire ce qu'il faisoit que par un principe d'ambition et de vaine gloire, et qu'ainsi on a pu le punir comme un véritable Imposteur, ce caractère d'Imposteur n'est-il pas incomparablement plus visible dans les Prêtres, dans les Moines, et dans les Missionnaires de l'Eglise Romaine...? Il ne faut pas que Rome prétende faire de ceci un préjugé pour elle contre nous. Car ces exemples de sévérité ont été très-rare, et n'ont été ni approuvés ni suivis par le corps des Théologiens et des Eglises Protestantes. Ce qui fait voir que ce n'est pas l'esprit de notre Religion d'employer le fer et le feu pour convertir les errans. Ces Réformez si sévères n'étoient pas encore bien revenus des préjugez qu'ils avoient pris dans la communion de Rome.»

les réformés sont partagés en trois groupes. Aux extrémités l'on trouve d'un côté le «chef des indifférens», Pierre Bayle; de l'autre, Pierre Jurieu, «à la tête des Intolérans». «Par la grace de Dieu ces deux partis sont foibles en nombre. La multitude et la foule des Reformez tient le milieu entre l'intolérance et l'indifférence. Ceux qui suivent la vérité avec la charité selon le précepte de l'Apôtre, ceux que l'on connoit sous le nom de *Tolérans mitigés*, et que l'on pourroit appeler aussi les *Zélez charitables*, sont ceux qui forment le parti Protestant, quoique les Indifférens les fassent passer pour Intolérans, et que ceux-ci les jettent malgré eux dans le parti des Indifférens.»<sup>20</sup>

Saurin se décrit lui-même dans cette position du «juste milieu».

Or, ces attitudes diverses face à la liberté de conscience démontrent toute la difficulté de garder une position ferme et définitive à l'égard de deux rangées d'adversaires disposées aux extrémités opposées: les dissidents d'un côté, les papistes de l'autre. Une attitude tolérante qui concède un peu plus à la conscience pour en proclamer la liberté face aux persécuteurs papistes, signifie avantager dangereusement les dissidents ouverts, comme les arminiens, les sociniens et tous les autres sectaires, ainsi que les dissidents dissimulés, tels que les indifférents, les pyrrhoniens, sinon les libertins jusqu'aux athées. En revanche, une attitude intransigeante et intolérante, restreignant les droits de la conscience afin de montrer la rigueur de la doctrine et de la discipline orthodoxes, et par là, de convaincre les dissidents de déviationnisme, implique de livrer aux persécuteurs papistes les arguments et les justifications théoriques de persécuter ceux qu'ils considèrent, à leur tour, comme des déviationnistes et des schismatiques.

Cependant, dans la conjoncture dramatique que vivent les protestants de France, la lutte défensive à l'encontre des papistes nécessite une vigilance prioritaire, car ceux-ci les

<sup>20</sup> Saurin, *op. cit.*, p. 4.



harcèlent sur tous les plans: celui de la controverse, mais surtout ceux des persécutions, de la contrainte physique et morale, des dragonnades, de l'exil...

Dès lors, chaque argument de polémique ne peut nullement sous-estimer les conséquences sur le plan social et politique: les thèses soutenues par les réformés doivent avant tout soulager les persécutés de France afin de sauvegarder leur accueil dans les pays de refuge. Circonspection, donc, est exigée pour bien ménager la doctrine concernant l'autorité du magistrat: il faut tout d'abord protéger l'image du réformé comme bon et fidèle sujet de l'autorité constituée. Voilà quels sont leurs soucis les plus pressants, dont les polémistes réformés font état, mais qui ne semblent pas préoccuper un Jurieu autant qu'un Bayle. Et revoici, quant aux drames individuels, renouée étroitement la connexion entre droits de la conscience et droits du magistrat.

## 6. La liberté de conscience, la liberté de culte, la liberté religieuse et les tolérances

Quant à la conscience, les controversistes du XVII<sup>e</sup> siècle maîtrisaient cette notion et sa problématique avec la compétence consommée qu'une longue expérience de discussions, de raisonnements, de distinctions et de précisions leur avait apportée.

La liberté de conscience concerne le for intérieur, les convictions confessionnelles et doctrinales de l'individu. Ce concept, élaboré par les premiers réformateurs, Luther, Zwingli, Mélanchthon, Calvin et autres, est emprunté à la notion théologique de *Christiana libertas*<sup>21</sup>, qui trouve sa source directe dans les textes scripturaires de saint Paul<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Voir la synthèse de J. Lecler, «'Liberté de conscience'. Origine et sens de l'expression», *Recherches de Science Religieuse*, 54 (1966), pp. 370-406.

<sup>22</sup> Voir C. Spick, «La conscience dans le Nouveau Testament», *Revue Biblique*, 47 (1938), pp. 50-80; et C.A. Pierce, *Conscience in the New*

Du plan théologique, la «liberté de conscience» passe bientôt au plan juridique, où elle acquiert un contenu politique en tant qu'objet de revendication sociale et religieuse. En France, cette notion entre dans l'usage courant vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle; elle est insérée même dans les textes législatifs officiels (les édits de pacification) dès les années 1560. Néanmoins ces textes ont soin de distinguer la liberté de conscience de la liberté de culte, c'est-à-dire la faculté d'exercer extérieurement, de professer publiquement la confession de foi choisie. En fait, la liberté de culte n'est admise par les édits de pacification que dans certains lieux et à des conditions limitées. Par ailleurs, le gouvernement se réserve le droit de révoquer cette autorisation provisoire lors des édits de réunion ou de concorde, tout en laissant en vigueur la permission octroyée de la liberté de conscience<sup>23</sup>.

Toujours est-il que les contemporains, protestants et catholiques, ne font pas de confusion entre la liberté de conscience et la liberté religieuse, ou des religions. Du point de vue des réformés, celle-là est souhaitable, encore que pour les calvinistes seulement: celle-ci est abhorrée parce qu'elle ouvrirait les portes à une irreligieuse confusion de religions, autrement dit à une «licence de religions» (*licentia religionum*). A l'époque donc, pour les réformés orthodoxes, il n'est pas question de liberté religieuse ni, dans un sens restrictif, de tolérance religieuse, telle qu'elle est prônée par Sébastien Castellion et par les «nouveaux académiciens», comme Bèze les appelle. D'autant plus que la tolérance religieuse, dans sa vocation juridique particulière, étendrait aussi aux autres confessions la permission d'exercer un culte autre que le culte

*Testament. A study of «Synecdesis» in the N.T., in the light of its sources and with particular reference on St. Paul, with some observations regarding its pastoral relevance today*, London, 1958.

<sup>23</sup> «... liberté de conscience permise à un chacun en sa maison sans qu'aucun y puisse estre recherché pour le fait d'icelle», [Anonyme,] *Au Roy. Sur le fait de l'Edit de Pacification.*, s.l.n.d., f. B2 r<sup>o</sup>.



officiel (en France, le catholique, apostolique et romaine); permission qui, par les édits de pacification, est limitée à la religion «prétendue réformée». Par conséquent, tant la tolérance religieuse que la liberté religieuse sont contrecarrées par les théoriciens huguenots de stricte observance, bien avisés des dangers de contagion auxquels s'exposeraient les fidèles au contact des sectaires de tous bords, hérétiques manifestes (anabaptistes, sociniens, antitrinitaires, servetistes, *et al.*), et moins manifestes, comme les adeptes des autres confessions (à la limite les papistes et, suivant les circonstances, les luthériens eux-mêmes)<sup>24</sup>.

Or, il est de la dernière nécessité de distinguer entre ces notions, très apparentées et cependant contradictoires parfois, lorsqu'on étudie la liberté de conscience qui tantôt se rapproche de la tolérance, tantôt peut même s'y opposer (par exemple, selon les réformés orthodoxes, la tolérance des antitrinitaires équivaldrait à la subversion des fondements de la foi chrétienne, et donc à une atteinte fatale à la liberté de conscience des vrais fidèles).

<sup>24</sup> Voici ce qu'en dit un auteur réformé, William Ames (1576-1633; voir *The Oxford Dict. of the Christian Church*, s.v.), reconnu comme l'un des meilleurs théologiens calvinistes d'après sa controverse avec les Remontrants, et dont les ouvrages sont assez répandus en milieu réformé (il était très estimé par Saurin, voir *infra*, n. 51 et 69) dans son traité *De conscientia et eius iure vel casibus*, Amstelodami, Apud Ioan. Ianssonium, 1654 (1<sup>re</sup> éd. 1632), pp. 171 et 172: à la question «An Pontifici sint haeretici?», il répond «Papismus prout a Concilio Tridentino fuit confirmatus, est perniciose haeresis», avec un commentaire. Ensuite: «An Anabaptistae habendi sint pro haeretici? Resp. Non sunt proprie haeretici, quia paedobaptismum simpliciter negant, quamvis error ille sit in Ecclesia non tolerandus... An Remonstrantes sint haeretici? Resp. ...non est proprie haeresis, sed periculosus error in fide.» Et enfin, «An Lutherani sint haeretici? Resp. Qui inter illos pertinaciter defendunt ubiuitatem humanae naturae Christi, non possunt ab haeresi excusari; quia illa sententia directe evertit humanam naturam Christi. Sed quia multi inter eos ab illa sententia sunt alieni, et alii ex contentione potius defendunt, quam ex animo credunt, idcirco vel stupiditatis et furoris, vel scismatis potius, quam haereseos sunt accusandi.»

De précision en précision, l'on voit se dégager aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles des définitions de plus en plus nettes de tolérance théologique ou dogmatique, tolérance ecclésiastique, etc. La première est du ressort de l'autorité civile, qui peut octroyer la permission d'exercer un culte différent du culte officiel, pourvu que l'ordre public soit respecté. La seconde concerne la doctrine de la foi; les responsables de l'orthodoxie peuvent permettre, sans pour autant l'approuver, la profession d'une religion différente à condition que celle-ci ne s'écarte des points fondamentaux de la foi. Un type de la troisième, non pas le seul, est celui qui touche à la juridiction ecclésiastique qui peut, dans certaines conditions (en cas de nécessité ou pour éviter un mal plus grave, ou en considération d'autres avantages) admettre un culte autre que le culte dominant (les Juifs dans les Etats de l'Eglise romaine, par exemple).

Ces diverses distinctions et précisions, que l'on vient de rappeler, sont indispensables pour situer correctement le problème de la conscience et pour localiser le champ d'action de sa liberté.

## DEUXIÈME PARTIE

### 7. Bayle et la définition de la conscience: lumière naturelle et raison divine

Lorsque Bayle, dans son *Commentaire Philosophique*, conclut qu'«il est si évident que la conscience est une lumière qui nous dit qu'une telle chose est bonne ou mauvaise, qu'il n'y a pas apparence que personne doute de cette définition»<sup>25</sup>,

<sup>25</sup> *Comm. Phil.*, p. 419. Parmi les personnes qui n'auraient pas douté de sa définition, Bayle incluait les lecteurs catholiques, à qui il s'adressait directement. Or, pour ceux-ci la doctrine de la conscience avait été définie par Thomas d'Aquin, dont les écrits en la matière constituent les ouvrages de référence. La corrélation entre la conscience et la raison, dont Bayle fait



il livre au lecteur, catholique ou protestant, une définition traditionnelle mais assez vague, qui en dit trop dans sa généralité, et trop peu dans son contenu. Au fait, si elle ne manque pas de simplicité et d'évidence, elle ne dégage pas moins un contenu purement rationnel, car ce prédicat «une lumière»

état tout au long jusqu'à identifier souvent l'une avec l'autre, se trouve amplement attestée chez Thomas, selon qui «la conscience étant en quelque sorte le décret de la raison», parler de la conscience équivaut à parler de la raison (cf. *Summa theologiae*, Prima Secundae, quaestio 19, articulus 5). Par l'harmonie établie entre la raison humaine et la loi divine, l'auteur peut affirmer que «la lumière de la raison qui est en nous, peut nous montrer le bien et régler notre volonté» (*ibid.*, art. 4); d'où la définition de la conscience: «Dicitur enim conscientia testificari... secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum» (*ibid.*, Prima pars, q. 79, art. 13. Je cite l'édition de P. Caramello, Torino, Marietti, 1952 ss., pour le texte latin; et l'édition de A. Raulin, Paris, Cerf, 1984 ss., pour la traduction française). C'est cette définition qui est le plus souvent rapportée dans la littérature du XVII<sup>e</sup> siècle concernant les cas de conscience. Entre autres, elle est citée dans le *Dictionnaire de cas de conscience* de Jean Pontas (1638-1728; voir *Dict. Th. Cath.*, s.v.), auteur très apprécié à l'époque, et dont les ouvrages eurent une grande diffusion. Pontas explique «ce que l'on doit entendre par le mot de conscience. La conscience, dit saint Antonin, n'est autre chose que la science du cœur... c'est à dire, une lumière intérieure, qui nous fait voir ce que nous devons faire, ou ce que nous sommes obligés d'éviter pour ne pas pecher»; suit la citation de Thomas, avec un commentaire (t. I, Paris, 1734 [1<sup>re</sup> éd., 1715], col. 938). La citation du dominicain Antonino Pierozzi, archevêque de Florence, est tirée de sa *Summa theologica*, III, tit. 3, c. 10, d. 1). Tout cela nous montre que le lecteur catholique contemporain pouvait trouver la définition de Bayle assez acceptable et courante, comme celui-ci le pensait. Ce n'était pas le cas pour les lecteurs qui le soupçonnaient entaché de la «nouvelle philosophie». Suivant leur opinion, les références à la lumière naturelle et à la «droite raison» qui ne se rattachaient pas expressément à la lumière de la Révélation, étaient autant d'indices du déisme cartésien, sinon de l'athéisme spinozien dont s'était nourri l'auteur du *Comm. Phil.* En tout cas elles relevaient de la théologie libertine, surtout celle de souche anglaise, dont la récente publication du *Traité de la raison humaine* (traduit de l'Anglais, Amsterdam, Van Dyck, 1682; attribué à Clifford, «directeur de la Chartreuse de Londres», par Barbier) représentait un autre témoignage des plus pernicioseux. En fait, Jurieu compare les *Comm. Phil.* à ce traité, dont il discute les thèses principales à plusieurs reprises (*Des droits*, pp. 11, 48-49, 119, 247 ss.). Il croit retrouver dans ce texte la source principale de l'indifférentisme religieux présent dans le *Comm. Phil.*

n'indique que la lumière de la raison. Toute l'argumentation baylienne sur la liberté de conscience se concentre autour des concepts de «lumière», de «lumière naturelle» et de «droite raison» avec les multiples nuances d'une leçon cartésienne profondément méditée. Il y a lieu d'insister singulièrement sur le raisonnement de Bayle et sur sa façon de poser le problème. Cela nous aidera à nous familiariser — faute d'une introduction philosophique et historique hors de propos dans cet article — avec l'état d'une question et d'une terminologie quelque peu spécialisées.

La maigre définition de la conscience comme lumière, que Bayle donne dans ce passage crucial de son *Commentaire*, ne néglige qu'apparemment la présence de Dieu en tant que source véritable et unique de la lumière rationnelle, qui nous instruit sur les vérités de la métaphysique et de la morale. A vrai dire, le lecteur sait dès les premières pages que l'auteur n'a pas l'intention de se borner à la raison humaine en parlant de lumière: «c'est qu'y aient une lumière vive et distincte qui éclaire tous les hommes dès aussitôt qu'ils ouvrent les yeux de leur attention, et qui les convainc invinciblement de sa vérité, il en faut conclure que c'est Dieu lui-même la vérité essentielle et substantielle qui nous éclaire alors très-immediatement, et qui nous fait contempler dans son essence les idées de vérités éternelles contenues dans les principes, ou dans les notions communes de la Métaphysique.»<sup>26</sup> Cette belle et ample vision, d'inspiration évidemment platonicienne, s'accompagne de l'image, de résonance plotinienne cette fois-ci, de l'émanation divine des lois révélées et des principes de la morale. Ceux-ci et celle-là nous conduisent vers le bien grâce à «cette lumière primitive et universelle qui émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes généraux de l'équité, et pour être la pierre de touche de tous les préceptes, et de toutes les lois particulières, sans en excepter mêmes celles que Dieu nous révèle ensuite extraordinaire-

<sup>26</sup> *Comm. Phil.*, pp. 8-9.



ment, ou en parlant lui-même à nos oreilles, ou en nous envoyant des Prophètes inspirez de lui»<sup>27</sup>. Cependant, la Révélation n'est pas en désaccord avec la lumière naturelle qui participe de «cette Raison Universelle qui éclaire tous les esprits»<sup>28</sup>. Et pourtant «il sera vrai de dire — écrit Bayle — que la vérité révélée a été comme soumise à la lumière naturelle pour en recevoir son attache, son seau, son enregistrement et sa vérification, et le droit d'obliger en titre de loi»<sup>29</sup>.

La primauté de la raison sur la révélation, que Bayle semble suggérer dans cette phrase, n'est pas à prendre au pied de la lettre, même si l'on tient compte de l'importance que la connaissance rationnelle assume dans sa pensée. En fait, cette suggestion ne peut se comprendre pleinement que dans l'ensemble des rapports entre la raison divine et la raison humaine. Et c'est à propos de la conscience que Bayle s'en explique plus clairement dans son *Système de philosophie*. «En un mot — dit-il — (la conscience) c'est une connoissance de la loi naturelle (*lumen naturae, seu cognitio legis naturae*), par laquelle chacun juge quelle chose est honnête, et à faire, et quelle autre est honteuse, et à fuir.»<sup>30</sup> La conscience exerce la faculté de juger: de façon analogue la tradition lui a attribué les fonctions de «temoin... juge... bourreau... conseiller... consolateur et remunerateur». Le critère de ce jugement est basé sur le principe de la «droite raison» (*recta ratio*) par laquelle l'homme discerne dans ses actions le bon et le mauvais. «Lumière de la raison», «lumière naturelle» et «droite raison» peuvent se dire intrinsèques à la nature humaine qui, au fond, «n'est pas tellement dépravée». Le principe de la

<sup>27</sup> *Comm. Phil.*, p. 13.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>30</sup> «Système de Philosophie. Idée courte et exacte de la Morale» (texte bilingue, résumé schématique de ses cours académiques de Sedan; à utiliser avec précaution. Cf. E. Labrousse, *P. Bayle*, t. 2, La Haye, 1964, p. 142), dans *Œuvres Diverses de Mr. Pierre Bayle*, t. 4, La Haye, 1737, p. 261.

conformité à la droite raison est à son tour basé sur une «règle double»: l'une se rapporte à la «loi éternelle», à la «souveraine raison (*summa ratio*) qui brille en Dieu comme dans l'Auteur souverain de toutes choses». C'est à cette souveraine raison que «les loix et les préceptes de la morale empruntent leur justice de leur conformité»<sup>31</sup>.

La «seconde règle des actions humaines» est la droite raison, ou la loi naturelle que Dieu a imprimée «dans nos âmes». D'après cette explication, on pourrait à la rigueur établir une correspondance parfaitement symétrique entre la loi éternelle et la loi naturelle d'un côté, et entre la raison souveraine et la droite raison de l'autre. De même, une autre correspondance se retrouverait entre ces lois et ces raisons du moment que «la loi naturelle est ce *dictamen* de la droite raison»<sup>32</sup>.

## 8. La conscience éclairée et la conscience erronée

Or, lorsqu'on rapporte à la conscience les résultats de ce raisonnement, il faut à mon avis insérer une distinction entre le caractère subjectif, lié à la conscience, et le caractère objectif, inhérent aux notions de droite raison et de lumière naturelle. Sans cette distinction, dont Bayle ne fait pas état dans ce contexte, on ne serait pas à même de comprendre pourquoi la conscience peut être et ne pas être une règle de morale. Bayle écrit: «Pour ce qui est de la conscience, il faut observer

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 261-262. Plus clair le latin: «Inde sequitur leges singulas, regulasque vivendi, justitiam suam mutari, ex eo quod consonae sint rationi illae summae, qua Deus omnia ordinatissima esse voluit, quod veteres Philosophi haud ignoraverunt. Haec video, ait Tullius libro secundo *De legibus*...». Cf. E. Labrousse, *Bayle*, t. 2, pp. 577 s.

<sup>32</sup> Bayle, «Système», p. 262: «Donc par cette lumière de la loi naturelle, ou de la droite raison que Dieu a imprimée dans notre ame, nous pouvons distinguer les actes honnêtes de ceux qui ne le sont pas, aussi bien que par l'idée que nous avons d'un être souverainement parfait...»



qu'elle ne peut être une règle légitime de la bonté morale, à moins qu'elle ne soit dégagée des préjugés et des erreurs.» C'est-à-dire lorsqu'elle est une conscience éclairée ou saine (*conscientia sana*).

En revanche, la conscience qui est dans l'erreur, tout en étant persuadée, mais faussement, d'être dans la vérité, ne peut pas être une règle légitime de morale. «On appelle conscience fausse (*conscientia falsa*) — explique Bayle — celle qui, asservie à des préjugés et à des passions, ne connaît point avec évidence ce qu'il faut faire, et conçoit confusément comme bonne une chose qu'elle aurait jugée mauvaise si elle avait été dans une autre situation.» Prenons le cas d'un hérétique «qui croit faussement qu'un certain acte est licite, et qui le commet sans remords; son action est mauvaise et contraire à la droite raison parce qu'elle est faite avec une conscience erronée, bien qu'elle soit conforme à la conscience de cet homme»<sup>33</sup>.

On peut conclure que la conscience éclairée seulement, et non pas la conscience erronée, peut constituer «une règle légitime de la bonté morale».

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 263. Un peu différent le latin: «De Haeretico, qui falso credit actum quemdam esse licitum, et illum committit non reluctant conscientia, dicendum est eum actum esse pravam, neque rectae rationi congruere, licet conscientiae haeretici congruat, quia non congruit conscientiae sanae.» A propos de la *recta ratio*, saint Thomas, lorsqu'il établit une étroite relation entre la loi divine, la raison humaine et la conscience, cite Aristote: «A proprement parler, celui-là est incontinent qui ne suit pas la raison droite; mais, par accident, celui-là l'est aussi, qui ne suit pas une raison fausse» (Arist., *Eth. Nic.*, 1151 a 33); et conclut: «Il résulte donc de tout cela que, de soi, toute volonté qui n'obéit pas à la raison, que celle-ci soit droite ou dans l'erreur, est toujours mauvaise... Or, la volonté qui n'obéit pas à la raison, même lorsqu'elle se trompe, est mauvaise. Donc celle qui lui obéit, même lorsqu'elle se trompe, est bonne» (*Summa Theol.*, Ia-IIae, q. 19, art. 5 et 6). En considérant ces deux affirmations extraites de leur contexte (et si l'on pouvait faire abstraction de quatre siècles d'Inquisition), on serait tenté d'attribuer cette dernière à Bayle, et la première («dicendum est eum actum esse pravam») au Dominicain. Mais ce n'est pas ainsi.

## 9. Le dictamen de la conscience, éclairée ou erronée

Si, à présent, nous quittons l'argumentation paisible du *Système de Philosophie* pour passer à la verve polémique du *Commentaire philosophique*, nous constatons qu'ici Bayle confère explicitement à la conscience erronée les mêmes droits qui, là, semblaient réservés à la conscience éclairée<sup>34</sup>.

L'élément qui y joue un rôle décisif est le caractère invincible ou involontaire de l'ignorance qui engendre l'erreur de la conscience dite «erronée»: dès que l'erreur est jugée invincible, démarrent les droits de la conscience erronée ou fausse; c'est-à-dire, de la conscience faussement persuadée de la licéité de son acte ou de sa croyance. Dans l'élaboration du *Commentaire*, la conscience va de plus en plus s'identifiant tantôt avec la lumière naturelle ou raison<sup>35</sup>, tantôt avec la loi de Dieu<sup>36</sup>. Les termes de la question ainsi posés, Bayle affirme que: «Donc il y a une loi éternelle et immuable qui oblige l'homme... de ne rien faire au mépris et malgré le dictamen de sa conscience.»<sup>37</sup> Voilà mieux entendue la définition, citée plus haut, de la conscience comme «une lumière» tout court; et voici la thèse bouleversante du *Commentaire*: «Je mets en fait que tout ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l'avancement de la vérité, la conscience erronée nous le permet pour ce que nous croions la vérité.

<sup>34</sup> Ce décalage, digne de remarque, serait le sujet d'une question à poser aux spécialistes de Bayle; question d'autant plus difficile, car on a affirmé à ce propos que «Bayle resta toujours fidèle à l'orientation de pensée attestée par son *Cours de Morale* qui, à certains égards, ne fera même que s'affirmer avec les années» (Labrousse, *Bayle*, t. 2, p. 261).

<sup>35</sup> *Comm. Phil.*, p. 424: «En un mot cette raison ou si on aime mieux l'appeler conscience...»; p. 428: «la raison et la conscience nous montrent que nous la devons faire...»; etc.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 436-437: «Que la volonté de desobéir au jugement arrêté et déterminé de sa conscience est la même chose que vouloir transgresser la loi de Dieu»; etc.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 438-439.



C'est ma thèse à prouver et à éclaircir.»<sup>38</sup> Sous une autre forme, tout aussi inquiétante, Bayle résume ainsi sa thèse: «La conscience erronée doit procurer à l'erreur les mêmes prérogatives, secours et caresses que la conscience orthodoxe procure à la vérité.»<sup>39</sup> Le principe de base, qui sous-tend cette thèse, et dont la vérité est pour lui incontestable, est que «tout ce qui est fait contre le *dictamen* de la conscience est un péché»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> *Comm. Phil.*, pp. 418-419.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 436.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 419. Il y a lieu de souligner que ce principe est enraciné dans la tradition chrétienne, à commencer par l'*Épître aux Romains*, 14, 23: «Omne quod non est ex fide peccatum est», et pleinement élaboré par les canonistes du Moyen Âge (Gratien explique ainsi ce passage: «Quicquid non est ex fide, peccatum est, non ita intelligendum est, et quicquid ab infidelibus fit peccatum esse credatur, sed omne, quod contra conscientiam fit, edificat ad gehennam», avec force citations d'Augustin et de l'Ambrosiaster; *Decreti secunda pars*, causa 28, quest. 1, can. 14; éd. Friedberg, t. 1, col. 1088), par le pape Innocent III (cf. *Decretales* de Grégoire IX, lib. 2, tit. 25, cap. 20; éd. Friedberg, t. 2, col. 393) et par les maîtres de la scolastique comme Albert le Grand. Cette tradition trouve une systématisation doctrinale dans l'œuvre de Thomas d'Aquin qui, dans un passage important de la *Somme Théologique* (Ia-IIae, q. 19, art. 5), conclut que tout ce qui est fait contre la conscience, même erronée, est un péché: puisque la conscience est l'application de la science, qui appartient à la raison, «la volonté qui s'écarte de la raison erronée va contre la conscience. Mais une volonté de ce genre est mauvaise; car il est dit dans l'épître aux Romains (14, 23): *Tout ce qui ne vient pas de la bonne foi est péché*, c'est-à-dire ce qui est contre la conscience. Donc la volonté en opposition avec la raison erronée est mauvaise». Ces lieux théologiques étaient assez connus par le lecteur du XVII<sup>e</sup> siècle; et ils sont aussi mentionnés par Jean Pontas dans son *Dictionnaire de cas de conscience* (cité *supra*, n. 25), col. 983-984. Par conséquent, Bayle ne fait pas œuvre d'innovateur dans l'affirmation de son principe. Mais il intervient de façon éclatante dans ce débat lorsqu'il établit que la conscience erronée a la même valeur normative que la conscience éclairée.

# 10. «La vraie liberté de conscience»

L'éclaircissement de cette thèse et de ce principe constitue le fondement théorique de la démonstration principale du *Commentaire*, visant à démanteler le principe même de la persécution, de quelque part qu'elle soit exercée, par les soi-disant orthodoxes ou par les soi-disant hérétiques. Au cœur de cette discussion se trouve la question de la liberté de conscience qui concerne l'aspect pratique du problème. Finalement, par «la dépendance ou la liaison de ces doctrines», Bayle en arrive à la liberté de conscience, ou mieux, à ce qu'il considère comme «la vraie liberté de conscience», dont il formule «cette règle» et arrête «ce point fixe»: «Que l'on doit bien travailler de toutes ses forces à instruire par des vives et bonnes raisons ceux qui errent, mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils perséverent dans leurs sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les detromper.»

L'activité de cette liberté se manifeste donc extérieurement dans la liberté d'exprimer sa confession de foi et d'en pratiquer le culte. Cette règle constitue une sorte de critère dans la gestion de la liberté de conscience (propre ou d'autrui), critère qui est en relation avec la tolérance. «Voilà le point fixe où git la vraie liberté de conscience — conclut Bayle — de sorte qu'en s'écartant plus ou moins de ce point là, on diminue plus ou moins la tolérance.» Un degré suffisant de tolérance ne prévoit pas pour autant «d'avoir des temples publics, (ni) de pouvoir marcher dans les rues processionnellement», dit l'auteur à l'égard des réformés et, respectivement, des catholiques romains. Cela n'est pas «essentiel à la liberté de Religion». Afin que celle-ci soit opérante, «il suffit d'avoir permission de s'assembler et célébrer l'office divin, et de raisonner modestement en faveur de sa créance et contre la doctrine opposée selon l'occasion»<sup>41</sup>. Où le

<sup>41</sup> *Comm. Phil.*, pp. 353-354. Remarquons que dans ce contexte, Bayle expose le noyau de sa théorie de la tolérance universelle; c'est pourquoi les



«modestement» est indispensable pour entretenir la connivence des autorités.

# 11. Jurieu et Saurin sur l'entendement et la volonté. Une analyse comparée à trois niveaux

Quoique réduite à l'essentiel, cette liberté de conscience, présentée dans ces termes neutres et quasi totalement dépourvue de connotation confessionnelle, n'en avait pas moins de quoi rebuter les croyants convaincus de leur orthodoxie. Certes, Bayle essayait, sans déplaire à personne, de rallier les fidèles de confessions diverses. Mais, pour les lecteurs pieux du XVII<sup>e</sup> siècle, cette neutralité trahissait dans son effort d'équidistance une attitude d'indifférentisme, même de déisme, voire d'athéisme. En effet, des épithètes tels que «théologie libertine», «pyrrhonisme», «indifférentisme», «athéisme», décernés contre la «nouvelle philosophie» de ce «disciple de Hobbes», que l'on peut en définitive baptiser du nom de «Déisme tout pur et tout net», ne sauraient étonner sous la plume d'un Pierre Jurieu, l'un de ceux — le plus fougueux sans doute, mais non le seul — qui se croyaient investis de la mission de sauvegarder la vérité évangélique.

Il n'échappe pas à Jurieu que le système du *Commentaire philosophique* se développe autour de deux pôles complémentaires: l'un, la liberté et les droits de la conscience; l'autre, l'autorité et les droits du souverain. Par analogie il intitule sa réplique: *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince. Pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions et de la tolérance Universelle. Contre un livre intitulé Commentaire philosophique sur ces*

trois expressions, liberté de conscience, liberté de religion et tolérance, sont données comme synonymes. D'autant plus que l'auteur se réfère, en toute réciprocité, à des pays où la religion dominante est tour à tour la protestante ou la catholique romaine.

*paroles de la Parabole «Contrains-les d'entrer»*<sup>42</sup>. Par une série d'axiomes, Jurieu essaie de ruiner le système de Bayle, à commencer par la définition de la conscience pour aboutir aux droits de la conscience erronée. Jurieu veut d'abord restituer à l'esprit et à l'entendement les prérogatives de la conscience que Bayle semble limiter au cœur et à la volonté. «La conscience — explique Jurieu — n'est rien autre chose que le sentiment qu'a l'âme de ses propres opérations, sensations, dispositions, de son état, de son devoir, de ses actions, de ce qu'elle a fait, et de ce qu'elle mérite. Elle est composée comme l'âme de deux parties, l'esprit et le cœur, l'entendement et la volonté... Il n'y a point d'endroit où les devoirs de la conscience regardent le cœur et la volonté, qu'ils ne s'étendent aussi à l'esprit et à l'entendement. C'est là une des principales erreurs du Système de nos libertins sur les droits de la conscience erronée. Ils obligent le cœur à tout, et l'esprit à rien. Le cœur est obligé de faire le bien et de le vouloir, mais l'esprit n'est point obligé à connoître la vérité.» Cette critique n'était simple qu'en apparence, et même pour les lecteurs contemporains les plus attentifs, elle gardait un fond d'obscurité surtout par le fait que Jurieu rabaisait la composante rationaliste chez Bayle, qui définissait la conscience — nous venons de le voir — essentiellement comme «lumière naturelle». L'un de ces lecteurs, le pasteur Elie Saurin, qui comme tant d'autres avait eu maille à partir avec Jurieu, s'en prend à cette explication pour déceler une des innombrables contra-

<sup>42</sup> A. Rotterdam, H. de Graef, 1687. Les diverses disputes de Jurieu avec Bayle ont fait l'objet d'études particulières, entre autres, par J.-F. Denis, «Bayle et Jurieu», dans *Mém. de l'Acad. Nat. des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Caen*, 62 (1886), pp. 54-132; H.C. Hazewinkel, «P. Bayle à Rotterdam», dans *P. Bayle, le philosophe de Rotterdam*, éd. P. Dibon, Amsterdam-Paris, 1959, pp. 20-47; E. Haase, «Un épilogue de la controverse Jurieu-Bayle», *ibid.*, pp. 196-215; et B. Talluri, «La polemica fra Bayle et Jurieu dal 1690 al 1692», dans *Atti e Mem. dell'Accad. Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»*, 23 (1958-1959), pp. 225-254. Voir surtout l'étude magistrale d'E. Labrousse, *P. Bayle*, 2 vol., La Haye, 1963-1964, t. 1, ch. 8 et *passim*; pour notre sujet, voir les ch. 9, 14, 18 et 19 du t. 2.



dictions de l'auteur des *Droits des deux Souverains*. « Dans toute cette dispute » Jurieu « considère l'entendement comme une faculté purement passive... Selon lui c'est uniquement la volonté qui donne le consentement... à l'erreur ou à la vérité. L'erreur est donc dans la volonté et non pas dans l'entendement. Cependant l'Auteur met ici l'erreur dans l'entendement, et non pas dans la volonté. On ne peut pas savoir précisément ce qu'il veut dire. »<sup>43</sup> Cette remarque est tirée d'un ouvrage d'Elie Saurin qui situe notre enquête critique et comparative à un troisième niveau pour ainsi dire. En fait, si nous considérons le *Commentaire* de Bayle (qui à vrai dire est dirigé contre les catholiques romains, représentés en l'occurrence par Louis Maimbourg) au premier niveau, et si nous situons la critique de Jurieu (qui récupère cette controverse en la replaçant dans le camp protestant, entre réformés) au deuxième niveau, nous pouvons ranger celle de Saurin au troisième niveau en vertu de tout son contenu, explicite dans le titre : *Réflexions sur les droits de la conscience. Où l'on fait voir la différence entre les droits de la Conscience éclairée et ceux de la Conscience errante, On refute le Commentaire Philosophique, et le livre intitulé, Droits des deux Souverains; Et*

<sup>43</sup> Saurin, *Réflexions* (cité à l'appel de la n. suivante), p. 343; les citations de Jurieu dans *Des droits des deux souverains*, pp. 167 s. La contradiction relevée par Saurin est plus apparente que réelle en tant qu'elle dépend des définitions établies au préalable au sujet de la volonté et de l'entendement. Eclaircissant ce qu'écrivit Bayle à ce propos : « J'avertis seulement que par le terme d'entendement j'entens, à la lumière des vieux philosophes, cette faculté de l'ame qui affirme et qui nie. Je sais que la Secte de Monsieur Des-Cartes attribue ces actions de l'ame à la volonté, mais pourvu que l'on s'entende, il n'y a point de mal de parler comme le vulgaire », *Nouvelles Lettres* (citées *supra*, n. 1), p. 261. A ce sujet, je renvoie, entre autres, à la quatrième des *Méditations* de Descartes : « ... et considérant quelles sont mes erreurs... je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté... » (*Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, t. 2, Paris, 1967, p. 459).

*on marque les justes bornes de la Tolerance Civile en matiere de Religion*<sup>44</sup>.

## 12. Les deux Législateurs : Dieu et la Conscience

Au cours de sept cents pages, aucun argument n'échappe à la critique de Saurin qui se place dans le juste milieu — nous l'avons vu — parmi les tolérants « mitigés », entre les deux extrêmes, les intolérants à la Jurieu et les tolérants à la Bayle. Saurin critique énergiquement les définitions que Bayle et Jurieu ont données de la conscience. Il rappelle d'abord la théorie de Jurieu et la critique que Jurieu fait de Bayle. Quant à la définition, Jurieu ne considère « la conscience que comme un Législateur », en expliquant que « ce Législateur en a un autre qui lui est supérieur, c'est Dieu » ; Bayle se trompe donc — selon Jurieu — en faisant de « la conscience le Juge sans appel, souverain maître des lois de Dieu ». « Ces deux Législateurs — continue Jurieu — sont tout-à-fait distincts... sont différents... sont très souvent opposés. » Mais si pour Bayle la conscience constitue une autorité même quand elle est erronée, selon Jurieu « l'autorité de la conscience devient une autorité suprême » seulement

<sup>44</sup> Par Elie Saurin, Pasteur de l'Eglise Wallone d'Utrecht, A Utrecht, A. Schouten, 1697. Sur l'auteur (1639-1703) voir *Nouveau Dict. hist. et crit.*, éd. J.G. de Chauffepié, et *La France Protestante*, s.v., Une biographie se trouve à la suite de son *Traité de l'amour du prochain*, Utrecht, 1704. Quant à ses démêlés avec Jurieu, Saurin l'attaqua dès 1691 et en 1694 écrivit contre lui son *Examen de la théologie de M. Jurieu... où l'on fait voir que la doctrine de M. Jurieu sur ces articles est non seulement contraire à celle des Eglises réformées, mais aussi d'une très-dangereuse conséquence*, La Haye, en 2 vol. Jurieu répliqua par *La religion du Latitudaire, avec l'apologie pour la sainte Trinité*, Rotterdam, 1696. Saurin répond par sa *Justification de la doctrine du Sieur Elie Saurin contre deux libelles de M. Jurieu*, Utrecht, 1697, en 2 vol. Cette dispute put se poursuivre malgré les interdictions des synodes de Leuwerden en 1695, et de La Brille en 1696. On manque d'une monographie sur cet auteur remarquable.



«quand ces deux Législateurs sont en union, c'est-à-dire, quand ils commandent la même chose». Dans le cas contraire, la conscience doit se plier à la volonté de Dieu, duquel elle «tire toute son autorité, ses droits et son pouvoir»; elle doit se conformer «avec l'entendement divin et avec la volonté divine». Autrement dit, la conscience puise ses droits à la source de la justice et de la vérité, car «là où il n'y a point de vérité et de justice, il n'y a point de droit. La maxime opposée — dit Jurieu à l'égard du *Commentaire Philosophique* — est la grande source des illusions de nos libertins... Car ils disent et redisent perpétuellement: l'apparence de la vérité et de la justice donne le même droit que la vérité et la justice même». Et de cette maxime, ils déduisent qu'«un Prince hérétique qui croit être orthodoxe a aussi le droit de supprimer par autorité la vérité qu'il regarde comme une hérésie... pareillement la conscience errante, qui croit être bien instruite, a droit de commander à ses facultés inférieures... Mais je trouve étrange — conclut Jurieu — que des esprits qui se piquent d'avoir de la pénétration donnent dans une erreur folle»<sup>45</sup>. Sur la base des mêmes principes, Jurieu déduit, tout au long de son chapitre IX, que «la conscience erronée n'acquiert aucun droit par son erreur»<sup>46</sup>.

Sur ces points, Saurin dénonce les conséquences dangereuses des incongruités de Jurieu et des exagérations de Bayle (jamais explicitement nommé d'ailleurs). Saurin remarque que la théorie des deux législateurs prête le flanc à des «impietez monstrueuses», que «le *Commentateur Philosophique* lui-même» «auroit en horreur». Jurieu écrit sur Dieu et la conscience que «ces deux Législateurs sont si fort distinguez, qu'on peut offenser l'un sans offenser l'autre» et par conséquent qu'«on pèche quand on offense sa Conscience sans offenser Dieu», mais alors — réplique Saurin — «n'est-ce pas eriger la Conscience en Législateur suprême...?

<sup>45</sup> [Jurieu,] *Des droits des deux souverains*, pp. 169-184.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 188-212.

N'est-ce pas se faire deux Dieu et deux Souverains, inégaux véritablement en puissance, mais dont l'un ne relève pas de l'autre, ou du moins dont le chacun a ses droits séparés sans aucune relation à l'autre?»<sup>47</sup> La seule possibilité que Jurieu a de «sortir de l'abyme où il est tombé» c'est de se ranger aux principes de Saurin qui conclut: «Il n'y a qu'un seul et unique Législateur indépendant, qui est Dieu. Il n'y a qu'une seule et unique Loi universelle, qui est sa volonté, suffisamment notifiée par la Raison et par la Révélation.»<sup>48</sup> Jurieu se trompe jusques dans ses prémisses, «car il se propose principalement dans ses Aphorismes de combattre les droits de la Conscience erronée, et de la dépouiller de toute l'autorité que plusieurs Philosophes et plusieurs théologiens lui donnent». Mais dans le but qu'il se propose de nier tout droit il tombe dans l'excès opposé, ainsi «ce Théologien [Jurieu] si jaloux des droits de Dieu et si ennemi de la Conscience erronée, lui donne infiniment plus qu'on ne lui a jamais donné»<sup>49</sup>.

Selon Saurin il faut reconnaître certains droits à la conscience erronée, pourvu qu'on ne confonde pas les droits avec les obligations, ni l'obligation hypothétique avec l'obligation absolue (confusion qui est l'erreur principale de Bayle). Aussi faut-il distinguer entre le double droit qu'a le Législateur de punir soit celui qui obéit à la conscience erronée, soit celui qui n'y obéit pas; et encore entre la double obligation à laquelle on est soumis face à la conscience erronée, «d'agir» et «de ne point agir». «J'ose dire — avoue Saurin — que cette réflexion est la vraie clef pour l'explication de notre matière, le renouvellement de toutes les difficultés, et la décision de la controverse.»<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 374 s.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 374 et 380.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 381. Ce «double droit» concerne un lieu classique de théologie morale: l'obligation qu'on doit à la conscience, et celle qu'on doit, en même temps, à la loi divine. Comment se comporter quand ces deux



### 13. Saurin, Ames et la Volonté divine

Il convient de laisser à Saurin le loisir de s'expliquer sur les principes de son système à lui, si l'on veut comprendre au juste l'état de la question concernant la liberté de conscience dans l'opinion la plus équilibrée et la plus répandue — à son avis — dans cette fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

Saurin s'inspire du vieux et classique traité de William Ames pour reconduire le contenu de la conscience à la volonté de Dieu qui «est la souveraine et même l'unique Loi de nos volontés et de nos actions». Il peut concilier de cette façon soit la théorie de Jurieu, qui porte directement sur la volonté des deux Législateurs, soit celle de Bayle sur la lumière naturelle et la droite raison, qui se reconduit elle aussi au volontarisme: «La droite raison» («l'idée confuse d'une Loi naturelle que les Epicuriens et les Athées raffinez appel-

obligations divergent l'une de l'autre? Recourons à Thomas d'Aquin, qui a amplement médité ce thème. Il dit que c'est un péché de suivre la dictée de la conscience erronée, et c'est un péché aussi de ne pas la suivre: «Si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio judicat bonum, peccatum non evitatur; si autem non fiat, peccatum incurritur» (*In II Sent.*, d.39, a. 3). Il faut cependant obéir à une conscience erronée, parce que c'est un péché de ne pas lui obéir; une conscience erronée oblige tant qu'elle demeure telle. Or, ce qu'on fait contre la loi est toujours un mal, et l'on ne peut pas l'excuser parce qu'il est fait suivant la conscience. De même, ce qui est contraire à la conscience est un mal, même s'il n'est pas contre la loi. Thomas conclut: «Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione. Illud autem quod agit contra legem semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam» (*Quodlib.*, 8, q. 6, a. 13). Sur ce paradoxe, voir l'étude spécifique de Th. Deman, «Eclaircissements sur *Quodlibet* VIII, art. 13», dans *Divus Thomas*, 38 (1935), pp. 42-61; sur l'ensemble voir l'excellente synthèse de Xavier G. Colavecchio, *Erroneous Conscience and Obligations. A Study of the Teaching from the Summa Halesiana, Saint Bonaventure, Saint Albert the Great, and Saint Thomas Aquinas. A Dissertation*, Washington, 1961, pp. 75, 79 et 90; cf. M. Bevenot, «St. Thomas and erroneous Conscience», *Thomistica morum principia*, Roma, Officium Libri Catholici, 1961, t. 2, pp. 107-113. — Sur l'obligation hypothétique ou absolue, voir *infra*, n. 66.

lent droite raison»), «en tant qu'elle est une loi, n'est autre chose que la volonté de Dieu.» Pour Saurin «la conscience est donc le jugement que l'homme porte de soi-même» de deux manières: soit «en tant que l'homme est sujet au jugement de Dieu», soit «par rapport à la souveraine Loi». Ce jugement peut être «direct» quand il «a pour objet la Loi de Dieu ou ce que l'on prend pour la Loi de Dieu», ou «réflexe» «que l'homme porte sur sa propre conduite, laquelle il juge être conforme, ou opposée à la Loi de Dieu»<sup>51</sup>.

De ces principes Saurin déduit que la conscience est éclairée «quand le jugement que l'on porte de la Loi est véritable et bien fondé» (par exemple, éclairée est la conscience des

<sup>51</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 8-9, d'après Amesius, *De conscientia* (citée *supra*, n. 24), pp. 1-4. Il est curieux que Saurin, très à jour dans la production libraire contemporaine, ne semble pas connaître le *Traité de la conscience, divisé en trois livres. Où il est parlé de sa Nature, des règles quelle (sic) doit suivre, des devoirs dont elle doit s'acquitter, des soins qu'on en doit prendre, et des États où elle peut se trouver. Avec une Dissertation où l'on prouve la nécessité de la discussion à l'égard de ce qu'il faut croire. Par J. La Placete, Pasteur de l'Eglise Française de Copenhague*, Amsterdam, 1695; ni celui de Jacques Basnage, *Traité de la conscience dans lequel on examine sa nature, ses illusions, ses craintes, ses doutes, ses scrupules, sa paix et divers cas de conscience. Avec les réflexions sur le Commentaire Philosophique de Bayle*, Amsterdam, 1696, en 2 vol. (1697, en 3 vol.). Quant à la définition de conscience donnée par Saurin, l'on peut remarquer que cet auteur (tout comme Jurieu, mais dans une mesure différente) semble plus soucieux que Bayle de l'aspect objectif de l'obligation de la conscience à l'égard de la loi de Dieu et de sa volonté. La conscience paraît chez Saurin plus dépendante de la loi divine et donc moins autonome. A ce propos, il n'est pas sans intérêt de rappeler que ce même souci avait animé l'école franciscaine (Alexandre de Halès et Bonaventure), suivant laquelle la conscience individuelle ne constitue d'elle-même une obligation qu'à l'égard des actes indifférents (*praeter legem*) mais non des actes bons (*secundum legem*) ou mauvais (*contra legem*) en soi. Par conséquent, l'erreur touchant aux actes qui *per se* sont bons ou mauvais non seulement n'implique pas d'obligation, mais l'on pêche en lui obéissant; à partir de ce moment, on n'a que le devoir de se débarrasser de l'erreur (cf. Colavecchio, *Erroneous Conscience*, pp. 30 ss.). Thomas critique cette opinion (*Summa theol.*, Ia-IIae, q. 19, a 5) et affirme en revanche que le jugement de la conscience oblige toujours, comme on l'a vu ci-dessus.



Chrétiens qui «se croient obligés à adorer Jesus Christ comme le Messie»). En revanche, la «conscience s'appelle erronée, quand ce jugement «est faux ou sans fondement» (par ex., erronée est la conscience des Papistes qui «se croient obligés à adorer la bienheureuse Vierge et les Saints»). Il faut remarquer que s'«il n'est pas difficile de régler les droits et les obligations d'une Conscience éclairée», il n'en va pas de même pour la conscience erronée. Au fait, «toute la Dispute porte sur la Conscience errante, à laquelle les uns [Bayle] donnent des prérogatives qui ne lui appartiennent pas, et que d'autres [Jurieu] privent de certains droits qui lui sont essentiels, non pas en qualité de Conscience errante, mais en qualité de Conscience simplement»<sup>52</sup>.

Quant à la liberté de conscience, Saurin n'utilise que très rarement cette expression. Même dans la partie de ses *Réflexions* concernant le *Commentaire Philosophique*, il n'analyse pas ces pages 359-360 d'où nous avons tiré la citation de Bayle au sujet de la «vraie liberté de conscience». La raison de ce silence est que Saurin traite tout au long de son livre des droits et des obligations de la conscience, ce qui équivaut à parler de sa liberté. Or, comme il vient de le dire, toute la question se concentre sur la conscience erronée. C'est donc sur l'erreur qu'il faut rappeler quelque réflexion importante pour la suite de notre discours.

<sup>52</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 12. A la p. 11 il explique: «Par les obligations de la Conscience j'entens les devoirs auxquels l'homme est engagé par sa Conscience. Les privilèges de la Conscience consistent dans le droit qu'elle nous donne d'agir ou de n'agir point. J'avoue que l'on peut donner un sens tout différent à ce mot, et le prendre pour le droit que la Conscience, ou plutôt que Dieu a sur l'homme. Mais en ce sens là le droit et le devoir de la Conscience reviennent à une même chose.»

#### 14. Le «paradoxe impie»: les droits de l'erreur déguisée en vérité

Bayle avait ébranlé ses contemporains parce qu'il avait mis l'orthodoxie et l'hérésie sur un pied d'égalité. Sa démonstration était en effet basée sur la «parité» entre les droits de la vérité et les droits de l'erreur par rapport à la conscience. Il s'en explique pour le mieux dans ce prélude au *Commentaire*, qui est la IX<sup>e</sup> des *Nouvelles Lettres de la Critique générale* où il aborde l'argument appelé par lui-même «le paradoxe impie». Pour atteindre l'erreur il part de la vérité, de l'essence de la vérité: le fait d'être connue ou reconnue pour ce qu'elle est. «Dieu nous oblige à aimer et à respecter la vérité pourvu que nous la connaissions; il est évident qu'aussi-tôt que la vérité nous est inconnue elle perd tout son droit à notre égard, et qu'aussi-tôt que l'erreur nous est connue sous la forme de la vérité, elle en acquiert tous les droits à notre égard.»<sup>53</sup>

La vérité en quelque sorte partage ses droits avec l'erreur, qui peut en endosser l'essence lorsqu'elle se déguise à l'imitation parfaite de la vérité. Si «tous les droits de la vérité dépendent d'un pourvu qu'elle soit connue», il s'avère qu'«en vertu de ce droit, l'erreur travestie en vérité nous oblige aux mêmes choses que la vérité»<sup>54</sup>. Dès que l'on transpose cette déduction sur le plan social et religieux, on voit que les hérésies ou, si l'on préfère, les sectes, acquièrent un droit à l'existence qu'il est autant difficile qu'inutile de dénier. «Aussi — conclut Bayle — on ne gagne rien à soutenir que l'erreur travestie en vérité ne participe point aux droits de la vérité, car comme chaque Secte se persuade qu'elle est la seule qui prend pour la vérité ce qui l'est effectivement, chacune s'applique tout ce qui se dit en faveur de la vérité et rejette sur les autres tout ce qui se dit contre le mensonge; et c'est le moi de

<sup>53</sup> *Nouvelles lettres* (citées à la n. 1), pp. 252-253.

<sup>54</sup> Voir *supra*, l'appel de la n. 1.



n'avoir plus aucun Principe commun de raisonnement, et de voir reduire la destinée des Religions aux loix du plus fort, et à ces ridicules maximes: *ceci est très-bon quand je le fais, mais quand un autre le fait, c'est une action détestable.*»<sup>55</sup> De son raisonnement sur l'essence de la vérité et sur les droits de l'erreur, Bayle infère la similarité frappante entre l'hérésie et l'orthodoxie. «Voilà néanmoins une image des Herétiques et des Orthodoxes: ceux-cy sont les enfans de la vérité et le croient estre; les autres le croient estre, et ne le sont pas. La destinée de ces deux sortes de gens est fort différente, mais à l'égard du droit de respecter et de cultiver ce qu'ils prennent pour la vérité, ils sont tout à fait égaux.»<sup>56</sup> De ce principe de liberté de conscience pour les soi-disant hérétiques se rapproche la conclusion que «toutes les erreurs, où l'on est de bonne foi, ont le même droit sur la conscience que l'Orthodoxie»<sup>57</sup>.

Bayle renvoie à cette page lorsqu'il veut démontrer, dans son *Commentaire Philosophique*, que «le droit de la conscience errante de bonne foi est tout le même que celui de la conscience orthodoxe»<sup>58</sup>, où il faut entendre «de bonne foi» comme synonyme d'invincible ou d'involontaire<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> *Nouvelles lettres*, p. 291.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>58</sup> *Comm. Phil.*, p. 456.

<sup>59</sup> [Bayle,] *Supplément du Commentaire philosophique sur les paroles de Jesus-Christ* Contrain-les d'entrer. Où entre autres choses l'on acheve de ruiner le seul échappatoire qui restoit aux Adversaires, en démontrant le droit égal des Hérétiques pour persécuter à celui des Orthodoxes. On parle aussi de la nature et origine des erreurs. Hambourg, Th. Litwel, 1688, f. \*\*5 v°: «Vous convenez vous-mêmes que l'ignorance de bonne foi ou invincible (car je prends ces deux termes pour sinonimes) dispense tant au fait qu'au droit.» Sur le fait et le droit, voir ci-dessous n. 61.

## 15. L'ignorance et l'erreur

Jurieu pour sa part réfute l'équivalence baylienne entre les droits de la conscience éclairée et les droits de la conscience erronée invincible. Il admet que l'on peut excuser une ignorance quand elle est involontaire et invincible, mais pour lui il ne s'agit pas d'erreurs innocentes parce que de bonne foi, comme le prétend Bayle, il s'agit des ignorances «qui sont involontaires et par conséquence innocentes». Par ailleurs, il faut distinguer l'ignorance qui «est une negation de connoissance», de l'erreur qui «est un faux jugement que l'homme porte après avoir considéré les deux opinions opposées», «lorsqu'il rejette le vrai et embrasse le faux»<sup>60</sup>. Pas plus que l'erreur n'est jamais excusable en tant que volontaire, pas plus l'ignorance n'est excusable quand le fait et le droit ont été «suffisamment notifiés». Encore faut-il distinguer, selon Jurieu, entre l'ignorance invincible qui «dans le fait et dans le droit excuse», et l'ignorance «affectée ou qui vient de negligence». Celle-ci «n'excuse point ni dans le droit ni dans le fait». Dès lors Jurieu conclut: «Tout l'avantage qui peut revenir à une conscience qui est dans une ignorance invincible et de bonne foi, c'est que son œuvre sera innocente, c'est-à-dire ne sera pas punissable. Mais elle ne saurait passer pour bonne.»<sup>61</sup> Par cet aphorisme, Jurieu est sûr d'avoir démon-

<sup>60</sup> [Jurieu,] *Des droits des deux souverains*, pp. 235-236.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 238-239. La compréhension du caractère involontaire de l'ignorance dépend de la différence entre le fait et le droit, lieu commun de la casuistique. Pontas explique en des termes simples ce point important: «Quand l'ignorance est tout-à-fait involontaire, elle excuse de péché; ce qui arrive, 1° lorsqu'on a pu sçavoir, que la chose qu'on fait, est contre la Loi. 2° Lorsqu'on n'a pas été obligé de le sçavoir. [Suit une citation de la *Summa theol.*, Ia, IIae, q. 76, a. 3.] Or pour sçavoir quand l'ignorance est invincible, ou non, il faut en distinguer de deux sortes: l'une de droit, l'autre de fait. L'ignorance de droit est celle par laquelle on ignore la Loi, par exemple, lorsqu'on ne sçait pas qu'on est obligé par la Loi de l'Eglise d'assister à la Messe les jours de Fêtes, qui est l'espece d'ignorance, dont il s'agit dans l'exposé auquel nous répondons. L'ignorance de fait est lorsqu'on sçait bien



tré la fausseté du principe de Bayle que «l'erreur revêtuë des livrées de la verité, entre dans tous les droits... de la verité».

Mais ce n'est pas l'opinion de Bayle qui, à la lecture de la réplique de Jurieu, ayant sous les yeux un autre ouvrage de Jurieu: *Le Vrai système de l'Eglise*, explique dans son *Suplement du Commentaire* que la différence entre Jurieu et lui-même, quant au fond de la question, n'est pas si grande. «Toute la difference qu'il peut y avoir entre nous deux dans cette matiere est que j'ai avancé plusieurs remarques en formes de conjectures, pour insinuer qu'il y a plus de gens qu'on ne pense, dans une ignorance invincible. Mais cette difference ne change rien dans le fond de la doctrine, puisqu'il est évident que je ne puis avoir de particulier là-dessus que des conjectures... Mais je ne me ferai jamais une honte, d'être plus-favorable qu'un autre au salut des honnêtes gens. Ces dernières remarques m'ont justement déterminé aussi à supprimer une réponse aux *Droits des deux Souverains*.»<sup>62</sup>

le précepte, mais qu'on ignore que ce qu'on fait y soit contraire, par exemple, lorsqu'on omet d'assister à la Messe, parce qu'on ne sait pas qu'il est Fête dans le lieu où l'on se trouve ce jour-là. La premiere espece d'ignorance n'excuse pas ordinairement, parce qu'on est obligé de sçavoir la Loi; au contraire, l'ignorance de fait peut souvent être invincible. D'où vient que quand nous ignorons un fait sans qu'il y ait de notre faute, cette ignorance nous excuse de péché» (*Dict. de cas de conscience*, col. 981). Thomas d'Aquin avait arrêté à ce propos deux formules célèbres: «Ignorantia iuris non excusat, quia ipsa peccatum est; sed ignorantia facti excusat» (*In II Sent.*, d. 21, q. 2, a. 2); mais, plus précisément: «Ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis... quae omnino excusat» (*Quodl.* 3, q. 12, a. 27); les deux passages cités et commentés par Colaveshio, p. 87.

<sup>62</sup> *Suplement du Comm.*, ff. \*\*4 v°-5 r°. L'ouvrage de Jurieu est *Le Vrai système de l'Eglise et la veritable analyse de la foi, où sont dissipées toutes les illusions que les controversistes modernes, prétendus catholiques, ont voulu faire au public sur la nature de l'Eglise, son infaillibilité et le juge des controverses, pour servir principalement de réponses au livre de M. Nicole, intitulé: «Les prétendus réformez convaincus de schisme, etc.», avec une réponse abrégée au livre de M. Ferrand contre l'auteur, par le s. Jurieu*, Dordrecht, 1686.

## 16. Lier et obliger

Cet effort de simplification par lequel Bayle jugeait sa position assez conforme à celle de Jurieu, auteur du *Vrai système de l'Eglise*, ne dut pas convaincre un critique averti tel que Saurin, pour qui les deux auteurs soutenaient deux thèses diamétralement opposées. Tous les deux se rejoignent néanmoins sur certains défauts car, selon Saurin, Bayle aussi bien que Jurieu font «éternellement» confusion entre les droits et les devoirs de la conscience. Ni l'un ni l'autre n'a considéré que la conscience erronée, comme Amesius (Ames) l'a démontré, «lie véritablement, mais qu'elle n'oblige pas». «Par *obliger*» Amesius «entend obliger absolument, obliger et autoriser ensemble. Par *lier*, il n'entend pas seulement engager et porter à quelque action, mais y obliger conditionnellement.»<sup>63</sup> Que d'efforts fait Bayle «pour égaliser les droits

<sup>63</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 32 et 33. Il importe de rappeler à ce propos l'opinion de Thomas d'Aquin, qui éclaire cette difficulté. La conscience, nous l'avons vu, oblige parce qu'elle est un jugement de la raison pratique, laquelle dit à l'homme qu'une certaine action est conforme ou contraire à la loi divine. Or, il y a deux façons d'obliger suivant qu'il s'agit de la conscience éclairée ou de la conscience erronée. La conscience éclairée oblige *per se et simpliciter* (en tant que l'obligation est absolue et présente dans chaque cas), lorsque ce qui est dicté par la conscience apparaît bon et est objectivement bon; la conscience errante oblige *per accidens* et *secundum quid* quand sa dictée est un bien appréhendé comme tel, un bien apparent (alors elle n'oblige que conditionnellement, et non pas toujours; ce que Saurin appelle, me semble-t-il, une obligation hypothétique). Quand à la différence entre obliger et lier, Thomas souligne que l'obligation de la conscience dépend du bien comme il est appris par la raison. Ce qui est appris comme bien par la raison et présenté à la volonté, oblige la volonté à l'action (cette appréhension du bien est la connaissance). En revanche, le terme *ligare* est employé métaphoriquement: dans l'ordre pratique *lier* signifie une imposition de nécessité. Toute nécessité peut être imposée ou a) par la force, ou b) par une nécessité conditionnelle. Dans le premier cas a), elle ne peut entraîner la volonté, qui est naturellement libre; dans le deuxième b), la nécessité peut être imposée à la volonté par le commandement d'un supérieur, par exemple (voir son comm. *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 3: «Si diligenter videatur quomodo conscientia ligat, invenitur in omnibus ligare, ut alia opinio



de la Conscience errante aux droits de la Conscience éclairée», mais ses exemples et ses comparaisons ne lui servent pas à grand'chose, puisqu'il confond les devoirs absolus de la conscience avec ses obligations hypothétiques, ce «qui est une des sources de son erreur»<sup>64</sup>. Saurin montre à son tour qu'«il ne faut pas confondre l'ignorance et l'erreur». L'ignorance «est souvent involontaire et invincible, et par conséquent innocente», tandis que l'erreur «étant un acte déraisonnable de notre volonté, est toujours criminelle»<sup>65</sup>.

Nous pouvons constater en passant que, malgré les accusations réciproques d'incohérence et de contradiction, les opinions de ces trois auteurs ne sont pas toujours en contradiction entre elles, comme le prétendent les critiques respectives: la divergence entre les thèses n'implique pas systématiquement une divergence absolue aussi entre les hypothèses.

Saurin, qui se plaît à l'analyse ponctuelle et aux subdivisions, marque une différence «entre erreurs et erreurs» dans les actions qui touchent à la religion et à la «société civile», qui lui tiennent particulièrement à cœur.

Il y a des erreurs de fait sur les matières, comme la Physique, la Géographie ou l'Histoire, «qui n'intéressent ni Dieu ni le prochain» et qui «ne porteroient aucun préjudice à la Religion ni à l'Etat». Mais il y en a d'autres «qui sont essentiellement injurieuses à la Divinité et contraires à la sainteté de l'homme». Ces erreurs injurieuses sont «incompara-

dicat. Conscientia enim quoddam dictamen rationis est. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi praesupposita aliqua apprehensione; obiectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum... et ideo sive ratio sive conscientia recte judicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod si iudicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est, et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere.» Je souligne; mon résumé est tiré de Colavichio, *Erroneous Conscience*, pp. 75-77).

<sup>64</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 77.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 169.

blement plus volontaires» et «criminelles en elles-mêmes», aussi peut-il établir, contre le *Commentateur Philosophique*: «Celui qui obéit à une Conscience erronée dans ce que Dieu commande ou défend, pèche par ce qu'il transgresse la loi de Dieu; par conséquent il est coupable, et mérite une peine proportionnée à son péché.»<sup>66</sup> Cependant, après l'exégèse et le commentaire d'une série de passages du *Nouveau Testament* (*Rom.* 1, 1; *1 Cor.* 15; *1 Tim.* 1; *2 Thess.* 1; *Math.* 15, 14), Saurin établit une seconde proposition qui semble en contradiction avec la première: «un homme pèche quand il agit contre le dictamen de sa Conscience erronée, quand il fait ce qu'il croit que Dieu lui défend, et qu'il ne fait pas ce qu'il croit que Dieu lui commande.»<sup>67</sup> La raison en est que la plus claire et la plus naturelle des lois de Dieu est celle qui est «gravée dans le cœur de l'homme» et qui «l'oblige à ne rien faire contre sa Conscience».

Saurin voudrait-il serrer la main à Bayle sur ce point capital? Pas tout à fait, car il conclut son discours compliqué par une troisième proposition: «Celui qui erre dans le droit de Dieu est obligé en même temps à faire ce que sa Conscience errante lui prescrit, et à ne le pas faire. Celui qui est fortement persuadé que Jupiter est Dieu, est obligé à l'adorer, et il est aussi obligé à ne l'adorer point.»<sup>68</sup>

Saurin est parfaitement conscient que cette proposition constitue un «affreux paradoxe» aussi bien pour les «tolérans» que pour les «intolérans». En effet, il suffit de revenir à la distinction entre «lier» et «obliger» pour dissoudre cette contradiction apparente de façon à expliquer, par exemple, pourquoi un papiste qui est lié par sa conscience erronée à

<sup>66</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 19-20.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 26. Sur le double droit, de la conscience et de la loi divine, voir *supra*, n. 50.



rendre «une adoration religieuse» à la Vierge et aux saints, en fait n'y est pas obligé<sup>69</sup>.

### 17. Aubert de Versé et les droits de la conscience erronée

A ce propos, il y a lieu de donner audience à un autre réformé, atypique non moins qu'intéressant : Noël Aubert de Versé, que nous avons juste mentionné au début. Il a eu, lui aussi, maille à partir avec Jurieu, qu'il attaque sans détours, l'appellant «Héréticide», «Théologien Inquisiteur», «un Calvin calomniateur et homicide», «notre brûleur d'Hérétiques», etc. En la matière, Aubert le prend à partie tout au long de son *Traité*, parce que Jurieu, en soutenant que la conscience erronée n'oblige pas, prétend autoriser le magistrat à persécuter les hérétiques. Mais il ne s'agit là que d'une «maxime impie».

Il faut d'abord distinguer entre «erreur et erreur». «Il y a des consciences errantes dont les erreurs ne viennent d'aucun méchant principe intérieur, mais seulement d'ignorance et faiblesse.» Et «il y en a d'autres dont les erreurs viennent d'un fond de corruption et de malice detestable et extrême.» Dès que l'on rapporte cette distinction à l'ignorance, nous trouvons par analogie qu'«il y a une ignorance vincible, et facile à dissiper que nous contractons par notre faute; et selon que les causes qui la produisent sont plus ou

<sup>69</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 27-31 : «Amesius répondra pour tous... Ce théologien décide la question de cette manière, 'La Conscience quoiqu'errante, lie toujours, en sorte que celui qui agit contre sa Conscience pèche. La raison de cela est, que celui qui agit contre la Conscience agit contre la volonté de Dieu; si non matériellement ou véritablement et réellement, du moins formellement et interprétativement: parce que ce que la Conscience dicte, elle le dicte *sub ratione voluntatis Dei*, comme étant la volonté de Dieu'.» Saurin fait suivre une longue citation de Jean Daillé, *Apologie pour les Eglises réformées*, Charenton, 1631, pp. 55-58 et 96-100, d'après laquelle on voit que toute la dispute surgit de la situation historique contemporaine des réformés de France.

moins criminelles, elle aussi est plus ou moins criminelle. Mais après tout il y a une ignorance qui ne vient pas de la pure malice». C'est le cas «de Jurieu et de ses semblables». Quand aveuglés par «une si criminelle et si malicieuse ignorance», ils trahissent «l'ambition, l'orgueil, l'avarice qui les animent»<sup>70</sup>.

Aubert admet chez les sectaires (catholiques, ariens, anabaptistes, sociniens, etc.) une conscience erronée, qu'il refuse néanmoins aux athées<sup>71</sup>. Il affirme énergiquement le droit à la liberté de conscience des soi-disant hérétiques. Ce principe, autrement dit «la raison fondamentale de la tolérance générale de toutes les sectes, se tire de l'obligation nécessaire et indispensable d'obéir aux mouvemens, aux lumières, et aux jugemens de la conscience, obligation qui est si étroite qu'on ne peut s'en dispenser sans pécher grièvement et sans offenser Dieu, dont la conscience est comme le Lieutenant, ou l'Interprète, ou l'Oracle». C'est ce même principe que «notre brûleur d'Hérétiques tâche de détruire le plus qu'il peut». Mais

<sup>70</sup> [N. Aubert de Versé,] *Traité de la liberté de conscience* (cité *supra*, n. 2), pp. 104-105. Sur l'auteur (1645-1714), voir le *Dict. de Biographie Française*, s.v., et la récente monographie de Paul J. Morman, *N. Aubert de Versé: A Study in the Concept of Toleration*, Lewiston (New York), E. Mellen Press, 1987 (Texts and Studies in Religion, 32). Appelé aux fonctions pastorales, Aubert fut inculpé de socinianisme et condamné par le synode assemblé à Is-sur-Tille au mois d'août 1669. Contre Jurieu il publia *Le Protestant pacifique, ou Traité de la paix de l'Eglise... contre M. Jurieu, par Léon de La Guignonnière*, Amsterdam, 1684; et *Le Tombeau du socinianisme, auquel on a ajouté le Nouveau Visionnaire de Rotterdam [ou Examen des Paralleles mystiques de M. Jurieu par Théognoste de Bérée, Collonge, 1686]*, Francfort, 1687. En réplique, Jurieu foudroie en cette même année 1687, un *Factum pour demander justice aux Puissances contre le nommé N. Aubert, dit de Versé, atteint et convaincu des crimes d'impureté, d'impiété et de blasphème*.

<sup>71</sup> *Traité de la liberté de conscience*, pp. 15, 40 et 104. — Bayle, dans son *Comm. Phil.*, p. 483, ne semble pas accorder non plus une conscience aux Athées, qui pour cela ne peuvent «jamais alleguer au Magistrat la sentence de S. Pierre... [Actes, 5, 29], que nous regardons avec justice comme une barrière impénétrable à tout Juge séculier, et comme un asile inviolable de la conscience». Cf. Labrousse, *Bayle*, t. 2, p. 587.



la conscience n'est pas seulement le Lieutenant et l'Interprète de Dieu, c'est aussi le moyen par lequel Dieu « nous fait ouïr sa voix : c'est donc obéir à Dieu que d'obéir à la conscience ». L'analogie de ces affirmations éclatantes avec celles plus modérées mais très semblables du *Commentaire Philosophique*, ne doit pas nous faire oublier qu'Aubert ne connaissait pas encore, à ce moment-là, l'ouvrage de Bayle. Il ne put le lire qu'« entre la rédaction et l'impression » de son propre *Traité*. D'autant plus remarquable la convergence entre les deux auteurs (nous en relèverons aussi les divergences importantes) dans la conclusion d'Aubert sur les droits de la conscience erronée. « Il est vrai — dit Aubert — que la conscience est obligée de s'instruire de la vérité, et qu'elle pèche en ne le faisant pas. Mais quand une fois elle l'a fait autant qu'elle le jugeoit nécessaire et raisonnable, un homme est obligé d'en suivre les mouvemens et les ordres, et cela sous peine de péché, quand même elle seroit dans l'erreur. »<sup>72</sup>

La conscience erronée, elle aussi, a donc le droit de rendre active sa liberté. C'était là la persuasion des « tolérans outrez », comme disait Saurin, des partisans de la tolérance universelle ou générale. N'oublions pas que les préoccupations principales des esprits tels qu'Aubert, Bayle et autres au lendemain de la Révocation, étaient de nature théologique autant que sociale, philosophique autant que politique et juridique. Ils comprenaient que la vie et la destinée des réformés étaient en jeu, aussi bien que la survie des fidèles des autres confessions, c'est-à-dire des hérétiques. L'actualité de la question n'était donc pas l'affaire du hasard.

<sup>72</sup> *Traité de la liberté de conscience*, pp. 83-84.

## 18. Une controverse « à la mode »

Saurin avait remarqué que « les controverses ont leurs temps et leurs saisons et sont sujettes à diverses révolutions, comme toutes les autres choses ». « Il y a environ 30 ans — écrit-il en 1697 — que l'on ne parlait que de la perpétuité de la foi de l'Eglise sur l'Eucharistie. Ensuite la Controverse touchant l'autorité de l'Eglise est devenue à la mode ». A présent, depuis que les « Docteurs de Rome » sont parvenus « à leur grand but », ce qu'ils ont fait contre les Eglises Réformées de France a fait « succéder à toutes ces Disputes la question touchant le droit de contraindre les Hérétiques »<sup>73</sup>. Mais, à l'heure actuelle, la question que l'on se pose n'est plus telle que celle traditionnelle : qu'est-ce que l'hérésie ? qui depuis le XIII<sup>e</sup> siècle était encore de mise au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle dans une foisonnante littérature sur les traités de l'hérésie et les manuels des inquisiteurs. Maintenant l'on aborde la question autrement, par le biais de la conscience. Précisément de la conscience erronée, sujet de dispute ancien et ressassé, lui aussi, dans la meilleure tradition de l'Ecole. Si l'on ne parle pas des droits des hérétiques, expression choquante et à certains égards contradictoire, on parle ouvertement — nous l'avons vu — des droits de la conscience erronée. Une minorité de philosophes théologiens avance même l'idée d'une égalité de droits entre orthodoxes et hérétiques.

Et Aubert de combattre passionnément les « subtilitez de nôtre Héréticide », le redoutable Pierre Jurieu.

## 19. La « Progression Hérétique »

En connaissant la théorie d'Aubert sur la conscience erronée, nous pouvons mieux apprécier son partage des hérétiques et son idée de « progression hérétique ». « Il y a deux

<sup>73</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 2.



sortes d'Hérétiques. Les uns se contentent de croire ce qu'il leur plaît sans embarrasser les autres.» Il s'agit là d'individus isolés ou marginaux, qui n'intéressent pas Aubert. «Les autres sont ceux de notre sujet», des minorités ou des groupes organisés, chez lesquels «il y a divers degrés de *progression Hérétique*, pour parler ainsi. Le premier degré... est la persuasion intérieure, par exemple, que Jesus Christ n'est pas égal à Dieu, ni le Dieu tout puissant. Le second degré est la profession extérieure de ce sentiment-là. Ce second degré peut être suivi d'un troisième, car de la profession extérieure l'on peut passer à une profession dogmatisante... A ce troisième degré on peut ajouter un quatrième, et c'est là le dernier degré de la progression hérétique, savoir celui de prêcher son sentiment et de le soutenir contre les defenses du Magistrat et jusqu'à la mort. On ne peut aller plus loin.»<sup>74</sup>

La précision du degré de *progression hérétique* est, selon Aubert, nécessaire pour régler le droit et la force d'intervention du magistrat face à une conduite qu'il croit devoir réprimer. Ce droit, il ne peut l'exercer que dans le cas de l'hérésie du quatrième degré, lorsque l'hérétique «peut inspirer des maximes dangereuses, capables de ruiner toute la société». Mais ce cas extrême, où l'auteur semble décrire un socinien agité, n'est pas «celui de notre hérétique», c'est-à-dire de l'hérétique dont il entend parler et dont il veut défendre la liberté de conscience. Aubert songe à l'hérétique simple qui n'est coupable que de suivre une fausse doctrine, et qui en aucun cas ne représente une menace pour la «société civile». Il est à peine nécessaire de rappeler qu'il aborde et développe cet argument à l'encontre de Jurieu pour qui, en revanche, «tout ce qui sort de la conscience et qui se produit en dehors» est du ressort du magistrat.

<sup>74</sup> [Aubert,] *Traité de la liberté de conscience*, pp. 24-26.

## TROISIÈME PARTIE

### 20. L'interdépendance des deux questions

Ce faisant, Aubert nous conduit dans un autre domaine qui n'est plus seulement celui de la liberté de conscience, mais l'autre, complémentaire, du droit du magistrat sur cette conscience. Aussi nous quittons l'aspect théorique de la question pour en aborder l'aspect pratique, afin de vérifier la portée juridique et politique des réflexions que nous avons jusqu'ici relevées sur les droits de la conscience erronée. Il y a lieu, donc, d'en évaluer les répercussions sur le plan juridique, social et politique.

Nous renonçons d'emblée à traiter en général la question des droits des souverains dans les affaires de religion, soit parce qu'elle nous mènerait au delà de l'espace consenti à cet article, soit parce qu'elle ne concerne pas directement la liberté de conscience. A ce propos, il suffira de remarquer que tous ces auteurs se déclarent d'accord dans les lignes générales avec la doctrine de Hugo Grotius, «ce Théologien Jurisconsulte»<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 637 cite [Jurieu,] *Le Tableau du socinianisme* (où l'on voit l'impureté et la fausseté des dogmes des sociniens et où l'on découvre les mystères de la cabale de ceux qui veulent tolérer l'hérésie socinienne... 1<sup>re</sup> partie, La Haye, 1690), pp. 462 s.; les deux auteurs semblent approuver le sentiment de Grotius «sur la puissance des Souverains sur l'Eglise et sur les choses sacrées». Tous ces auteurs citent le chef-d'œuvre de Grotius, *De jure belli ac pacis* de 1625. Pour apprécier moins vaguement les opinions de Grotius à ce sujet, l'on peut recourir à son traité spécifique *De imperio summarum potestatum circa sacra*, composé entre 1614 et 1617, mais imprimé en 1647, où il précise: «Tous ceux enfin [philosophes, juristes, théologiens anciens et modernes, y compris la confession de foi des Eglises réformées, la confession Hollandaise, la confession des Suisses, celle de Bâle; Brentius en 1555, Musculus, Bucerus et al.] qui ont donné quelque écrit digne d'être lu, touchant le Gouvernement, attestent que ce droit sur les choses sacrées est non seulement une portion du pouvoir souverain, mais qu'elle en est la plus précieuse et la plus considérable» (*Traité du pouvoir du*



En revanche, nous voulons nous concentrer sur un aspect particulier de cette matière qui éclaircit davantage ce que nous avons exposé jusqu'ici sur les droits de la conscience. Il faut noter que nous suivons en cela l'avis de ces auteurs eux-mêmes qui, tout en étant conscients qu'il s'agissait «d'une matière fort à la mode, tout le monde en parle»<sup>76</sup>, négligent délibérément l'aspect général de la question pour s'appliquer aux droits du magistrat à l'égard de l'hérésie.

Et vraiment il ne s'agit pas d'un changement de sujet car, comme l'explique Saurin, «la question des droits de la conscience, agitée entre l'Auteur du *Commentaire philosophique* et l'Auteur des *Droits des deux Souverains*, n'est qu'une suite et une dépendance d'une autre controverse qui regarde le droit qu'ont les Magistrats d'exterminer l'hérésie»<sup>77</sup>.

En fait, nous dit Aubert, démontrer que «les hommes ne doivent jamais être forcés dans leur conscience ni dans la Religion qu'ils professent», équivaut à «parler de l'autorité des Magistrats, et du droit qu'ils ont pour le règlement des choses de la Religion». «Cette question est aujourd'hui de la dernière importance, par rapport à l'état présent de toute l'Europe partagée en je ne sçay pas combien de Sectes différentes qui se condamnent mutuellement, et principalement par rapport à l'état des Protestants de France que Louis XIV vient présentement de forcer à quitter leur première Religion pour faire profession de la sienne, contre les mouvemens de leur conscience, et au préjudice des Traitez de Paix et de la liberté que ses Prédécesseurs leur avoient accordés et que

lui-même jura solennellement à son avènement à la Couronne.»<sup>78</sup>

Par la clarté de ce jugement historique, Aubert aggravait la culpabilité du roi qui, dans sa mesure législative adoptée au mépris du droit naturel et du droit des peuples, avait de surcroît agi contre les droits de la conscience.

## 21. Les droits de la conscience relèvent du droit naturel

Par conséquent, la première question que ces auteurs se posent est de savoir quelle est l'origine de l'autorité civile et quel est son pouvoir sur la conscience. Bayle est le seul à ne pas se laisser emporter par les déclarations outrées de souveraineté populaire, dont ses coreligionnaires affichent les théories. «Le solide fondement de la souveraine puissance... est le contrat entre le peuple et celui qu'il choisit pour son souverain», s'écrit Saurin en plein absolutisme louisquatorzien, que Jurieu aussi pour sa part ne cesse de flétrir<sup>79</sup>. Le but essentiel n'en est que celui de conférer à la liberté de conscience un solide fondement juridique basé sur le droit naturel. Plus tranchant, comme d'habitude, Aubert: «Les lumières de la raison nous dictent que, comme les Souverains n'ont point d'autre droit, ni d'autre pouvoir que celui qui réside naturellement et originairement dans les Peuples, et dont les Peuples ont pu se dépouiller, pour en revêtir les Souverains; donc les Souverains n'ont aucun droit de forcer leurs Peuples d'embrasser ou de professer telle ou telle Religion. Parce qu'il

*Magistrat politique sur les choses sacrées*, tiré du *Latin de Grotius*, Londres, 1751, p. 29). Cette opinion donnée comme unanime n'était pas en fait si indiscutable. Il faut le remarquer dans notre discours, car Bayle par exemple, qui se joint aux éloges à l'égard de Grotius (*Comm. Phil.*, pp. 148, 464, etc.; sur son influence au sujet de la morale naturelle, voir E. Labrousse, *Bayle*, t. 2, pp. 260-263, 268-273), ne devait pas s'accorder avec lui sur ce droit donné au magistrat; cf. *infra*, n. 84.

<sup>76</sup> [Jurieu,] *Des droits des deux souverains*, p. 273.

<sup>77</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 425.

<sup>78</sup> *Traité de la liberté de conscience*, pp. 1-2.

<sup>79</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 488. Sur Jurieu à ce sujet, voir Dodge, *The political Theory...*, pp. 67, 229-233. Sur Bayle, voir Labrousse, *Bayle*, t. 2, pp. 482-485. Cf. F. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple sous le règne de Louis XIV*, Paris, 1917; H. Kretzer, *Calvinismus und Französische Monarchie im 17. Jahrhundert. Die politische Lehre der Akademie Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre du Moulin, Moyse Amyraut und Pierre Jurieu*, Berlin, 1975.



est certain que les Peuples n'avoient point le droict de se forcer les uns les autres sur ce sujet. Par conséquent ils n'ont pu non plus se depouiller d'un droict, qu'ils n'avoient pas, ni le transférer aux Souverains.»<sup>80</sup> Théories démocratiques, contractualisme, jusnaturalisme, Aubert les a bien assimilés suivant la leçon des jurisconsultes-théologiens à la Grotius et des philosophes-théologiens à la Locke; il compte démontrer que la liberté de conscience fait partie intégrante des droits constitutionnels, dirions-nous avec un grain d'anachronisme.

Assez semblables sont à ce propos les conclusions de Bayle qui part, cependant, de prémisses tout à fait différentes. Bayle n'hésite pas à recourir aux sources catholiques, romaines et gallicanes, comme la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin et le janséniste *Traité de la foi humaine*, pour nier toute valeur légitime à la Révocation. Quant au droit naturel, il n'y en a pas la moindre trace, parce «qu'une loi qui n'est pas juste n'est pas une loi»; parce «qu'elle doit être possible selon la nature, nécessaire, utile, regarder l'utilité publique et non pas l'intérêt particulier»<sup>81</sup>. Quant aux droits de la conscience, Bayle arrête que toute loi qui oblige à agir contre la conscience est faite par un prévaricateur qui n'a point l'autorité de la faire et qui dépasse son pouvoir. «Donc — si l'on applique le principe de Thomas d'Aquin — toute telle-loi est injuste.»<sup>82</sup> Quant à l'origine du pouvoir, soit que l'autorité vienne de Dieu, soit qu'elle vienne «des hommes en société», en aucun cas elle ne peut porter atteinte aux droits de la conscience<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> *Traité de la liberté de conscience*, pp. 3-4. Cf. Morman, N. Aubert de Versé, p. 219.

<sup>81</sup> D'après le ch. 8, 1<sup>re</sup> partie, du *Traité de la foi humaine* (s.l., 1664, par Pierre Nicole et Antoine Arnaud), cité dans le *Comm. Phil.*, p. 126.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 132. Allusion probable à S. Thomae Aquinatis *Summa theol.*, Ia-IIae, q. 96, a. 4.

<sup>83</sup> *Comm. Phil.*, pp. 133-134.

Si Bayle et Aubert s'efforcent de sauvegarder l'«empire de la conscience», c'est pour contrecarrer les agressions des papistes intolérants, mais aussi pour neutraliser les dangers que leur collègue Jurieu fait courir à la liberté de conscience par ses théories sur le pouvoir du magistrat.

## 22. Le prophétisme de Jurieu comme mobile de sa politique

La position de Jurieu sur la question est singulière. Sans doute, de son point de vue, ne se reconnaît-il pas dans la description que ses adversaires font de lui comme d'un intolérant. Il déclare plutôt vouloir suivre le juste milieu entre les intolérants papistes d'un côté et les «indifférens» ou tolérants outrés de l'autre. «Le Papisme ne veut pas de tolérance. Nos indifférens la veulent universelle. Les sages tiennent le milieu; ils tolèrent beaucoup, mais ils ne tolèrent pas tout.» De manière analogue, dans le domaine politique, Jurieu, qui s'estime un tolérant modéré, garde une sorte d'équidistance entre les théoriciens du pouvoir absolu des souverains (Hobbes) et les auteurs du *Commentaire Philosophique*, d'après qui «les Souverains ne se doivent point mêler des affaires de la Religion que pour abandonner chacun à son caprice»<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> *Des droits des deux souverains*, pp. 274-275. Ici Jurieu semble mettre Bayle en opposition à Hobbes, tandis qu'au début de son ouvrage il les avait beaucoup rapprochés, p. 9: «Pour être disciple de Hobbes, il n'est pas nécessaire d'être né dans la même Isle que lui; malheureusement il y a des libertins par tout. En un mot l'ouvrage de question n'a rien moins que l'air d'une traduction.» Egalement, E. Labrousse, t. 2, p. 481, conclut que «l'absolutisme politique auquel Bayle se rallie est très proche de celui du *Léviathan*». Néanmoins, que par la suite Jurieu place l'auteur («ou les Auteurs») du *Comm. Phil.* à l'autre extrême de Hobbes, ce n'est pas une incohérence: c'est que Jurieu a mieux compris que Bayle n'accorde pas au magistrat le droit d'intervenir dans les affaires religieuses (ni, en tous cas, dans celles concernant la conscience). A ce sujet, nous devons remarquer qu'entre Bayle et Hobbes, il y a une différence importante, tout comme entre Bayle et Grotius. C'est cela qu'à mon avis la critique moderne n'a pas assez souligné.



Mais par cette opinion, Bayle et ses partisans tombent dans la même erreur — chose étonnante — que les «Docteurs de Rome» et les Presbytériens d'Angleterre et d'Ecosse eux-mêmes: ils veulent dépouiller les souverains «de la moitié de leur autorité», «en les privant de tout pouvoir dans les affaires spirituelles et Ecclesiastiques»<sup>85</sup>. Jurieu, en revanche, ne doute pas un instant des droits étendus du magistrat dans les choses religieuses. Son ecclésiologie, en accord avec son eschatologie, constitue un système homogène sur lequel il greffe sa pensée politique.

Jurieu est convaincu, en prophète, que l'autorité temporelle enlèvera tout pouvoir à l'Eglise romaine dans les pays où elle est encore dominante. Cette conviction semble l'accompagner et le guider tout au long de ses réflexions. En effet, c'est chose «constante et certaine» pour Jurieu que «les Princes se peuvent servir de leur autorité pour supprimer l'idolâtrie, la superstition et l'hérésie». Toute l'histoire de l'Eglise prouve que Dieu a commandé aux souverains de conserver la pureté de la religion: les rois d'Israël «ont abatu les idoles», les empereurs chrétiens «ont ruiné le Paganisme», les princes réformés «ont aboli le Papisme dans leurs Etats». Jurieu admet que cette autorité a «certaines bornes» en tant qu'elle «ne peut tuer, (ni) contraindre à un culte que l'on croit être contre la conscience». Il concède même, pour une fois, qu'«à cet égard le *Commentaire philosophique* a raison»; mais quant à toute la thèse de Bayle, il estime qu'«il n'y eut jamais de maximes moins dans le bon sens que celle-là, que l'autorité ne doit jamais entrer dans les moiens dont on se sert pour établir et retablir la véritable religion. Si je le voulais — assure Jurieu — je pourrais vous prouver que les Princes Chrétiens et fideles sont partout où ils sont les chefs pour le spirituel aussi bien que pour le temporel et qu'ils sont protecteurs de

<sup>85</sup> [Jurieu,] *Tableau du socinianisme*, pp. 460 s., cité par Saurin, p. 636.

l'Eglise». Et comme sur le plan théorique, il a combattu et «anéanti» la grande illusion que la conscience erronée a les mêmes droits que la conscience orthodoxe, ainsi sur le plan politique il réfute de fond en comble «qu'un Prince idolatre a le même droit pour la défense de l'idolâtrie, qu'un Prince Orthodoxe pour la vérité»<sup>86</sup>.

Certes, Jurieu comprend que dans la conjoncture historique actuelle (l'après-Révocation) les tolérants veulent établir les droits de la conscience erronée aux dépens de ceux du magistrat, afin de soulager le sort des persécutés de France. Mais il les avertit qu'il ne s'agit que d'un intérêt «présent et pressant». «Vous voudriez — leur dit-il — que la Cour de France fût persuadée de cette maxime, que c'est une chose diabolique de faire entrer l'autorité dans les affaires de la religion, et qu'il faut abandonner tout le monde à sa conscience.» Mais l'élargissement de la liberté de conscience serait abusif, selon Jurieu, parce que les Juifs, les Turcs et les Païens eux-mêmes pourraient en bénéficier. A plus forte raison ce serait une illusion fort dangereuse parce que cela impliquerait de priver les souverains de leur droit d'intervention dans les affaires de l'Eglise. Et cela signifierait bel et bien «ôter aux rois de France et d'Espagne l'autorité pour chasser le Papisme de leurs Etats, comme ont fait les Rois d'Angleterre et de Suede... Soiez assurez que cela doit arriver ici»<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> *Des droits des deux souverains*, pp. 285-287, 289, 294.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 283-284. On sait que Jurieu venait de publier *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Eglise. Ouvrage dans lequel il est prouvé que le papisme est l'empire anti-chrétien, et que cet empire n'est pas éloigné de sa ruine; que cette ruine doit commencer dans peu de temps; que la persécution présente peut finir dans trois ans et demi. Après quoy commencera la destruction de l'Antechrist, laquelle se continuera dans le reste du siècle prochain, et enfin le règne de Jesus-Christ viendra sur la terre*, Rotterdam, 1686; renforcée par une *Apologie pour l'Accomplissement des prophéties*, et une *Suite de l'Accomplissement des prophéties*, parues à Rotterdam en cette même année 1687.



En relevant cette idée qui revient à plusieurs reprises, nous constatons une sorte de circularité dans le système de Jurieu : il accepte au préalable le postulat de la légitimité de l'autorité temporelle et spirituelle du magistrat, pour conclure que l'action de cette autorité représente la seule possibilité légitime de chasser le papisme et d'instaurer, donc, la vraie religion. Autrement dit, Jurieu est l'un de ces auteurs qui «accommodent leurs raisons à leurs hypothèses»<sup>88</sup>. Mais son engrenage ainsi monté ne risque-t-il pas de broyer en quelque sorte la liberté de conscience?

### 23. Le pouvoir du Magistrat «sur la langue et sur les mains»

Cette préoccupation, commune aux réformés, occupe aussi l'esprit de Jurieu. C'est pourquoi il met des bornes aux droits qu'il accorde au magistrat sur la conscience. Il s'en explique de deux manières. En premier lieu, seules les manifestations extérieures de la conscience sont du ressort du magistrat, non celles qui sont intérieures : dans son langage, le magistrat «a pouvoir sur la langue comme sur les mains», mais non «sur l'esprit et sur le cœur» (point A). Secondement, l'intervention du magistrat doit se limiter à gêner les hérétiques ; il n'a pas le droit, sauf dans certains cas, de les persécuter (point B).

Nous exposerons ces deux points à travers les critiques d'Aubert et de Saurin qui se rapportent directement à la liberté de conscience.

A) Quant au premier argument, Jurieu sait fort bien que le partage qu'il fait entre manifestations extérieures et manifestations intérieures est fictif, puisque la langue et les mains sont liées et dépendent du cœur et de l'esprit. La différence véritable se situe au niveau moral et social puisque s'il est vrai

<sup>88</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 572.

que la conviction intérieure n'appartient qu'à Dieu, il n'en va pas de même pour sa manifestation extérieure. Au cas où les hérétiques «vivent modestement», le magistrat doit les «laisser vivre dans la liberté de la Conscience, qui est l'empire de Dieu seul. Mais si audacieusement — précise Jurieu — sous prétexte de l'obligation de la Conscience, ils outrepassent les défenses de dogmatiser, on les peut punir comme infracteurs des loix civiles du Souverain. Et comme par un principe de Conscience les Hérétiques se persuadent être obligez de répandre leurs sentiments, le Magistrat qui a aussi une Conscience, est obligé par cette même Conscience à les réprimer»<sup>89</sup>. Par ce conflit entre la conscience de l'hérétique et la conscience du magistrat, Jurieu veut démontrer que l'action du magistrat est légitime lorsqu'il l'exerce contre un sujet désobéissant à ses ordres, comme serait le cas de l'hérétique qui répand son hérésie en dépit de la défense expresse. Par conséquent, «si l'hérétique viole cette défense, il peut être puni très-légitimement, non plus comme Hérétique, mais comme violateur des ordres et des loix du Souverain»<sup>90</sup>.

### 24. Aubert et les droits des Hérétiques

A ce propos, Aubert cite une phrase analogue mais plus percutante de Jurieu, selon qui «un Magistrat qui tue l'Hérétique, qui soutient et prêche ou professe son hérésie après la défense du Magistrat, ne le fait pas mourir comme un Hérétique, mais comme un violateur des ordres du Souverain». Cette idée est jugée par Aubert «une défaite plus digne d'un

<sup>89</sup> [Jurieu,] *Tableau du socinianisme*, p. 423, cité par Saurin, p. 577. Nous relevons cet adjectif «modestement», cf. *supra* à l'appel de la n. 41.

<sup>90</sup> [Jurieu,] *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle ou Apologie pour les Réformateurs, pour la Réformation et pour les Réformez, divisée en quatre parties, contre un libelle intitulé Histoire du Calvinisme par Mr. Maimbourg*, Rotterdam, R. Leers, 1683, 2 vol. in-4°; vol. 2, p. 278, cité par Saurin, p. 573.



Inquisiteur Espagnol que d'un Ministre de l'Évangile». Il explique que le raisonnement de Jurieu est captieux parce que la défense du magistrat concerne dans ce cas l'hérésie même et non un autre crime. Quand donc «le Magistrat fait mourir l'Hérétique pour y [à sa défense] avoir desobéï, l'Hérétique ayant cru qu'il alloit de sa Conscience et de la gloire de Dieu à qui il faut obéir plutôt qu'aux hommes, c'est toujours le faire mourir comme Hérétique, et que dans le fond la seule et véritable cause de sa mort n'est que son crime prétendu d'hérésie»<sup>91</sup>. Crime, ajouterait-on, qui se manifeste ici comme l'acte de foi d'un croyant qui obéissant à sa conscience erronée ne fait que respecter le précepte évangélique d'obéir à Dieu malgré les défenses des hommes (*Actes*, 5, 29). Dans ces pages, Aubert rehausse la dignité des prétendus hérétiques en vertu du respect qu'ils ont pour le *dictamen* de leur conscience, jusqu'à affronter les tourments. Ce faisant, Aubert ne considère plus la liberté de conscience comme une concession de l'autorité civile ou ecclésiastique, mais comme un droit inaliénable plus important que «le droit de juger et de raisonner» célébré par Spinoza lui-même.

## 25. Spinoza «plus modéré et plus indulgent» que Jurieu

Suivons un instant Aubert dans son éloge de Spinoza dont à l'époque on stigmatisait couramment l'athéisme. «Notre Inquisiteur — dit-il de Jurieu — n'a pas mal profité des leçons de ce fameux Cartésien, depuis qu'il est à Rotterdam, c'est à dire, dans le lieu où réside la Célèbre Société et le College Illustre des Philosophes Spinosistes. Néanmoins je trouve encore Spinoza plus modéré et plus indulgent que lui.» Aubert fait bien remarquer que Spinoza impose aux hommes de se soumettre aux ordres des souverains en ce qui concerne leurs actions, mais non pas en ce qui touche à leurs

<sup>91</sup> *Traité de la liberté de conscience*, p. 72.

pensées et paroles. Spinoza nous enseigne, dit Aubert, que «chacun est, de droit naturel, maître absolu de ses pensées... par conséquent il est injuste d'ôter la liberté de dire et d'enseigner les opinions». Le droit d'agir, auquel les hommes ont renoncé en faveur des puissances souveraines, n'implique pas le droit «de juger et de raisonner» parce que «la liberté d'opinions ne lèse point la Majesté publique». Et quant à la liberté de conscience, il nous apprend que «ceux à qui la Conscience ne reproche rien, ne craignent ni mort ni supplice; et comme ils se sentent innocents, ils font gloire d'exposer leur vie pour une bonne cause, et d'être Martyres de leur liberté». Et après une longue citation du *Tractatus theologico-politicus*, Aubert conclut caustiquement: «Voici comme le même Scorpion, de la queue duquel M. Jurieu nous avoit piqué, nous a servi d'antidote contre sa blessure. C'est une chose surprenante et honteuse pour les Protestans de voir qu'un impie comme Spinoza parle si juste, et raisonne d'une manière si sage et si Chrétienne, au prix d'un Théologien Réformé qui voit tout son parti en désordre et sous la persécution en vertu des mêmes maximes qu'il défend.»<sup>92</sup>

Cette même indignation, dont s'émeut Bayle lui aussi<sup>93</sup>, est également ressentie par Saurin dans toute sa gravité: «Cela n'est-il pas bien édifiant! — s'écrit Saurin à la suite de la dernière citation de Jurieu rapportée ci-dessus. Qu'un Théologien Protestant et Réfugié autorise la persécution qu'il veut susciter à des Sectaires, qui n'ont point d'autre

<sup>92</sup> *Traité de la liberté de conscience*, pp. 56-64. La citation de Spinoza est tirée de la conclusion de son *Tractatus*, cf. ses *Œuvres complètes*, éd. R. Caillois et al., Paris, 1954, p. 907.

<sup>93</sup> *Supplément au Comm.*, f. 3 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>: «L'Auteur de ce Traité (*Des droits des deux Souverains*) paroît fort-bon Protestant, ce qui est de plus-fâcheux, car il donnera lieu de penser, que nous sommes encore dans les sentimens des premiers Réformateurs touchant la peine des Hérétiques, ce qui enverroit et affadiroit la plupart des plaintes que nous publions contre la France.»



crime que leur erreur...»<sup>94</sup> Vainement Jurieu s'évertue à distinguer la langue et la main de l'hérétique, de son esprit et de son cœur. Cela n'est qu'«un misérable sophisme», dit Saurin. La controverse concerne-t-elle plutôt les actions de la langue ou de la main, peu importe, qui «émanent immédiatement, naturellement et nécessairement de la Conscience». Ce sont là les véritables «actions de Conscience». C'est pourquoi il ne faut pas confondre les actions d'un scélérat, qui sont en tout cas «punissables par les loix humaines», avec les actions d'un hérétique, lesquelles, coupables devant Dieu, sont «également exemptes de répondre devant le tribunal des hommes»<sup>95</sup>.

Tout comme Aubert et Bayle, encore que par des chemins différents, Saurin soustrait l'empire de la conscience à la juridiction du magistrat. La véritable raison en est que «le Magistrat ne peut exercer sa juridiction sur la Conscience, sans pousser la Conscience au crime, en lui faisant respecter les loix des hommes, lors même qu'elle les croit opposées aux loix de Dieu»<sup>96</sup>. La liberté de conscience est, dans la pensée de Saurin lui aussi, sauvegardée en raison et en conformité d'un précepte évangélique (*Actes*, 5, 29).

## 26. Persécuter et gêner

B) Quant à l'autre frein imposé à l'autorité du magistrat sur la conscience, Jurieu distingue entre persécuter et gêner. Pas plus qu'il n'est permis de forcer et contraindre les hérétiques à la profession de la foi, il n'est licite de les persécuter dans le sens de leur infliger des peines corporelles afin d'en obtenir l'abjuration. En revanche, le magistrat a le droit de gêner les hérétiques, c'est-à-dire de les éloigner des charges, de les priver «des privilèges dont jouissent les autres Sujets»,

<sup>94</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 586.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 581-582.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 585.

et de leur ôter «tout ce qui ne leur appartient point par le droit des gens et de la nature»; par là Jurieu entend la liberté (sans spécifier laquelle), la vie et les enfants<sup>97</sup>. Soit qu'il souhaite dicter ici les bornes légitimes où doivent se tenir les papistes quand ils veulent gêner les protestants, soit qu'il parle en général sans faire d'allusion précise, Jurieu est plus explicite sur les sens donnés au terme gêner lorsqu'il se réfère à l'exemple concret de l'état des catholiques dans les pays protestants comme dans les Provinces-Unies. Il est légitime, selon Jurieu, de gêner les catholiques romains: «On leur ôte la liberté de l'exercice public... on ne leur donne aucune part au Gouvernement; en d'autres lieux on supprime entièrement tous leurs exercices, on leur défend d'avoir des Prêtres; et surtout on les prive de la liberté de dogmatiser et de répandre leur Religion par la voye de séduction. Si quelqu'un d'eux entreprend d'aller au delà des loix, on le réprime par l'autorité du Magistrat, et on l'oblige à se conduire modestement et sans scandale, en attendant que Dieu le veuille illuminer. C'est là ce que j'appelle gêner les hérétiques, et c'est ce que nous disons être permis au Magistrat.»<sup>98</sup>

Ce long passage nous éclaire de manière définitive sur les soucis de Jurieu à l'égard de la pureté de la doctrine réformée, aussi bien que sur ses sentiments en matière de tolérance modérée, telle qu'il déclare la pratiquer. Remarquons bien que gêner inclut aussi l'entière suppression de l'exercice du culte, catholique en l'occurrence. Mais alors qu'en est-il de la liberté de conscience? Qu'en est-il, plus précisément, de la liberté de la conscience des autres fidèles? Ce sont des questions inquiétantes que se posaient les lecteurs contemporains, catholiques comme protestants. Ne parlons pas des critiques de Bossuet ou des autres catholiques, vis-à-vis de qui Jurieu

<sup>97</sup> *Tableau du socinianisme*, p. 424, cité par Saurin, p. 578.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 412-413, cité par Saurin, pp. 596-597. Nous relevons encore ce «modestement», cf. *supra*, n. 89 et l'appel de la n. 41.



fait figure de tolérant modéré<sup>99</sup>. Restons dans le camp réformé. Sans parler des critiques de Bayle, auxquelles les historiens se sont beaucoup intéressés, bornons-nous à celles moins connues, mais non moins incisives, de Saurin et d'Aubert.

## 27. La «règle d'or» de l'Evangile: le principe de réciprocité

On sait qu'en réponse aux déclamations d'infailibilité et d'exclusivisme confessionnel, comme celles de Jurieu, on répliquait par la «règle d'or» de l'Evangile rappelant le principe de réciprocité dans la pratique de la charité. Une tradition, quoique apocryphe, de l'*Ancien Testament* l'avait exprimée comme défense: «Garde-toi de faire aux autres ce que tu serais fâché qu'on te fit» (*Tobie*, 4, 16). Mais le *Nouveau Testament* l'affirme comme un impératif fondamental: «tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes» (*Matthieu*, 7, 12; *Luc*, 6, 31). A toutes les époques, les partisans de la tolérance se sont cramponnés à ces passages et à d'autres semblables où ils ont cru que consistait une grande partie, peut-être la meilleure, du message chrétien. On y revient souvent dans la controverse sur la liberté de conscience pour blâmer ceux qui soutiennent les théories de la persécution des hérétiques au mépris de ces normes. Bayle attaque saint

<sup>99</sup> Saurin, pp. 631-635 confère les affirmations de Jurieu dans son *Tableau du socinianisme* avec celles du même Jurieu dans la seconde de ses *Lettres pastorales* (citées *supra*, n. 17) où, écrit Saurin, «il avoit réfuté l'évêque de Meaux, qui disputoit comme lui-même dispute presentement... M. Jurieu lui avoit fait cette réponse: 'Ce n'est pas à nous à vous montrer que les Hérétiques ne sont pas du nombre de ceux contre lesquels Dieu a mis aux Princes l'épée en main. C'est à vous Messieurs les Persécuteurs à nous prouver qu'ils y sont compris' ... Nous répondons la même chose à M. Jurieu. C'est à lui à montrer que les Magistrats... peuvent obliger les Hérétiques à faire leur devoir envers Dieu, par la même voye par laquelle ils contraignent les mal-faiteurs, les brouillons, les seditieux, les ennemis de l'Etat, à faire le leur.»

Augustin. Lui et ses collègues attaquent «ce disciple de Saint Augustin», Pierre Jurieu. Mais dans l'invective, le langage, adéquat à la gravité du reproche, devient véhément, rude. Les distinctions raffinées que fait Jurieu entre persécuter, gêner et opprimer sans violence, ne sont pour Aubert que «des moyens diaboliques inventez par l'Inquisition Espagnole ou Genevoise». Il parle d'«opprimer sans violence» comme si cela ne voulait signifier «frapper un homme sans le battre, ou lui couper le cou sans lui trancher la tête»<sup>100</sup>. A cet «Inquisiteur nouveau», qui «d'un ton de Maître» se croit infailible «comme un Oracle», Aubert a fait remarquer, déjà dans son *Protestant Pacifique*, que ses principes de persécution sont simplement retournés contre les protestants eux-mêmes par les persécuteurs papistes. «On lui avoit encore représenté — écrit Aubert dans son *Traité* — que ses maximes auroient tous les autres Souverains à exterminer les Réformés. Il [Jurieu] croit se tirer de là en expliquant que les Réformés ne sont pas des Hérétiques, et que la fausse opinion qu'on a qu'il le sont, ne donne pas le droit d'agir contre eux, la vérité seule donnant le droit d'agir contre l'hérésie...» Et en flétrissant l'étroit exclusivisme affiché par Jurieu, il le pique au vif: «Cela est remarquable, ou plutôt c'est là un prodige de fureur et d'entêtement inconcevable, que des gens qui se disent tous sujets à l'erreur, et déclament sans cesse contre l'infailibilité d'une partie de leurs ennemis, se croient seuls néanmoins si exempts d'erreur, et se persuadent si fort et si ferme que tout le reste des humains est dans l'égarement et l'illusion, que s'ils en étaient les Maîtres et qu'ils ne voulussent pas changer de profession après les défenses qui leur auroient été faites de renoncer à leurs hérésies, ils les brûleroient et pendroient sans miséricorde. Ils savent qu'il n'y a point d'Hérétique, qui ne rejette le crime d'hérésie sur ses Persécuteurs, faut-il donc croire qu'il n'y a que le Réformé qui dit vrai, quand il dit qu'il est Orthodoxe? Mais du moins faudroit-il écouter

<sup>100</sup> *Traité de la liberté de conscience*, p. 33.



les autres... Car enfin, quel privilège a le Réformé, à l'exclusion du Catholique, du Socinien et de l'Arminien?»<sup>101</sup>

Cette page saisissante nous révèle l'enjeu du conflit entre réformés intolérants à la Jurieu, et tolérants à la manière d'Aubert et de Bayle. Ceux-ci ont fini par comprendre que pour couper court aux persécutions il n'y a d'autre moyen que d'ouvrir toute grande la liberté de conscience aux réformés comme aux catholiques et aux autres confessions, à l'exclusion, bien entendu, des athées, auxquels Aubert semble — nous l'avons dit — nier une conscience. A cette fin, il fallait détrôner le principe même de la persécution, tel qu'il régnait et sévissait plus que jamais grâce aux maximes des docteurs de Rome, mais aussi à celles de Jurieu.

## 28. La liberté de culte

Plus analytiques, les critiques de Saurin n'en sont pas moins instructives pour notre discours. Car c'est en rapport avec la conscience que Saurin applique ses gloses aiguës à la différence que Jurieu étalait entre gêner et persécuter. Lorsque Jurieu parle d'«ôter la liberté d'exercice public», comme forme de gêne, il faut savoir ce que cela signifie au vrai. A) Une chose est de limiter un exercice qui se fait «sans éclat»; dans ce cas, «on gêne directement, ou pour parler plus juste (car le mot de gêner dans le stile de M. Jurieu signifie *contraindre*) on incommode les gens, mais on ne force pas leur Conscience». B) Autre chose est de «supprimer entièrement tous les exercices de Religion», comme l'admet effectivement Jurieu, car cela équivaut pour Saurin à mettre ces gens «dans la dure et inévitable nécessité, ou de subir les peines portées par les loix, ou de trahir leur Conscience, et de s'attirer le jugement de Dieu». La déduction de Saurin, attentif au sort

<sup>101</sup> *Traité de la liberté de conscience*, pp. 73-74.

de la conscience, c'est qu'entre gêner et persécuter il n'y a qu'une nuance insignifiante parce qu'«en permettant au Magistrat de faire un pas dans cette carrière on lui permet par une légitime conséquence d'aller jusqu'au bout»<sup>102</sup>: extirper l'hérésie. Somme toute, gêner les hérétiques équivaut à les persécuter. A la lumière de cette autre critique, Jurieu est montré du doigt pour ce qu'il est, malgré ses efforts pour ne pas le paraître: un intolérant qui finit par soumettre l'empire de la conscience à la juridiction du magistrat.

Cependant Saurin, tout en ayant marqué sa distance à l'égard de Jurieu, n'est pas disposé pour autant à adhérer aux théories opposées de Bayle et des autres tolérants excessifs. Il n'en reste pas moins qu'il est un défenseur de la liberté de conscience intégrale.

## 29. La liberté de conscience comme limite de la souveraineté

C'est à ce titre qu'il y a lieu d'attirer une attention particulière sur ses *Réflexions* afin d'en apprécier dûment la thèse principale. Ce choix se justifie par trois raisons: a) d'abord il développe ses arguments en relation étroite avec la liberté de conscience; b) il représente — je le rappelle — la position théorique la plus équilibrée et la plus répandue au déclin de ce XVII<sup>e</sup> siècle; c) enfin, il est aujourd'hui le moins connu de nos auteurs, malgré son grand intérêt historique.

Que les droits du magistrat ne s'étendent pas au domaine de la conscience, c'était une opinion généralement acquise en milieu protestant. Saurin élabore ce principe avec un remarquable équilibre, en essayant de se garder entre Charybde et Scylla. La liberté de conscience constitue un droit fondamental qui fait partie intégrante des droits essentiels, auxquels toute créature intelligente ne peut renoncer «non pas même dans la servitude la plus entière». Si cela est indubitable en

<sup>102</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 598.



régime de souveraineté populaire (dont Saurin, nous l'avons vu, est partisan), cela demeure aussi valable en régime d'absolutisme, tel qu'il est en vigueur dans la France de Louis XIV. En tout état de cause, «le pouvoir le plus absolu», ne s'étend pas jusqu'à priver les hommes de la liberté de conscience: «Les droits de la Conscience demeureront toujours sacrez et inviolables — dit Saurin péremptoirement —; et à cet égard les hommes n'ont point d'autre Souverain que Dieu.»<sup>103</sup> A partir de cet axiome, l'auteur vise à démontrer que les droits de la conscience constituent la limite infranchissable de l'autorité du souverain, quand il exerce son pouvoir dans le plein respect des lois fondamentales de l'Etat<sup>104</sup>. Il est à peine nécessaire de souligner l'importance de cette thèse dans l'histoire des doctrines politiques pour cette époque.

En bon systématicien Saurin part, comme Jurieu, du chapitre XIII de l'*Epître aux Romains*, et pose d'emblée comme légitimes deux maximes qui sont complémentaires l'une de l'autre: I) «les Souverains ont le droit de se mêler des affaires de la Religion»; II) ils ont aussi le droit «d'employer leur puissance et leur autorité à la conservation de celle qu'ils croient bonne»<sup>105</sup>. Remarquons en passant que ces deux maximes sont celles mêmes que soutient Jurieu, mais que Bayle réfute. Cela accroît notre intérêt sur la façon dont Saurin va s'y prendre pour les développer.

Toujours est-il que le souverain, dans l'exercice de son pouvoir «suprême» en matière religieuse, doit chercher à atteindre deux buts principaux. Il doit, premièrement, maintenir la paix et la tranquillité civiles dans son état, en bannissant les religions qui causent des troubles et des séditions.

<sup>103</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 488-489.

<sup>104</sup> *Ibid.*, «C'est dans les clauses de ce contract et dans les promesses réciproques des parties que consistent les lois fondamentales de l'Etat.»

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 491.

Secondement, il doit veiller à procurer et à garder pour ses sujets «une entière et pleine liberté de Conscience, et le privilege de servir Dieu selon les principes de leur Religion». L'auteur base ses réflexions sur une ample vision historique des premiers siècles de l'Eglise jusqu'à l'époque actuelle. Pendant cette longue période, l'on a vu le paganisme céder au christianisme et, depuis quelque temps, le papisme céder à la religion réformée. Aussi les deux buts, dont il s'agit, ont-ils une valeur primordiale parce que la religion est devenue «du moins en apparence, la plus importante affaire du gouvernement... De sorte que l'obligation à maintenir la Religion dominante est la première des lois fondamentales de l'Etat»<sup>106</sup>. Dans cette réflexion, le politicien prête sa main au théologien et, grâce à une bonne dose de réalisme historique, l'auteur arrive à greffer l'administration ecclésiastique au centre des soucis de l'homme d'Etat: l'on ne peut pas gouverner adroitement sans le support politique de la religion d'Etat.

### 30. L'autorité du Prince dans les affaires religieuses

i) Or, quant à la première maxime concernant l'exercice de la souveraineté en matière de religion, Saurin dicte trois conditions pour que cet exercice soit et se maintienne correctement légitime. A) Tout d'abord, «La Religion que le Prince croit bonne, doit l'être effectivement. Il ne lui est pas permis de se tromper sur cet article». C'est la condition de base, de laquelle dépend tout son système. C'est un principe si incontestable, sauf pour les pyrroniens et les athées, que l'auteur ne donne pas d'autre explication. Mais dans sa pensée, l'évidence qu'il attribue à ce principe laisse envisager qu'il songe à une religion protestante et non, par exemple, à la religion catholique-romaine. Cette interprétation me paraît renforcée

<sup>106</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 492-494.



par la seconde de ses conditions. B) «Le Souverain ne doit employer pour la défense de la vraie Religion que des moyens légitimes, et qui ne fassent pas honte à la Religion.» Saurin pense qu'il faut exclure de la pratique de gouvernement l'usage du machiavélisme ainsi que le recours aux «faux miracles» et aux autres «fraudes pieuses». Un outillage dont l'Eglise romaine passait pour friande. C) La troisième condition touche à la conscience du souverain lui-même, qui use de sa puissance pour le maintien et la propagation de l'orthodoxie. L'allusion à Louis XIV et à la Révocation est sous-jacente, bien que l'auteur ne cite que l'exemple de Jacques I<sup>er</sup> d'Angleterre. Saurin dit en général que le roi ne peut rien contre les lois fondamentales ni contre les traités qu'il a faits avec son peuple en recevant la couronne. Puisque c'est sa conscience qui doit présider à ses actions, «si le Prince trouve quelque chose dans ces lois et dans ce traité [entendons, l'Edit de Nantes ou ses mises à jour], dont sa Religion et sa Conscience ne s'accommodent point, il doit plutôt renoncer à la couronne, qu'à la bonne Conscience». Il va de soi, pour Saurin, que ce cas limite ne se vérifie que quand «les lois de l'Etat sont favorables à une fausse Religion. S'il [le roi] les observe, il n'est pas Chrétien, s'il ne les observe point, il n'est pas Roi». Bien dit à l'endroit — supposons-nous — d'un roi catholique et «très chrétien» par surcroît. Louis XIV n'a pas de choix. Qu'il renonce à sa conscience de chrétien, ou qu'il abdique son trône, l'alternative est déchirante: dans le premier cas, il serait roi mais non pas chrétien; dans le deuxième, il serait un bon chrétien mais non pas roi. Remarquons la gravité de ces affirmations dans une période où l'absolutisme avait dans la pratique gouvernementale quelque chose de superlatif qui ne connaissait aucune limite que ce soit. Quant à l'exemple explicite, Saurin affirme que le roi Jacques n'avait pas le droit d'établir «ni même de tolérer» le papisme dans son royaume «parce que cette Religion est proscrite de ce pays-là par les lois fondamentales de l'Etat»<sup>107</sup>. Quel que soit

<sup>107</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 495-496.

le roi visé ici, Saurin nous donne l'exemple concret, historiquement parlant, où les droits de la conscience connaissent une limite insurmontable du fait de la souveraineté, c'est-à-dire de l'exercice d'un pouvoir même absolu. Observons, par ailleurs, que si les prémisses du raisonnement avaient fait penser à une analogie avec Jurieu, la conclusion, très conséquente, marque un clivage important entre les deux coreligionnaires.

### 31. La «force coactive» du Magistrat sur l'hérésie

ii) Au sujet de la deuxième maxime touchant l'action du souverain pour la conservation de la bonne religion et l'extirpation des hérésies, Saurin formule quatre règles afin de «trouver le point jusqu'où la force coactive doit s'étendre, et où elle doit s'arrêter». Au cours de son raisonnement, nous pouvons remarquer dans ce cas également, que Saurin semble au commencement assez proche des thèses de Jurieu, mais qu'ensuite graduellement il s'en éloigne en prenant bien garde à ne pas trop se rapprocher de Bayle. A) Ce n'est pas encore le cas avec la première de ses règles, qui refuse au souverain le bénéfice de la conscience erronée, reconnu pourtant à ses sujets. La mauvaise conduite du prince est inexcusable puisque «s'il extermine la vraie Religion, en la prenant pour une hérésie, il est criminel devant Dieu, et sa Conscience mal instruite ne le justifie point». Cette proposition, dit Saurin, est conforme à la thèse soutenue tout au long de son livre «contre les sophismes et les illusions du *Commentateur Philosophique*»<sup>108</sup>. B) La deuxième règle interdit au souverain «de faire du mal afin qu'il en arrive du bien». L'allusion aux autorités catholiques de France est claire là où il spécifie ce «faire du mal»: «la perfidie, la trahison, les faux sermens, l'infraction des traités, le massacre des innocents, enfin tout

<sup>108</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 497.



ce qui est essentiellement contraire à la loi de la Nature.» C) Même allusion à propos de la troisième règle, qui rappelle au «Prince orthodoxe et brûlant de zèle pour la défense de la vraie Religion» qu'il ne peut pas excéder les limites des lois fondamentales, comme le sont «les traitez que le Prince a faits avec une partie de ses sujets». En théoricien de la souveraineté populaire, Saurin avertit que la violation des conventions passées entre le prince et le peuple entraînerait, du même coup, la légitime révolte des sujets contre leur souverain, jusqu'à «lui ôter la couronne et la vie». Affirmation audacieuse qu'un Jurieu aurait néanmoins partagée, mais non pas un Bayle pour qui «les souverains ont droit de faire des injustices à leurs sujets, puisqu'il n'est pas permis aux sujets de s'y opposer»<sup>109</sup>. D) Il s'approche en revanche de Bayle au sujet de la quatrième règle qui touche davantage notre sujet parce qu'elle concerne la liberté de conscience. Quoi qu'il en soit, le souverain ne doit pas oublier un seul instant que ses sujets sont avant tout sujets de Dieu, qui leur dicte «sa volonté par le ministère de la Conscience». C'est Dieu lui-même qui «leur impose l'obligation à suivre le *dictamen* de leur Conscience, comme une des lois les plus sacrées et les plus inviolables, et dont l'observation est la forme et l'ame de l'observation des autres lois». Et si la conscience est comme le tribunal dressé par Dieu dans le cœur des hommes, ainsi les souverains sont les ministres subalternes du «souverain Monarque». Aussi les souverains ne peuvent-ils faire des lois «qui forcent la Conscience, c'est-à-dire qui obligent directement les Sujets à secouer le joug de leur Conscience, à faire ce qu'elle leur défend, et à ne pas faire ce qu'elle leur commande»<sup>110</sup>. Face à cette apologie de la liberté de conscience, on se croirait replongé en plein *Commentaire Philosophique*, tant est noblement affirmé le *dictamen* de la

<sup>109</sup> «Et cependant les Souverains ne se peuvent pas servir de ce droit sans être coupables devant Dieu», *Nouvelles lettres* (*supra*, n. 1), p. 281.

<sup>110</sup> Saurin, *Réflexions*, pp. 500-501.

conscience qui s'érige, dirait-on, en impératif catégorique. Toutefois le discours captivant de Saurin ne saurait nous entraîner jusqu'à y voir une affinité marquée avec Bayle, sinon après des vérifications ponctuelles. Prenons la peine, cependant, d'effectuer ces quelques vérifications, car nous pourrions ainsi saisir encore mieux la portée des conclusions de Saurin sur la puissance qu'il confère à la liberté de conscience.

### 32. L'obéissance des sujets hérétiques au Magistrat orthodoxe

Ayant confié aux soins et à la vigilance du souverain les actes essentiels de la religion tant internes qu'externes, Saurin, qui se fait le champion de la tolérance mitigée, nous révèle enfin que «le désir le plus ardent» du prince doit être la concorde religieuse, autrement dit «qu'il n'y ait dans son Etat qu'un Dieu et qu'une Religion; et que ce Dieu soit le vrai Dieu, et cette Religion la véritable Religion». La concorde est son devoir le plus grand et le plus important. Il doit y consacrer toute son autorité, mais à condition de n'employer que des moyens «justes et légitimes»<sup>111</sup>. S'il se trouve qu'il soit obligé de renoncer à la concorde, ajoutons-nous, il faut qu'il se rabatte sur une tolérance modérée. Dans ce cas aussi, la maxime de Saurin est parfaitement valable, qui dit que le magistrat n'est pas maître de la conscience et qu'il n'a non plus la faculté de «pousser les gens à faire un péché, soit d'omission, soit de commission»<sup>112</sup>. Saurin suit ce critère fondamental tout au long de sa discussion sur les devoirs et les privilèges du souverain à l'égard des fausses religions, aussi bien qu'à propos des soins qu'il doit apporter à la vraie Eglise. De sa longue argumentation, retenons ce qui se réfère

<sup>111</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 507.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 511.



à la conscience, lorsqu'il est question de l'obéissance des sujets hérétiques au magistrat orthodoxe.

C'est dans ces pages, me semble-t-il, que la conscience n'est pas considérée uniquement comme celle des vrais fidèles, sous-entendu, des réformés. La conscience ici va se généralisant, pour ainsi dire, et devient décidément la conscience de tout fidèle, même de l'hérétique, telle qu'elle est envisagée chez Bayle.

Suivant le principe que le magistrat n'est pas maître de la conscience, Saurin aborde le cas du souverain orthodoxe qui fait des lois pour gêner ses sujets hérétiques dans l'exercice de leur religion. Quel critère de jugement faut-il adopter dans cette circonstance? Tout dépend de la nature de cette loi et du rapport qui s'instaure avec la conscience des sujets. Ceux-ci doivent obéir à une loi juste, dans la mesure où «leur Conscience ne les engage point». «Mais si cette loi est d'une telle nature, que l'Hérétique ne puisse pas l'observer sans trahir sa Conscience et sans être persuadé par les principes de sa Religion, qu'il craint plus les hommes que Dieu, cette loi est injuste et tyrannique.» Saurin la qualifie d'ignominieuse et de vexatoire: «C'est un piège tendu à la Conscience... C'est même une usurpation des droits et de l'autorité suprême de celui qui est le seul maître de la Conscience.»<sup>113</sup> Conscience qui dans ce contexte n'est plus simplement celle éclairée du vrai fidèle mais aussi la conscience erronée du prétendu hérétique, laquelle ne perd pas ses droits pour autant.

### 33. Les droits du Magistrat hérétique sur ses sujets orthodoxes

On appellerait cela un premier symptôme du principe de réciprocité accordant l'égalité juridique et morale à la vérité.

<sup>113</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 512.

aussi bien qu'à l'erreur et, symétriquement, à l'orthodoxie aussi bien qu'à l'hérésie. C'est la raison pour laquelle Saurin fait très attention dans cet exposé à ne pas «blesser ni la Conscience ni la liberté des Sectaires».

C'est à ce point de l'argumentation de Saurin, que l'on pourrait remarquer, à mon avis, un tournant vers une exaltation plus marquée de la liberté de conscience, fût-elle erronée. «Je decouvre ma pensée — écrit-il à présent — sur les droits du Magistrat hérétique contre ses Sujets orthodoxes.» C'est le cas inverse de celui qu'il vient de décrire, et plus intéressant pour notre discours. Leurs relations s'établissent et se maintiennent réciproquement; Saurin dit «mutuellement» dans ce sens: «Ce que le Souverain orthodoxe peut faire contre les Sujets hétérodoxes, et que les Sujets hétérodoxes doivent souffrir, sous peine de rébellion contre les Puissances, et contre Dieu qui les a instituées, le Souverain hétérodoxe le peut faire envers ses Sujets orthodoxes, qui ne pourroient pas s'y opposer sans crime.»<sup>114</sup> Saurin établit ici clairement des relations juridiques de réciprocité entre les droits du souverain orthodoxe et le devoir des sujets hétérodoxes d'un côté, et, symétriquement, entre les droits d'un prince hétérodoxe et les devoirs des sujets orthodoxes. C'est un stade des *Réflexions* de Saurin qui me paraît de la plus grande importance pour notre sujet, parce qu'il montre que malgré toutes les critiques adressées aux «sophismes» du *Commentateur Philosophique*, la leçon de Bayle a néanmoins apporté quelques fruits même chez ses détracteurs.

Saurin éclaire davantage sa pensée sur ce point critique, quand il se rapporte au précepte évangélique recourant aux *Actes*, 5, 29. Précepte dont il y a lieu de souligner ici l'universalité. «Si un Sujet orthodoxe peut dire au Souverain qui le veut porter à trahir sa Conscience, *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes*, un Sujet hétérodoxe est autorisé à tenir

<sup>114</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 514.



le même langage à un Prince qui le veut faire agir contre les principes de sa Religion.» Saurin maintient la relation de réciprocité juridique entre les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience erronée, «car un Prince orthodoxe n'a pas plus d'autorité sur la Conscience de ses Sujets qu'un Prince hétérodoxe». Dans cette dernière affirmation notamment, on dirait que Saurin a enfin assimilé le message de Bayle. Néanmoins, ce serait une interprétation forcée, à mon avis, que d'établir une convergence ponctuelle entre les deux positions théoriques. Vraiment est-il nécessaire de poursuivre la lecture de quelques lignes pour comprendre à fond la pensée de Saurin dans une phrase que Bayle n'aurait peut-être pas ajoutée: «Cependant il est toujours vrai — ajoute Saurin — que l'action du Sujet orthodoxe est juste et sainte devant Dieu, et que celle de l'hétérodoxe est injuste et criminelle.»<sup>115</sup> C'est là que nous pouvons saisir une différence essentielle entre Saurin et Bayle, puisque le premier n'admet qu'une réciprocité relative, encore que très avancée, entre la conscience éclairée et la conscience errante, là où le second en a consacré la réciprocité absolue. C'est là aussi la ligne de partage entre tolérance mitigée et tolérance universelle, dont il était question.

#### 34. Philipot: l'égalité morale et juridique entre la Conscience et le Magistrat

A ce moment décisif, confions la parole à un autre réformé moins connu que Saurin, mais qui comme lui, comme Aubert et Bayle, a été en contestation avec Jurieu: le ministre Jacques Philipot, auteur d'un captivant traité *Sur les justes bornes de la Tolérance*<sup>116</sup>, que Saurin consulte dans les

<sup>115</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 515.

<sup>116</sup> *Avec la défense des mystères du Christianisme*, Amsterdam, 1691. Sur l'auteur, voir la courte notice de *La France Protestante*, s.v. Il n'est pas

moments les plus ardu. «Ses paroles méritent bien d'être rapportées», écrit Saurin. «Il faut donc demeurer d'accord — arrête Philipot — que les droits du Magistrat ne vont pas jusques là, parce que c'est précisément le droit de la Conscience et celui de Dieu... D'où s'ensuit nécessairement que toute les Sectes du monde quelles quelles (*sic*) soient, pourvu que leur créance n'aille pas à la ruine de la Société civile, doivent être laissées en repos à cet égard.»<sup>117</sup> La longue citation de Philipot, qui s'exprime «avec une sainte et généreuse hardiesse», se termine par la réflexion conclusive de son traité, que Saurin cite en la faisant sienne (tout en admettant ailleurs ses divergences avec Philipot). Elle convient aussi parfaitement à notre discours.

«Car comme je ne donne pas plus de droit au Prince orthodoxe qu'à l'hérétique, ni au Chrétien plus qu'au Payen, au sujet de la Religion — conclut Philipot —, je n'en donne pas aussi à la vérité *absoluë* plus qu'à la *putative*, ni à la Conscience éclairée plus qu'à la Conscience errante. Cependant je vous prie de remarquer, que lorsque je dis que le Magistrat Chrétien et Orthodoxe n'a plus de droit que l'Hérétique et le Payen, j'entens cela par rapport à la Conscience, soit errante, soit éclairée; comme quand je dis, que la Conscience éclairée n'en a pas plus que la Conscience errante, et la vérité *absoluë* plus que la vérité *putative*, j'entens cela par rapport au Magistrat, quel qu'il soit, non autrement.»<sup>118</sup> Par un autre enchaî-

mentionné par J. Solé, *Le débat entre Protestants et Catholiques Français de 1598 à 1685*, 4 vol., Lille-Paris, 1985, 1928 p.; ni par F. Laplanche, *L'Écriture, le Sacré et l'Histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Amsterdam-Maarssen, 1986, 1017 p. Par ailleurs, ces deux sommes récentes de l'histoire des controverses théologiques au XVII<sup>e</sup> siècle, quoique très instructives à plusieurs titres, ne contiennent pas d'indications spécifiques au sujet du débat sur la liberté de conscience.

<sup>117</sup> Philipot, *Les justes bornes de la tolérance*, pp. 40 ss.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 141, cité par Saurin, p. 518. La notion hobbessienne de vérité *putative*, est utilisée par Bayle lui aussi, *Comm. Phil.*, p. 516; et employée par Jurieu, *Des droits*, p. 293.



nement d'arguments, Philipot aboutit à démontrer, à son tour, la réciprocité presque absolue entre les deux consciences.

Cette réflexion paraît résumer le chemin que nous avons parcouru depuis la définition de la conscience erronée, à travers l'enquête sur l'ignorance et l'erreur, jusqu'à la détermination des bornes de l'autorité du prince à l'égard de la liberté de conscience. Avec Philipot nous sommes en présence d'un auteur qui semble être plus avancé que Saurin, dans la reconnaissance de la réciprocité juridique et morale entre les deux consciences, sans s'identifier pour autant avec Bayle, qui établit une parité entre l'orthodoxie et l'hérésie.

Quoi qu'il en soit des divergences confessionnelles et intellectuelles de ces auteurs<sup>119</sup>, nous devons leur reconnaître un effort considérable d'élaboration théorique pour sauvegarder les droits de la conscience dans ses relations avec l'autorité civile. Et Saurin de conclure ses *Réflexions* pénétrantes: «Voilà les droits de la Conscience errante par rapports aux hommes et aux loix humaines clairement posez et solidement établis. Voilà l'autorité souveraine à l'égard de cet extérieure de la Religion... On voit aussi en même temps les justes bornes de la puissance du Souverain, et de la liberté des Sujets; l'obligation où est le Souverain de laisser la Conscience des Sujets en repos, et l'obligation où sont les Sujets d'observer les loix du Souverain, même à l'égard de l'extérieur de leur Religion, quand ils peuvent les observer en bonne Conscience.»<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Il n'y a pas lieu de préciser davantage les analogies ni les différences entre ces auteurs, car cet examen comparé exigerait de se pencher plus particulièrement sur leurs doctrines respectives concernant la tolérance. Pour ma part, j'ai étudié ces ouvrages dans l'ensemble du débat sur «concorde ou tolérance»; mais il serait hors de propos d'anticiper ici des résultats qui concernent une problématique assez différente, quoique complémentaire, par rapport à celle qu'on vient de traiter à présent.

<sup>120</sup> Saurin, *Réflexions*, p. 518.

### 35. La liberté de conscience comme droit inaliénable

Cette conclusion et tant d'autres semblables attestent qu'en cette fin du XVII<sup>e</sup> siècle la liberté de conscience était affirmée et exigée au même titre qu'un droit inaliénable. Dans leur débat, ces théologiens et ces philosophes, protestants notamment (mais tous, qui plus, qui moins, désavoués — il faut le rappeler — par des arrêts synodaux officiels) bâtissaient systématiquement les prérogatives et les devoirs de la conscience erronée, en puisant leurs arguments dans le droit divin comme dans le droit naturel (égalité d'autorité entre Dieu et la Conscience), ainsi que dans le droit civil et dans le droit public (parité de puissance accordée au prince et à la conscience des sujets). De plus, en considération des relations étroites entre les problèmes de la religion et ceux de l'Etat, ces auteurs misaient sur la conscience individuelle afin de saisir en elle l'essence de la personne: le fidèle et le citoyen, c'est-à-dire l'individu n'est tel qu'en vertu de sa propre conscience. De même, grâce à leurs considérations théologiques, philosophiques et juridiques, ces auteurs confiaient à la conscience sa pleine responsabilité dans la pratique religieuse comme dans le comportement moral et dans la conduite au sein de la société. En exaltant les valeurs de la conscience, ils rehaussaient les droits de l'homme comme croyant et comme citoyen. Et ainsi ils souhaitaient, en définitive, ériger la liberté de conscience en principe de droit fondamental.

Il importe de revenir aujourd'hui sur ce débat quelque peu oublié touchant les droits de la conscience, parce qu'une méditation sur ces acquisitions historiques pourrait contribuer à une compréhension plus profonde de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle. L'on pourrait, peut-être, envisager une collaboration plus engagée de la part des historiens (de la théologie, de la philosophie et du droit) afin de contribuer davantage à l'éclaircissement de la notion de liberté de conscience, qui, par ailleurs, trouve à présent une place adéquate dans la «Convention de Sauvegarde des Droits de l'Homme et des



Libertés Fondamentales»<sup>121</sup>: C'est en raison de l'importance de cette notion, dont dépend celle — non moins importante à l'échelle mondiale — de tolérance, qu'il est nécessaire à l'heure actuelle de repenser historiquement les valeurs qui se rapportent à la religion, dans un monde qui en a de plus en plus soif, et qui, à l'aube du troisième millénaire de l'ère chrétienne, demeure ici et là dévasté par des guerres de religion.

### 36. L'expression «liberté de conscience» au point de vue de l'historiographie

Pour revenir au XVII<sup>e</sup> siècle, une dernière remarque me paraît, d'après notre étude, indispensable. Elle concerne une ambiguïté de signification inhérente à l'usage de l'expression «liberté de conscience». Ambiguïté qui continue d'alimenter une confusion constante dans la compréhension de cette question difficile. Les controversistes contemporains, de l'époque de Castellion à celle de Bayle, ainsi que les historiens

<sup>121</sup> A son art. 9; entrée en vigueur en 1953, elle est à la base de *La Convention Européenne des Droits de l'Homme*. A ce propos, les experts en matière de droits de l'homme sont bien avertis «des difficultés que rencontrent tant les individus que les membres de la Commission ou les juges de la Cour à saisir les exigences de la liberté de conscience en dehors du domaine religieux. C'est pourquoi ils s'appuient sur des libertés mieux définies et jalonnées quant à leurs implications» (Pierre Soler-Couteaux, «Liberté de conscience», 2 t., Strasbourg, 1980, thèse polyc., I, p. 91; citée dans l'ouvrage suivant, p. 482). Pour cette raison, son commentateur le plus récent explique: «Bien que ce texte concerne particulièrement la liberté de religion, il mentionne de façon plus large la liberté de pensée et de conscience. De fait, la jurisprudence a mis en valeur que la liberté s'appliquait à l'ensemble des convictions d'un individu, politiques, morales, philosophiques et religieuses... Quant au concept de religion, il doit être pris dans son sens le plus large. Les organes de la Convention n'ont pas compétence pour se prononcer sur la définition de la religion. Le contenu de la notion est laissé à la discrétion des individus sous réserve des limites fixées quant à ses manifestations» (Gérard Cohen-Jonathan, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Aix-en-Provence et Paris, 1989, pp. 481 s.).

jusqu'à nos jours, ont parlé et parlent de liberté de conscience à l'endroit des réformés, lorsqu'ils soutiennent — justement à mon avis — que la liberté de conscience a été requise et soutenue par les huguenots pendant et après les guerres de religion, avant et après la Révocation, etc. Par conséquent, c'est aux protestants surtout que revient le mérite d'avoir contribué à l'avancement de cette valeur hautement humanitaire. Et point n'est besoin d'insister sur cette opinion généralement acceptée<sup>122</sup>.

Il n'en demeure pas moins qu'il faut s'entendre sur les mots et sur le vocabulaire historiographique, dont dépend l'explication historique. Or, cette opinion sur les principaux hérauts de la liberté de conscience, est exacte mais en même temps inexacte. A vrai dire, ce n'est pas exact que d'affirmer que les réformés de stricte observance, les réformés orthodoxes, ont soutenu «la liberté de conscience» tout court, en général et donc vis-à-vis de tous les fidèles de toutes les confessions (encore faut-il savoir lesquelles). Il est plutôt exact de dire que ces réformés ont prôné la liberté de la conscience «réformée» ou, moins proprement, «calviniste», à l'exclusion, le plus souvent, de la liberté des autres consciences. Que cet exclusivisme figure dans les textes théologiques des réformateurs, autant que dans les textes législatifs tels que les édits de pacification dès 1562, ce n'est pas une observation inédite (nous avons vu, d'ailleurs, revivre constamment cet exclusivisme dans les argumentations de Jurieu, et dans une moindre mesure chez Saurin). De même on pourrait rappeler, sans originalité, que grâce à cet exclusivisme la confession de foi des Eglises Réformées de France jouissait d'un privilège

<sup>122</sup> Cf. à ce propos les idées maîtresses de Gaston Bonet-Maury dans son *Histoire de la liberté de conscience en France depuis l'Edit de Nantes jusqu'à juillet 1870*, Paris, 1900; ou celles de John Viénot, *Histoire de la Réforme Française de l'Edit de Nantes à sa Révocation*, 2 vol., Paris, 1934, préface p. xii: «Nous avons essayé de montrer ici qu'il s'agit au fond de la lutte de deux 'absolus', l'absolu de l'autorité religieuse et politique, et l'absolu de la conscience qui réclame la liberté de ses décisions intérieures.»



d'unicité en parfaite cohérence avec sa théologie de la Justification et de la Prédestination culminant dans la doctrine de la Grâce «particulière»; il n'y a qu'une seule religion vraie où puissent se trouver les élus. C'est à cet exclusivisme que l'on peut faire remonter la genèse du débat, au sein de la Réforme, sur ce que nous avons appelé principe de réciprocité entre les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience erronée. Et c'est à travers ce débat déchirant, que des philosophes théologiens, passionnés pour l'équité chrétienne et la charité mutuelle perfectionnent leur doctrine afin de pouvoir mieux expliquer et démontrer que ce même exclusivisme n'est qu'une pétition de principe. Bayle est parfaitement conscient de la distance historique qui le sépare de Castellion, et du fait que désormais «la Topique» de cette question a été perfectionnée<sup>123</sup>.

C'est pourquoi il me semble nécessaire, pour une compréhension historique sans ambiguïtés, de proposer aux historiens — s'ils me permettent cette suggestion — de bien vouloir spécifier «liberté de la conscience *réformée*» lorsqu'on se réfère aux protestants proprement dits, les réformés orthodoxes (Calvin, Bèze, *et al.*), ou dans notre cas — pour en rester au langage de Saurin — aux «intolérants outrés» à la Jurieu; et de ne se borner à indiquer simplement «liberté de conscience» qu'à propos des partisans de la «tolérance générale» à la Bayle (Castellion, Coornhert, *et al.*).

<sup>123</sup> *Suplement du Comm.*, \*2 r°-v°: «Deux choses auroient pû me faire croire, que l'on refuteroit mon Commentaire Philosophique... l'autre si j'avois traité cette matiere aussi maigrement que le fit Castalion au siècle passé... Il faut avouer qu'en ce tems-là on ne connoissoit pas bien la *Topique* de cette question, je veux dire les principes et les sources des preuves par où il faut accabler le dogme de l'intolérance totale ou partielle. Aussi vit-on bien-tôt le pauvre Castalion traité de haut en bas, et bien frotté par Theodore de Beze, qui s'il revenoit au monde n'oseroit entreprendre la refutation des Ecrits que l'on fait aujourd'hui pour la tolérance, tant ils sont plus-forts qu'autrefois.»

De la sorte l'on pourra peut-être mieux intégrer à la recherche historique les résultats d'un débat parmi les plus utiles et décisifs au progrès véritable de l'humanité.

Université de Genève

Mario TURCHETTI