

CONTRIBUTION DE CALVIN ET DU CALVINISME À LA NAISSANCE DE LA DÉMOCRATIE MODERNE

Mario TURCHETTI

Préambule¹

Que Calvin ait organisé l'Eglise de Genève, œuvre de sa vie, et également – au moins en partie – la société genevoise, en s'inspirant d'une conception aristocratique du pouvoir teintée de démocratie, c'est l'opinion qui semble la plus répandue. Cependant, tous les chercheurs, et même les plus fins connaisseurs de sa pensée, ne sont pas unanimes à ce propos. Un certain nombre d'entre eux tendent à penser que le réformateur a donné une impulsion décisive à ce qui deviendra la démocratie moderne, parce qu'il a forgé les éléments constitutifs des libertés fondamentales. Le chef de file de ce courant pourrait être Emile Doumergue (1844-1937), qui a consacré une œuvre monumentale à la vie de Calvin, pour montrer l'action du « fondateur des libertés modernes »². Dans cette perspective, les idées

1. Cet article contient des parties d'un texte plus complet qui n'a pas pu trouver ici sa place en raison des exigences éditoriales.

2. Titre de son discours prononcé le 18 novembre 1898 à la Faculté de théologie protestante de Montauban (Université de Toulouse, Imprimerie administrative et commerciale J. Granié, Montauban, 1898, p. 21-49); Emile DOUMERGUE, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, 7 vol., Lausanne, Bridel/Neuilly-sur-Seine, La Cause, 1899-1927. Dans le courant « favorable » à cette théorie, mais avec des nuances propres à chaque auteur,

calviniennes se sont répandues aux quatre coins du monde protestant, notamment dans les pays francophones et anglophones, y compris les colonies anglaises d'Amérique, où ont poussé les racines de la démocratie moderne. Au terme d'une recherche méthodologiquement plus rigoureuse, J. M. Vorster arrive à une conclusion semblable : Calvin « a fourni les bases solides sur lesquelles la théologie réformée peut contribuer à l'établissement d'une éthique des droits humains dans la société de nos jours »³. Bon nombre d'historiens s'opposent à ce courant de pensée, jugeant inconcevable l'idée que Calvin ait pu contribuer d'une manière quelconque à la démocratie moderne, ayant lui-même été un défenseur des systèmes aristocratiques et un adversaire de toute tendance démocratique. « On commettrait une grave erreur – écrit Charles Mercier – en prétendant découvrir

cf. Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt*, Munich, Oldenbourg, 1906 (éd. fr. : *Protestantisme et modernité*, trad. M. de Launay, Paris, Gallimard, 1991) ; ID., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912 ; voir Camille FROIDEVAUX, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1999 ; Hans BARON, *Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter*, Munich, Oldenbourg, 1924 ; ID., « Calvinist Republicanism and its Historical Roots », *Church History*, 8, 1939, p. 30-42 ; H. G. KOENIGSBERGER, « The Organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century », *Journal of Modern History*, 27/4, 1955, p. 335-351 ; Michael WALZER, *The Revolution of the Saints*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965 ; Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (éd. fr. : *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001).

3. J.M. VORSTER, « Calvin and Human Rights », *The Ecumenical Review*, 51/2, 1999, p. 209-220, ici : p. 218. Cf. L.S. KOETSIER, *Natural Law and Calvinist Political Theory*, Victoria (BC), Trafford, 2002 ; David LITTLE, « Religion and Human Rights : A Personal Testament », *Journal of Law and Religion*, 18, 2002-2003, p. 57-77 ; A. VAN EGMOND, « Calvinist Thought and Human Rights », in : Ahmed AN-NA'IM ABDULLAHI (éd.), *Human Rights and Religious Values : An Uneasy Relationship ?*, Amsterdam, Rodopi/Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1995, p. 192-202.

en Calvin un précurseur de la démocratie moderne »⁴. « Calvin s'oppose à tout ce qui relève de ce que nous avons appelé le démocratisme, assure Marc-Edouard Chenevière. Le dogme central du démocratisme est, en effet, la souveraineté populaire. Or, la doctrine profondément théocratique qu'enseigne Calvin s'oppose absolument à la doctrine de la souveraineté populaire »⁵. Face à des opinions très différentes, en raison de la richesse des nuances qu'elles comportent, mais à notre avis non opposées, des positions moyennes se dessinent. Je mentionnerai celle de Robert M. Kingdon, l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée politique de Calvin et des institutions genevoises de son temps. Après avoir étudié la controverse entre Calvin et Jean Morély (env. 1524-1594), l'un des disciples du réformateur les plus attachés à la méthode démocratique en matière d'organisation de l'Eglise, Kingdon constate l'aversion de Calvin et de Théodore de Bèze (1519-1605), son bras droit, pour cette méthode, et conclut, faisant la part des choses, que « la dispute illustre nettement un des problèmes permanents des relations entre Etat et Eglise »⁶. A la fin d'une autre étude qui traite spé-

4. Charles MERCIER, « L'esprit de Calvin et la démocratie », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 30, Louvain, 1934, p. 5-53, ici : p. 30. Pour les historiens « peu ou non favorables », voir l'étude approfondie de Georges DE LAGARDE, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, Picard, 1926 ; Marc-Edouard CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin*, Genève, Labor/Paris, Je sers, 1937 ; George H. SABINE, *A history of political theory*, Hinsdale (IL), Dryden Press, 1973.

5. Marc-Edouard CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin*, op. cit., p. 178.

6. Robert M. KINGDON : « Calvin and Democracy. Some Political Implications on Debates on French Reformed Church Gouvernement, 1562-1572 », in : *American Historical Review*, 69/1, 1964, p. 393-401, ici : p. 401 ; je remercie M. Kingdon pour la courtoisie de m'avoir transmis son exemplaire personnel d'un opuscule imprimé à l'intention des étudiants, et dont je recommande la lecture : R.M. KINGDON, Robert D. LINDER éd., *Calvin and Calvinism. Sources of Democracy?*, Lexington (MA), Heath (Problems in European Civilization), 1970. Dans ce courant « modéré », on trouvera Josef BOHATEC, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau, Marcus, 1937 ;

cifiquement de la question, il peut dire, avec plus de précision et avec la même pondération, que « le calvinisme a marqué une étape décisive de l'évolution de la chrétienté vers la démocratie en créant un gouvernement ecclésiastique représentatif »⁷.

Analyses synchronique et diachronique

Au sujet du calvinisme, il y a lieu de remarquer que beaucoup d'auteurs, face à la difficulté objective de replacer à d'autres époques les idées théologiques et politiques exprimées par le théologien au XVI^e siècle, ont choisi de prendre en compte les disciples de Calvin, ses héritiers spirituels et ses épigones, pour étudier chez eux, dans le mûrissement de leurs idées soumises à l'impact des circonstances diverses et parfois dramatiques de l'histoire, les possibles liaisons avec la démocratie moderne. Ce sont là les résultats les plus remarquables, car ils attestent les

Herbert Darling FOSTER, « The Political Theories of Calvinists before the Puritan Exodus to America », *American Historical Review*, 21, 1916, p. 481-503; John Thomas McNEILL, *The History and Character of Calvinism*, New York, Oxford University Press, 1967²; ID., « The Democratic Element in Calvin's Thought », *Church History*, 18, 1949, p. 153-171; ID., « John Calvin on Civil Government », in : George L. HUNT, John T. McNEILL éd., *Calvinism and the Political Order*. Essays prepared for the Woodrow Wilson Lectureship of the National Presbyterian Center Washington, Philadelphie, Westminster Press, 1965, p. 23-45; ID., « Calvinism and European Politics in Historical Perspective », *ibid.*, p. 11-22, p. 20 ss.; E. William MONTER, *Studies in Genevan Government 1536-1605*, Genève, Droz, 1964; ID., *Calvin's Geneva*, New York/Londres, etc., Wiley, 1967; Robert D. LINDER, compte rendu de Douglas F. KELLY, « The Emergence of Liberty in the Modern World : The Influence of Calvin on Five Governments from the 16th through the 18th Centuries », *Journal of Church and State*, 35, 1995, p. 911-912.

7. Robert M. KINGDON, « Calvin et la démocratie », in : Paul VIALLANEIX éd., *Réforme et Révolutions. Aux origines de la démocratie moderne*, s.l. [Millau], Presses du Languedoc, 1990, p. 41-54, ici : p. 54; recueil de textes « très favorables » de Marc Lienhard, Lucien Carrive, Liliane Créte, André Encrevé, Jean Baubérot et Alain Boyer.

différentes configurations que les idées prennent sous la contrainte de situations diverses, imprévisibles au début, c'est-à-dire dans la pensée de Calvin et dans les circonstances historiques qu'il a vécues. Certes, ainsi posée, la question historique exige quelques réflexions, surtout sur le plan de la méthode. De même, rien ne prouve que Calvin aurait modifié sa pensée s'il s'était trouvé face aux Indépendantistes cromwelliens anglais dans les années 1640, ou chez les colons puritains de Pennsylvanie en 1776 ou encore chez les révolutionnaires de Paris en 1789, sans parler d'une confrontation avec la doctrine du protestantisme libéral du XIX^e siècle. La vanité de telles spéculations est évidente : nous quitterions le domaine de l'histoire pour entrer dans celui du roman historique. Pour éviter le piège de ces questions « mal posées », l'historien cherchera à mesurer la portée des idées au moment historique où elles ont jailli dans l'esprit de leur inventeur. Laissons donc Calvin s'exprimer avec ses mots et non à travers le prisme de nos préférences et de nos commentaires. C'est l'analyse synchronique. Dans un deuxième temps, suivons au gré des circonstances l'évolution ou simplement le changement de signification que les auteurs contemporains, et parmi eux les plus fidèles des calvinistes, ont attribué aux idées de Calvin. C'est l'analyse diachronique.

Après ces précisions méthodologiques (les auteurs consultés pour cette recherche ne semblent guère s'être préoccupés de ce point), nous avons choisi dans le cadre de cet article de développer un aspect significatif et central de la contribution de Calvin à la démocratie moderne. Nous pensons ici à la conscience et à sa liberté, tout en sachant que chez Calvin, celle-là n'assurera pas le statut d'un droit subjectif de droit public, comme de nos jours. Mais nous croyons qu'avec la liberté de conscience, Calvin a confié au futur de l'humanité un élément vital, en dotant d'une conscience « libre » l'identité religieuse et politique de la personne juridique, qui peut ainsi agir en citoyen accompli dans la société civile et dans l'Etat de droit.

La notion de démocratie chez Calvin

Notre attention, polarisée vers la « démocratie moderne », se dirige moins vers les réalisations des systèmes étatiques actuels se réclamant de la démocratie que vers les notions constitutives de la démocratie dans la période où elle était en train de se former, de devenir une théorie puis un programme. Les deux références classiques restent John Locke (1632-1704) et Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), dont la formation intellectuelle, compte tenu des différences respectives, a dû dans une certaine mesure se ressentir du calvinisme, même s'ils ne peuvent pas se définir comme calvinistes. Ces éléments constitutifs nous ramènent aux notions de base de la démocratie, tels le peuple, la communauté, l'égalité, l'élection, la représentativité, la citoyenneté, les droits et devoirs individuels, et tant d'autres du même domaine. Ils ont servi et servent à composer, d'une part, l'idée et la forme d'une république, avec les différences qui s'imposent par rapport à une démocratie, et, d'autre part, le système doctrinal juridico-politique des libertés modernes⁸.

Avant d'entrer dans le texte calvinien, si nous voulons consulter l'une des sources majeures, que tout intellectuel de l'époque connaissait par cœur, il est indispensable de citer – en note – un passage du philosophe grec, car il nous éclaire sur l'usage que Calvin fait des mots *politia*, en latin, et « police », en français⁹.

8. Cf. Emile DOUMERGUE, « Calvin : le fondateur des libertés modernes », *Séance publique de rentrée, 17 novembre 1898*, Montauban, Faculté de théologie protestante, 1898, p. 21-49.

9. En citant ce texte en français, nous demeurons attentifs à la terminologie politique tant du grec d'Aristote que du latin de Guillaume de Moerbecke, qui vers 1260 fut le premier à repenser et à forger en latin les mots clés de la politique aristotélicienne, dans les termes que son ami Thomas d'Aquin allait commenter. Entre parenthèses, on trouvera donc le grec d'Aristote et le latin de Guillaume. Voici cette page, qui nous sera utile par la suite, extraite de la *Politique*, III, 7, 2-5 (pagination de l'édition Bekker : 1279 a 26 – b 10) : « Puisque constitution (*politeia* ; *politia*) et gouvernement (*politeuma* ; *politeuma*) signifient la même chose, et qu'un gouvernement

Bornons-nous pour l'instant à noter les trois éléments qu'Aristote (384-322 av. J.-C.) met en évidence. 1) La démocratie est considérée comme une forme déviée de gouvernement ; 2) le terme *politia* précise sans équivoque la pensée d'Aristote sur la meilleure forme de gouvernement mixte et, pour cette raison, avait été introduit en latin, tel un néologisme, par Guillaume de Moerbecke (env. 1215-1286) au XIII^e siècle. Nicole Oresme (mort en 1382 ; trad. de l'*Ethique à Nicomaque*) le traduit par *policie* au XIV^e siècle, de même que Christine de Pisan (1363-c.1430 ; trad. *Le livre du Corps de Policie*) au XV^e siècle. Ce mot n'est malheureusement plus utilisé en français depuis Rousseau qui avait tenté de le reprendre sous la graphie *politie* (*Contrat*

c'est ce qui est souverain dans les cités, il est nécessaire que soit souverain soit un seul individu, soit un petit nombre (*oligoï* ; *pauci*), soit un grand nombre de gens (*polloi* ; *multi*). Quand cet individu, ce petit ou ce grand nombre gouvernent en vue de l'avantage commun (*tò koinòn sumphéron* ; *ad commune conferens*), nécessairement ces constitutions sont droites (*orthas politeias* ; *rectas politias*), mais quand c'est en vue de l'avantage propre de cet individu, de ce petit ou de ce grand nombre, ce sont des déviations (*parekbáseis* ; *transgressiones*). Car ou bien il ne faut pas appeler citoyens ceux qui participent à la vie de la cité, ou bien il faut qu'ils en partagent les avantages. Nous appelons d'ordinaire royaume celle des monarchies qui a en vue l'avantage commun ; parmi les constitutions donnant le pouvoir à un nombre de gens petit mais supérieur à un, nous en appelons une l'aristocratie soit parce que les meilleurs y ont le pouvoir, soit parce qu'on y gouverne pour le plus grand bien de la cité et de ceux qui en sont membres. Quand c'est la multitude (*plēthos* ; *multitudo*) qui détient le gouvernement en vue de l'avantage commun, la constitution est appelée du nom commun à toutes les constitutions, un gouvernement constitutionnel (*politēia* ; *omnium politiarum politia*) [...] Les déviations des constitutions qu'on a indiquées sont : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel. Car la tyrannie est une monarchie qui vise l'avantage du monarque, l'oligarchie celui des gens aisés, la démocratie vise l'avantage des gens modestes. Aucune de ces formes ne vise l'avantage commun. » ARISTOTE, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, p. 229-230 ; nous transcrivons fidèlement cette traduction, bien que nous ne soyons pas d'accord avec l'usage des termes « constitution » et « constitutionnel » en raison de leur anachronisme.

social, III, 8 ; pour des raisons évidentes, le mot *police* – du latin *politia* et du grec *politeia*, selon Littré – ne convient pas ; mais nous serions tentés d'utiliser avec modération la forme *politie*). Ce terme avait également attiré l'attention de Thomas d'Aquin (env. 1224-1274), qui le traduisit en latin par *respublica*¹⁰. 3) Nous retrouverons incessamment ce passage d'Aristote sous la plume de Calvin, qui en fait un résumé fidèle.

Une chose est significative : dans son œuvre immense, Calvin n'a utilisé le mot « démocratie » qu'une seule fois, lorsqu'il a abordé la discussion sur la forme de gouvernement la mieux adaptée aux sociétés des hommes (et qui n'est pas la démocratie). Calvin observe que

c'est une témérité d'en déterminer simplement, vu que le principal gît [= réside] en circonstances. Et encore quand on comparerait les polices ensemble sans leurs circonstances, il ne serait pas facile à discerner laquelle serait la plus utile, tellement elles sont quasi égales chacune en son prix.

Et voici la réflexion qu'il ajoute et qui ne se trouve pas dans le texte latin :

On compte trois espèces du régime civil : c'est à savoir Monarchie, qui est la domination d'un seul, soit qu'on le nomme Roy, ou Duc, ou autrement, Aristocratie, qui est une domination gouvernée par les principaux et gens d'apparence, et Démocratie, qui est une domination populaire, en laquelle chacun du peuple a puissance¹¹.

10. THOMAS D'AQUIN : *In octo libros politicorum Aristotelis expositio*, Raymundi Spiazzi, éd., Turin, Marietti, 1966, p. 139 : « Sed quando multitudo principatur intendens ad utilitatem communem, vocatur respublica, Quod est nomen commune omnibus politiis ». Bien qu'il ne soit pas au courant de ce passage, Jules Barthélemy-Saint-Hilaire traduit *politéia* par « républicain » (éd. bilingue de Paris, 1837, t. 1, p. 249), mais par une erreur inqualifiable traduit le mot grec *démocratie* par « démagogie » plusieurs fois dans ces mêmes pages.

11. Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, IV, 20, 8 (1560), p. 512. Texte latin (1559) : CO 2, 1098.

Voulant insérer cette citation classique, Calvin s'est probablement vu obligé d'employer le mot *démocratie*, pour la première et la dernière fois dans la construction de sa doctrine¹². Cette unicité éveille notre curiosité sur la signification que lui attribue l'auteur, qui s'empresse d'ajouter :

Il est bien vrai qu'un Roy ou autre à qui appartient la domination, aisément décline [= est enclin] à être tyran. Mais il est autant facile quand les gens d'apparence ont la supériorité, qu'ils conspirent à élever une domination inique ; et encore il est beaucoup plus facile, où le populaire a autorité, qu'il émeuve [= provoque] sédition.

C'est mot à mot la citation d'Aristote que nous connaissons. Compte tenu de leur corruptibilité respective, Calvin semble avancer une timide préférence pour la forme mélangée d'aristocratie et de « *politie* » ; il ne dit pas *démocratie*.

Vrai est que si on fait comparaison des trois espèces de gouvernement que j'ai récitées, que la prééminence de ceux qui gouvernent tenant le peuple en liberté, sera plus à priser [*Equidem si in se considerentur tres illae, quas ponunt philosophi regiminis formae, minime negaverim vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politia statum, aliis omnibus longe excellere*] ; non point de [= en] soi, mais pource [= parce] qu'il n'advient pas souvent, et est quasi par miracle, que les Rois se modèrent si bien, que leur volonté ne se fourvoie jamais d'équité et droiture. D'autre part, c'est chose fort rare qu'ils soient munis de telle prudence et vivacité d'esprit, que chacun voie ce qui est bon et utile¹³.

12. Et, nous ajouterions, en français. Calvin connaît bien sûr le mot latin, qu'il utilise à propos de la Rome ancienne, une fois dans son commentaire au *De clementia* de Sénèque (CO 5.32) et une seconde dans son exégèse de la prophétie de Daniel (2, 44 ; CO 40, 604).

13. Jean CALVIN, *Institution*, IV, 20, 8, p. 512-513 ; latin : CO 2, 1098. On peut s'étonner que l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée politique de Calvin ait pu négliger cette subtilité, en rapportant la traduction de ce passage dans les termes que voici : « For if the three forms of government

Ce n'est donc pas en soi que la combinaison aristocratie-politique serait la meilleure, mais seulement dans la mesure où elle garantirait un bon gouvernement là où la monarchie est incapable de l'assurer. Que penser alors de l'aristocratie en elle-même ?

Par quoi le vice, au défaut des hommes, est cause que l'espèce de supériorité la plus passable et la plus sûre, est que plusieurs gouvernants, aidant les uns aux autres, et s'avertissant de leur office [= devoir]; et si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et maîtres¹⁴.

L'aristocratie serait la forme de gouvernement la plus tolérable (*magis tolerabile plures tenere gubernacula*) à la condition que ses membres puissent s'aider en se contrôlant et se censurant réciproquement, pour conjurer le danger de voir l'aristocratie dégénérer en oligarchie (*in paucorum factione*).

Démocratie ou aristocratie dans l'élection des pasteurs ?

L'application la plus directe de cette conception se reflète dans le système des élections genevoises sous ses diverses formes. Charles Mercier, dont nous connaissons la position,

which the philosophers discuss be considered in themselves, I will not deny that aristocracy, or a system compounded of aristocracy and democracy (*vel aristocratiam vel temperatum ex ipsa et politia statum*) far excels all others ». John T. McNEILL, « John Calvin on Civil Government », *art. cit.*, p. 37. Si Calvin avait voulu écrire *democratiam*, il n'aurait pas écrit *politia*. Quoi qu'il en soit, la différence entre le latin (1559) et le français (1560) du même Calvin est digne d'attention. L'erreur ou la confusion entre *democratia* et *politia* sont assez répandues, comme le montrent Christian MEIER, Hans Leo REIMANN, Hans MAIER, Reinhart KOSELLECK, Werner CONZE, « Demokratie (I.-VII.) », in : *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1, Stuttgart, Cotta, 1972, col. 821-899, ici : col. 837 et surtout 840-842.

14. *Institution*, IV, 20, 8, p. 513. Allusion au « grabot », coutume pratiquée dans tous les conseils, compagnies ou institutions de Genève : une séance annuelle était consacrée à des critiques mutuelles appelées « grabot ».

exclut toute tendance démocratique chez Calvin et réfute ceux qui soutiendraient une telle opinion¹⁵. Mercier reconnaît que si le réformateur n'a pas accordé au peuple des fidèles le droit de suffrage, il a consolidé une pratique d'élection valorisant le rôle des représentants du peuple, bien que – pourrions-nous ajouter – le peuple des paroisses eût la faculté d'approuver tacitement ou de rejeter les candidats choisis. L'auteur remarque néanmoins que « cette conception essentiellement aristocratique de la société apparaît notamment dans l'institution des anciens ou presbytres »¹⁶. Pour notre part, ce jugement nous paraît assez pondéré, malgré un certain anachronisme, peut-être inévitable, car pour l'historien du xx^e siècle, il n'est pas évident d'évaluer avec sûreté des conceptions prétendument démocratiques du xvi^e siècle. Cela dit, ce jugement devient plus plausible si on le compare à une critique, allant dans le même sens, qui avait été soulevée par certains disciples de Calvin lui reprochant d'user de méthodes peu démocratiques dans l'organisation ecclésiastique et d'avoir un penchant trop aristocratique, surtout lorsqu'il privait le peuple des fidèles de leur droit de suffrage direct pour l'élection des ministres. Le cas le plus retentissant fut celui de Jean Morély – auquel nous avons fait allusion ci-dessus –, dont le *Traité de la discipline et police chrestienne* (Lyon, Jean de Tournes, 1562), fut désapprouvé au point d'être brûlé sur la place publique en 1563 par ordre du Conseil. A l'encontre de Calvin, qui avait toujours insisté sur la nette distinction entre les deux types de gouvernement, civil et ecclésiastique, Morély établit entre ceux-ci une analogie pour

15. « Les tenants de cette dernière interprétation nous paraissent ne pas avoir toujours suffisamment distingué les principes de gouvernement ecclésiastique et civil, professés par Calvin d'une part, et la préoccupation constante qu'il témoigne de défendre les libertés essentielles des gouvernés, d'autre part. La distinction est pourtant capitale en cette matière. On peut être partisan de ce qu'on appelle les libertés individuelles en politique, sans cependant proclamer le droit du peuple à se gouverner lui-même ; ce qui constitue à proprement parler l'essence du régime démocratique » : Charles MERCIER, « L'esprit de Calvin », *art. cit.* (n. 4), p. 30.

16. *Ibid.*, p. 33.

démontrer que, selon la Parole de Dieu exposée dans l'Écriture, le type de gouvernement souhaité est démocratique. Ce « gouvernement démocratique » n'est pas à considérer dans l'abstrait, sous les formes qu'il a revêtues dans les lointaines républiques d'Athènes et de Rome, mais devient praticable lorsqu'il est adapté aux exigences des diverses congrégations d'après les modèles exposés dans l'Écriture sainte, qui est apte à lui fournir un corps de lois et un système organisationnel¹⁷. La thèse fut aussitôt réfutée par Antoine de la Roche-Chandieu (1534-1591), qui dans *La confirmation de la discipline ecclésiastique observée es églises réformées du royaume de France, avec la réponse aux objections proposées à l'encontre* (La Rochelle, Barthélemy Berton, 1566) essaya de démanteler la théorie centrale de l'analogie entre les deux pouvoirs. Personne n'a synthétisé cette controverse mieux que Théodore de Bèze dans une lettre de 1571, qui est précieuse parce qu'elle résume aussi la procédure de l'élection et de la déposition des ministres. Dans cette lettre, le successeur de Calvin explique à Heinrich Bullinger (1504-1575), le successeur de Zwingli, les intrigues de ceux qui veulent semer la discorde entre les Églises de Zurich et de Genève. En particulier, Bèze dénonce les calomnies de Morély et des siens qui ont accusé d'avoir « en quelque sorte introduit l'oligarchie ou la tyrannie dans l'Église, ceux qui ont refusé d'y établir la démocratie la plus confuse et la plus pernicieuse (*quasi oligarchiam aut tyrannidem in Ecclesiam invehant, qui perturbatissimam et seditiosissimam democratiam stabilire in Ecclesia recusarint*) ». Au contraire, explique Bèze à son homologue de Zurich, les Églises de France « ont toujours eu et ont encore en commun avec nous le principe aristocratique du Consistoire (*aristocratiam Consistorii nobiscum communem*) »¹⁸.

17. Voir Robert M. KINGDON, « Calvin and Democracy » (cité n. 7), p. 393-401, ici : p. 397.

18. Bèze à Bullinger, Genève, 13 novembre 1571, in : *Correspondance de Théodore de Bèze*, t. XII (1571), éd. Hippolyte AUBERT, Alain DUFOUR, Béatrice NICOLLIER, Mario TURCHETTI, Genève, Droz, 1986, p. 220, n° 871.

Phrase foudroyante qui à juste titre a attiré l'attention des historiens¹⁹.

L'importance de cette lettre dépasse les bornes chronologiques des affaires qui y sont traitées, parce qu'elle fixe en un style incisif les termes qui sont à la base de la controverse entre presbytériens et congrégationalistes, entre principes aristocratiques et principes démocratiques parfois difficiles à distinguer. Tout en étant déjà en formation à cette époque, ce débat entre puritains prendra des proportions considérables dans les pays anglophones au cours du XVII^e siècle, pour se prolonger dans le Nouveau Monde. Une littérature importante fait état du prolongement de ce débat, dont les conséquences sont liées d'une part aux troubles qui furent à l'origine de la Glorieuse Révolution d'Angleterre, et d'autre part à la Révolution américaine²⁰. Mais plus on s'éloigne de l'époque de

19. Cf. Robert M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564-1572. Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism, and Calvinist Resistance Theory*, Genève, Droz, 1967, p. 209-215.

20. Sur les relations entre le calvinisme continental et la pensée politique anglaise, voir Charles Davis CREMEANS, *The Reception of Calvinistic Thought in England*, Urbana, University of Illinois Press (Illinois Studies in the Social Sciences, 31/1), 1949; John Hearsey MacMillan SALMON, *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1959; Patrick COLLINSON, *The Elizabethan Puritan Movement*, Londres, Le Cap, 1967; George L. MOSSE, *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, Oxford, Blackwell, 1957; Christopher HILL, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, Secker & Warburg, 1964; John Steven FLYNN, *The Influence of Puritanism in the Political and Religious Thought of the English*, New York, Dutton, 1920; George L. MOSSE, *The Struggle for Sovereignty in England: From the Reign of Queen Elizabeth to the Petition of Right*, East Lansing, Michigan State College Press, 1950; Ernest Marshall HOWSE, *Saints in Politics: The Clapham Sect and the Growth of Freedom*, Toronto, University of Toronto Press, 1952; Christopher MORRIS, *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*, Londres, Oxford University Press, 1953. Sur les origines de la démocratie en relation avec le puritanisme du Vieux et du Nouveau Monde, voir Alan SIMPSON, *Puritanism in Old and New England*,

Calvin, plus on doit faire appel au calvinisme, se rapportant aux œuvres des disciples ; démarche plausible et qui offre des éléments de continuité d'un siècle à l'autre jusqu'à nos jours.

Restons-en aux textes de Calvin et essayons de comprendre comment se développe la notion de liberté dans le raisonnement de l'auteur, qui part de la liberté chrétienne pour aboutir à la liberté de conscience.

La conscience et sa liberté

Calvin consacre un chapitre de son *Institution* à la « liberté chrétienne ». Il reprend l'expression *libertas christiana*, que saint Paul (1 Co 10,29 ; 2 Co 3,17) utilisa pour qualifier la libération du chrétien des servitudes et des cérémonies de la Loi, la loi mosaïque. Au cours des siècles, les Pères de l'Eglise, tels Jérôme (347-420), Augustin (354-430) et Ambroise (339-397), et les théologiens du Moyen Age, comme Bernard de Clairvaux (env. 1090-1153), Abélard (1079-1142) et Thomas d'Aquin, contribuent à préciser moins la notion de *libertas christiana* que celle de *conscientia*, qui acquiert ainsi une importance théologique particulière comme lieu de prédilection pour la foi²¹. Mais ce sont les réformateurs du XVI^e siècle qui placent la liberté de conscience au centre de leur attention. Martin Luther

Chicago, Chicago University Press, 1955 ; Edwin D. MEAD, « William Brewster and the Independents », in : Samuel A. ELIOT éd., *Pioneers of Religious Liberty in America*, Boston, American Unitarian Association, 1903, p. 3-46 ; Perry MILLER, Thomas H. JOHNSON, *The Puritans*, New York, American Book Company, 1938 ; Perry MILLER, *The New England Mind*, vol. 1 : *The Seventeenth Century*, Boston, Beacon Press, 1966 (1^{re} éd. 1939) ; Ralph Barton PERRY, *Puritanisme et démocratie*, trad. François Meaulnes, Paris, Laffont, 1952 (éd. anglaise 1944) ; F. Ernest JOHNSON éd., *Foundations of Democracy. A Series of Addresses*, New York, Harper & Brothers, 1947.

21. Mario TURCHETTI, « A la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 56, 1994, p. 625-639.

(1483-1546), Huldrych Zwingli (1484-1531), Philipp Melancthon (1497-1560) et Calvin élaborent une doctrine de la liberté chrétienne qui peu à peu se configure comme doctrine de la liberté de conscience. Pour saisir le passage de l'une à l'autre, suivons Calvin, qui commence par expliquer ainsi sa pensée :

La liberté Chrétienne, selon mon jugement, est située en trois parties. La première est que les consciences des fidèles, quand il est question de chercher assurance de leur justification, s'élèvent et dressent par dessus la Loi, et oublient toute la justice d'icelle [...]. L'autre partie de la liberté Chrétienne, laquelle dépend de cette précédente, est telle : c'est qu'elle fait que les consciences ne servent point à la Loi comme contraintes par la nécessité de la Loi, mais qu'étant délivrées de la Loi, elles obéissent libéralement [= spontanément] à la volonté de Dieu [...]. La troisième partie de la liberté Chrétienne nous instruit de ne faire conscience devant Dieu des choses externes, qui par soi sont indifférentes, et nous enseigne que nous les pouvons ou faire, ou laisser indifféremment. Et nous est aussi la connaissance de cette liberté très nécessaire²².

Proche du « cœur » et de l'« âme », la conscience est le for intérieur de l'être humain en contact direct avec Dieu. Telle « une garde qui lui est donnée pour l'éveiller et épier [...] dont est venu le proverbe ancien : Que la conscience est comme mille témoins »²³, la conscience préside à la fonction du jugement intérieur du croyant, dont le premier souci est sa justification et son salut. C'est pourquoi elle peut s'élever au-dessus de la Loi

22. *Institution*, III, 19, 2-7, p. 312, 313, 315-316. Voir Joseph LECLER, « Liberté de conscience, origines et sens divers de l'expression », *Recherches de sciences religieuses*, 54/3, 1966, p. 370-406 ; Alain DUFOUR, « La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs », in : *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*. Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989), éd. Hans Rudolf GUGGISBERG, Frank LESTRINGANT et Jean-Claude MARGOLIN, Genève, Droz, 1991, p. 15-20 ; Olivier MILLET, « Le thème de la conscience libre chez Calvin », *ibid.*, p. 21-37.

23. *Institution*, IV, 10, 3, p. 188.

(de l'Ancien Testament), « oubliant toute justice » des « choses externes » et en elles-mêmes « indifférentes », car elle ne doit rendre compte qu'à Dieu. Elle est libre en ce sens qu'elle ne doit obéissance qu'à la Parole de Dieu. Si, d'une part, elle est sujette à la volonté divine et réglée par celle-ci, d'autre part, elle demeure libre à l'égard de toutes les lois extérieures et humaines lorsque celles-ci ne sont pas conformes à la loi divine. Cela arrive quand la loi humaine ne suit pas l'équité naturelle et la loi naturelle, qui, quant à elles, rejoignent la loi divine. Afin d'éviter de nous égarer parmi ces diverses lois, essayons de comprendre à quelles lois la conscience peut librement ne pas obéir, et à quelles lois, en revanche, elle doit obéissance.

Loi mosaïque, loi morale, équité

Lorsque Calvin affirme que la conscience est libre à l'égard de la loi mosaïque, il se réfère aux trois parties qui la composent : « à savoir en mœurs, cérémonies et jugements ». Quant aux deux dernières lois, la « loi cérémoniale a été une pédagogie des Juifs, c'est-à-dire doctrine puérile », tandis que la

loi judiciaire qui leur était baillée pour police [...] avait sa propriété distincte, qui n'était pas comprise sous le commandement de charité. Comme donc les cérémonies ont été abrogées, la vraie religion et piété demeurant en son entier, aussi lesdites lois judiciaires peuvent être cassées et abolies, sans violer aucunement le devoir de charité²⁴.

A cet égard, la conscience est dégagée de toute obligation²⁵. Quant aux mœurs, il ne faut pas faire grand cas de ce qu'elles

24. *Institution*, IV, 20, 14-15, p. 520-521.

25. Notons qu'à ce point Calvin ajoute un commentaire, dans lequel un lecteur d'aujourd'hui pourrait lire un principe destiné à un grand avenir démocratique : « Or si cela est vrai (comme certainement il est), la liberté est

contiennent de « jugements et cérémonies » qui se peuvent « changer et abolir », mais de ce qu'elles impliquent comme « vraie intégrité des mœurs », qui est la morale. La loi morale « est la vraie et éternelle règle de justice, ordonnée à tous hommes en quelque pays qu'ils soient, ou en quelque temps qu'ils vivent », parce qu'elle contient « deux articles, dont l'un nous commande de simplement honorer Dieu par pure foi et piété, et l'autre d'être conjoints avec notre prochain par vraie dilection ». La loi morale ainsi décrite s'enrichit d'une autre composante, l'équité, dont Calvin souligne les prérogatives lorsqu'il faut juger du bien-fondé des lois en général. Dans toutes les lois, nous devons observer deux éléments,

c'est à savoir l'ordonnance de la Loi et l'équité sur la raison de laquelle est fondée l'ordonnance. L'équité, d'autant qu'elle est naturelle, est toujours une même à tous peuples : pourtant toutes les lois du monde de quelque affaire que ce soit, doivent revenir à une même équité.

En dégageant une à une les caractéristiques de la loi de Dieu, qui dépassent celles de la loi naturelle tout court, et en soulignant la permanence et la validité chez tous les peuples dans tous les temps, l'auteur met en relation ces divers caractères avec la conscience :

Or, comme ainsi soit que la loi de Dieu que nous appelons Morale, ne soit autre chose sinon qu'un témoignage de la Loi naturelle et de la conscience, laquelle notre Seigneur a imprimée au cœur de tous hommes, il n'y a nul doute que cette équité de laquelle nous parlons maintenant, ne soit en icelle du tout déclarée. Pourtant il convient qu'icelle équité seule soit le but, la règle et la fin de toutes lois²⁶.

laissée à toutes nations de se faire telles lois qu'ils aviseront leur être expédientes, lesquelles néanmoins soient compassées [= conformes] à la règle éternelle de charité : tellement qu'ayant seulement diverse forme, elles viennent à un même but. » (*Ibid.*, p. 521-522).

26. *Ibid.*, IV, 20, 16, p. 522.

La conscience nous révèle les fondements de la loi de Dieu, notamment l'équité, qu'elle doit retrouver dans les lois humaines pour savoir s'il faut leur obéir ou non. Cela relève de la responsabilité de l'individu, citoyen et croyant intrinsèquement liés, dont la conscience est libre à la fois d'obéir immédiatement à la loi de Dieu et d'obéir à la loi des hommes après l'avoir jugée équitable. Obéir aux lois civiles « par motif de conscience », c'est un ordre qui nous est donné par saint Paul (Rm 13,1-6), se référant implicitement aux lois bonnes et justes.

« Régime céleste et police terrienne »

C'est dans ces termes que l'on peut comprendre le double registre religieux et civil, par lequel Calvin explique la double attitude de la conscience face au devoir d'obéissance, car « c'est autre chose des juridictions humaines et politiques, que de celles qui touchent à la conscience ». Son explication relative aux deux domaines d'action acquiert toute sa cohérence lorsqu'elle est mise en rapport avec la distinction que le théologien fait toujours entre le gouvernement ecclésiastique et le gouvernement civil, autrement dit, entre « le régime céleste et la police terrienne ». Quant au régime céleste, auquel appartient plus proprement la conscience, si « la conscience a Dieu comme but », on est en présence d'une « conscience pure », « tellement que bonne conscience n'est sinon une intégrité intérieure du cœur »²⁷. En revanche, dans la « police terrienne » gérée par lois humaines, la conscience sert parfois de bouclier pour se protéger contre

27. *Institution*, III, 19, 16, p. 325. La phrase se trouve textuellement répétée en IV, 10, 4, p. 188. La voici : « Par quoi comme les œuvres ont leur regard aux hommes, aussi la conscience a Dieu pour son but, tellement que bonne conscience n'est sinon une intégrité intérieure du cœur. Et c'est à ce propos que saint Paul dit que l'accomplissement de la Loi est charité, de conscience pure et de foi non feinte (1 Tm 1,5) », etc. En effet, les deux paragraphes sont identiques.

celles-ci « si elles tendent à cette fin de nous assujettir » ; parfois, dans ce monde plongé « en horribles ténèbres d'ignorance », elle est comme « une petite étincelle » qui nous éclaire pour nous montrer qu'il y a « une juridiction à part pour la conscience, qui est au-dessus des hommes ». En fait, « Dieu a voulu qu'il y demeurât toujours quelque témoignage de la liberté Chrétienne, pour exempter les consciences de la tyrannie des hommes ». La conscience, telle qu'elle est décrite par Calvin, acquiert un statut de défenseur de l'individu contre les empiètements du pouvoir oppressif, même si l'auteur ne s'exprime pas dans ces termes.

Car s'il faut obéir aux Princes non seulement pour la punition, mais pour la conscience, il s'ensuit de là, comme il semble, que les lois des Princes dominant sur les consciences pour les tenir bridées. Or si cela est vrai, il en faudra autant dire des lois Ecclésiastiques.

Calvin garde une attitude prudente mais ferme, lorsqu'il précise qu'il faut considérer deux choses :

Je répons qu'en premier lieu il convient [de] distinguer entre le genre et les espèces. Car combien que chacune loi en particulier n'oblige point la conscience, toutefois nous sommes tenus de les garder en général par le commandement de Dieu, qui a approuvé et établi l'autorité des Magistrats. Et voilà sur quoi saint Paul insiste en toute sa dispute : C'est qu'il nous faut honorer les Magistrats, d'autant qu'ils sont ordonnés de Dieu (Rm 13,1). Cependant il n'enseigne pas que les lois ou statuts qu'ils font appartiennent au régime spirituel des âmes, vu que partout il maintient que le service de Dieu est la règle de bien et saintement vivre. Quant à la spiritualité, qu'on appelle [= invoque], elle est par dessus tout décret et statut des hommes. Il y a un autre second point à noter, qui dépend du premier : c'est que toutes lois humaines (j'entends celles qui sont droites et justes) ne lient point la conscience, pource [= parce] que la nécessité de les observer ne gît point aux [= ne réside pas dans les] choses qu'elles

commandent, comme si c'était péché de [= en] soi, faire ceci ou cela : mais que le tout se doit rapporter à la fin générale, c'est [-à-dire] qu'il y ait bon ordre et police entre nous²⁸.

Obéissance aux lois civiles

Comme on peut le voir, l'obéissance aux lois civiles est due aux magistrats dans la mesure où ils sont de bons magistrats. La seconde considération c'est que « toutes lois humaines (j'entends celles qui sont droites et justes) ne lient point la conscience », mais doivent être observées en considération de « la fin générale, c'est qu'il y ait bon ordre et police entre nous ». L'auteur n'aurait pas pu en dire davantage sur la liberté de conscience, bien qu'il n'utilise cette expression, dans toute son œuvre, que deux fois, dans la même page, pour réitérer que le fait de « se soumettre volontiers à l'observation » des ordonnances ecclésiastiques dans le but d'« entretenir charité » mutuellement, n'enlève rien à la « liberté de conscience » : « Je dis que la conscience ne laissera point d'être libre et franche »²⁹. Il n'avait pas besoin de répéter plus souvent l'expression elle-même, car toute son argumentation avait déjà bâti une solide théorie de la conscience et de sa liberté.

Ainsi, lorsqu'il traite de la conscience, Calvin est d'une rigueur et d'une cohérence sans faille. Les déductions que l'on peut tirer d'un chapitre – dans le cas présent le Livre IV, chapitre 10 consacré au pouvoir de l'Église et à la tyrannie du pape – rejoignent celles que l'on peut tirer d'un autre chapitre – celles plus spécifiques au sujet de la désobéissance et de la résistance, au Livre IV, chapitre 20 *in fine*, que nous avons déjà mentionnées. La discussion au sujet de la conscience et de sa liberté dans le domaine politique est immanquablement liée à la

28. *Ibid.*, IV, 10, 5, p. 189-190.

29. *Ibid.*, IV, 10, 31, p. 216.

question de savoir « quel honneur doivent porter les personnes privées à leurs supérieurs, et jusqu'où elles leur doivent obéir »³⁰. Nous en connaissons déjà l'argumentation et la réponse ; elles n'ont pas besoin d'être reprises ici. Nous voudrions, en revanche, proposer quelques réflexions sur l'essence de la doctrine calvinienne de la liberté de conscience et sur sa portée, qui dépasse par moments ce que son auteur lui-même avait conçu.

Contradictions (ou « vitalité ») d'une doctrine à l'épreuve des siècles

Tout en reconnaissant qu'il devait beaucoup à ses prédécesseurs, Luther et surtout Melancthon, Calvin en élaborant sa théorie de la liberté de conscience avait placé sur le devant de la scène une créature qui – on peut le dire – allait vivre sa vie propre, et qui ne pouvait pas disparaître avec son auteur. Cela vaut aussi, mais pas uniquement, pour la contribution de Calvin à la démocratie moderne. En séparant les deux sphères, le religieux et le politique, la conscience devenait protagoniste à part entière de l'histoire des peuples, en s'affirmant tant dans la théologie morale comme for intérieur de la volonté individuelle en action, que dans le droit politique comme identité individualisante de la personne juridique. Si – suivant les prescriptions de Calvin – dans la vie religieuse la conscience devait s'émanciper de la loi mosaïque aussi bien que des réglementations tyranniques de la papauté, dans la vie politique elle allait acquérir un statut autonome lui accordant le droit de n'obéir qu'aux lois équitables des magistrats justes et craignant Dieu, de « remonter au supérieur (*ad magistratum cognitionem deferre*) »³¹, de

30. *Ibid.*, IV, 20, 17, p. 523.

31. *Ibid.*, IV, 20, 23 ; CO 4.1152-1153 : « Outreplus, sous cette obéissance je comprends la modération que doivent garder toutes personnes privées, quant ès affaires publiques : c'est de ne s'entremettre point de leur propre mouvement, de n'entreprendre point témérairement sur l'office du

résister aux édits iniques des rois en appliquant l'« exception ou plutôt la règle » intrinsèque au précepte pétrinien (« Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes », Ac, 5,29). La mise en évidence des éléments de contestation, qui sont les structures portantes des démocraties à venir, ne doit pas faire perdre de vue que, dans la construction calvinienne, ils s'insèrent dans une théorie de l'obéissance civile due au magistrat et du respect de l'ordre établi. Il n'y a pas de contradiction si l'on considère ces éléments comme relevant d'une situation d'exception, comme Calvin l'entend. Il pourrait en revanche y avoir contradiction entre la théorie et la pratique, c'est-à-dire entre les affirmations de l'auteur constituant sa doctrine de la liberté de conscience et leurs applications dans la vie pratique vécue par Calvin. Pour analyser cet aspect, nous devons aborder la question en historien, en veillant à faire la part des choses et, pour commencer, en renonçant à attribuer à Calvin le rôle de précurseur ou de prophète, ce qui induirait en erreur comme c'est le cas pour nombre de chercheurs obstinément convaincus de pouvoir démontrer que Calvin est le père de la démocratie moderne.

Magistrat, et du tout ne rien attenter en public. S'il y a quelque faute en la police commune qui ait besoin d'être corrigée, ils ne doivent pourtant faire escarmouche, et n'entreprendre d'y mettre ordre, ou mettre les mains à l'œuvre, lesquelles leur sont liées quant à cela; mais ils ont à le remonter au supérieur, lequel seul a la main déliée pour disposer du public. J'entends qu'ils ne fassent rien de ces choses sans commandement. Car où le commandement du supérieur leur est baillé, ils sont garnis de l'autorité publique. Car comme on a de coutume d'appeler les conseillers d'un Prince Ses yeux et ses oreilles, d'autant qu'il les a destinés à prendre garde pour lui : aussi nous pouvons appeler Ses mains ceux qu'il a ordonnés pour exécuter ce qui est de faire. » Texte latin : « Si quid in publica ordinatione corrigi intererit, non tumultuentur ipsi, nec admoveant operi manus, quas illis omnibus ligatas esse hac in parte decet; sed ad magistratus cognitionem deferant, cujus unius hic soluta est manus. » (CO 2, 1111). Par souci de brièveté, nous n'avons pas analysé ce passage important, pour lequel nous renvoyons à Olivier MILLET, « Le thème de la conscience libre », *art. cit.* (n. 22), p. 33.

La conscience et ses droits

Nous avons parlé de statut d'autonomie de la conscience – élément prégnant des démocraties futures –, alors que Calvin n'a jamais utilisé ce terme, comme il n'a jamais prononcé l'expression « droits de la conscience ». Pourquoi ? Parce qu'il n'en avait pas besoin. Il avait fourni tous les ingrédients essentiels pour que la conscience entre en possession de ses droits manifestes. La preuve en est que ses contemporains, et même ses adversaires, avaient pris acte de cet élément dans le mouvement calviniste, lorsqu'ils ont inséré ce droit dans un édit royal de 1563, l'édit d'Amboise (art. 1, 4 et 6), qui mettait fin à la première guerre civile. Cette insertion, comme je l'ai noté ailleurs³², marque un virage dans le vocabulaire législatif français : la disparition du terme « hérétique » pour désigner « ceux de la nouvelle religion », prélude à l'expression « ceux de la religion prétendue réformée ». Ses contemporains coreligionnaires parlent des droits de la conscience, qu'ils mettront au centre de leurs revendications (*vindiciae*) tout au long des guerres civiles au XVI^e et également au XVII^e siècle. Reconnus provisoirement par l'édit de Nantes de 1598, ces droits théologiques reprendront leur place sur le devant de la scène politique avec l'érosion progressive des clauses libérales du même édit pour être proclamés de la manière la plus solennelle vers la fin du XVII^e siècle dans les titres d'ouvrages célèbres, tels les *Droits des deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince*, de Pierre Jurieu (1637-1713), 1687, ou les *Réflexions sur les droits de la conscience*, d'Elie Saurin (1639-1703), -1697. On en arrive

32. Mario TURCHETTI, « A la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience », *art. cit.*, p. 627-628. Cf. ID., « Une question mal posée : la "tolérance" dans les édits de Janvier (1562) et d'Amboise (1563). Les premiers commentaires et interprétations : Jean Bégat », in : Henry MÉCHOULAN, Richard H. POPKIN, Giuseppe RICUPERATI, Luisa SIMONUTTI éd., *La formazione storica della alterità, studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, t. 1, Florence, L.S. Olschki, 2001, p. 245-294.

même à affirmer les droits de la conscience « erronée » ou de la conscience de l'hérétique convaincu d'être orthodoxe : c'est ce que Pierre Bayle (1647-1706) appelle « la vraie liberté de conscience », car « l'erreur travestie en vérité nous oblige aux mêmes choses que la vérité ». Mais là nous devons nous arrêter un instant, et revenir en arrière pour ouvrir le chapitre des contradictions.

Liberté de conscience : de toutes les consciences ?

Lorsque Calvin construit sa doctrine de la liberté chrétienne, il sait que les fidèles de France, les réformés, vivent sous un régime de persécution. En avançant ses thèses, il est certain de contribuer à l'avancement de l'Évangile et de la Réforme dans le royaume, car, en essayant de faire accepter la liberté de conscience, il voudrait, par ce biais, que les autorités acceptent la liberté de culte. Or quand il a traité de la conscience, il a parlé en général de la conscience des êtres humains, et en particulier de la conscience des fidèles. Lesquels ? Tous les fidèles de toutes les confessions ? La question pourrait paraître rhétorique, car pour l'auteur et ceux qui le suivaient il s'agissait, sans le moindre doute, de la conscience des réformés, c'est-à-dire de ceux qui professent la vraie religion (« puisque entre deux religions, il n'y en a qu'une seule qui puisse être la véritable »), éventuellement celle des protestants reconnus, tels les luthériens et les zwingliens, le doute planant sur celle des papistes. Quant à la conscience des antitrinitaires, des anabaptistes et des hérétiques de toute sorte, il n'en était même pas question. Ce que les historiens ont désigné comme l'« exclusivisme » de la religion de Calvin n'est pas dénué de fondement, car le réformateur de Genève, en fait de liberté de conscience et, en tout cas, en fait de liberté de culte, ne songeait qu'aux réformés. Cet exclusivisme – qui aujourd'hui pour nous peu doués de sens historique semble être un défaut – fut d'un grand soutien à l'époque,

notamment pour les persécutés, ainsi rassurés sur le bien-fondé de leur endurance, car ils étaient témoins de la vraie foi. En admettant que Calvin se fût posé le problème, chose improbable, il aurait dû, dans ses écrits, spécifier que quand il parlait de liberté de conscience, il voulait dire liberté de la conscience des réformés. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Parce que cela allait de soi. Mais le message fut différemment perçu par d'autres lecteurs de ses ouvrages, parfois des disciples. Citons-en un pour tous les autres, Sébastien Castellion (1515-1563) qui, après avoir collaboré avec le maître comme ministre à Genève, crut bon de déménager à Bâle. L'épisode Michel Servet (1511-1553) avec ses contrecoups, et surtout avec le débat qui s'ensuivit, est révélateur de l'ambiguïté que nous voudrions mettre en évidence touchant la doctrine calvinienne de la liberté de conscience.

Castellion fut sa vie durant un apôtre de la liberté de conscience, dont il avait puisé la doctrine à la source, de la bouche de Calvin. La controverse qui s'enflamma entre maître et disciple, et qui fut l'une des plus violentes du siècle, portait sur la liberté de conscience, que Castellion (auteur du *Traité des hérétiques*, de 1554) étendait à tous les hommes, à tous les croyants et peut-être même aux hérétiques. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'il mettra en pratique ce principe en publiant son *Conseil à la France désolée* au cours de la première guerre civile (octobre 1562 : « admettre deux Églises par la France »), il s'attirera encore plus les foudres de Calvin pour qui la démarche de Castellion revenait à « ouvrir les portes à toutes les hérésies ». Le lecteur de nos jours pourra s'interroger sur le pourquoi de cette polémique, étant donné que Castellion ne voulait que ce que les réformés voulaient, exercer librement leur culte en France. Il y a là une chose que toutes les histoires des Guerres de religion ont du mal à expliquer, raison pour laquelle elles esquivent la question³³. C'est qu'en 1562 la situation n'est pas

33. Cf. Mario TURCHETTI, « Calvin face aux tenants de la concorde (moyenneurs) et aux partisans de la tolérance (castellionistes) », in : Olivier

la même qu'en 1598 : le projet de Calvin et des siens n'était pas d'être « tolérés », mais de changer la religion du royaume pour atteindre à une unité confessionnelle, une concorde « réformée », tandis que plus tard, vers la fin des guerres civiles, leurs vœux seront – si l'on ose dire – à revoir à la baisse.

Il n'en reste pas moins que Castellion avait vu juste : il avait décelé la faille dans la doctrine calvinienne de la liberté de conscience, même si son interprétation s'éloignait de celle du maître, de l'auteur de l'*Institution*. Ce que Calvin sous-entendait au fil de ses pages – la liberté de conscience pour les réformés – n'était pas pour aider le lecteur. On pourra discuter, bien sûr, sur l'œuvre et sur ses interprétations. Ce que j'avance ici se voudrait une innocente provocation, servant à souligner un point de doctrine dont les effets ont été « catastrophiques » pour l'histoire du calvinisme. Par ailleurs, nous pourrions trouver une preuve de la pertinence historique de ce que nous avançons ici dans le jugement du plus étroit collaborateur de Calvin, Théodore de Bèze, qui avait parfaitement compris les dangers auxquels pouvait s'exposer la doctrine de son maître sur la liberté de conscience :

Disons-nous qu'il faut permettre la liberté de conscience ? Pas le moins du monde, s'il s'agit de la liberté d'adorer Dieu chacun à sa guise : c'est là un dogme diabolique (*est enim diabolicum dogma*)³⁴.

Bèze également avait vu juste et son interprétation, il faut en convenir, coïncidait avec celle de Castellion, quoique avec une appréciation diamétralement différente. Disons-le autrement. Selon Bèze, qui suit à la lettre la doctrine de Calvin, la conscience

MILLET éd., *Calvin et ses contemporains*. Actes du colloque de Paris (1995), Genève, Droz, 1998, p. 43-56.

34. *Correspondance de Théodore de Bèze*, éd. Hippolyte AUBERT, Alain DUFOUR, Claire CHIMELLI, Béatrice NICOLLIER, t. XI (1570), Genève, Droz, 1983, p. 179, n° 780 ; voir à ce propos l'article d'Alain DUFOUR, « La notion de liberté de conscience », *art. cit.* (n. 22), p. 15.

en question était celle des réformés, tandis que pour Castellion il s'agissait de la conscience de tout un chacun. Voilà comment ils étaient tous deux calviniens, mais d'une manière très différente ! Pour en terminer avec cet aspect des contradictions entre la théorie et la pratique (contradictions qui prouvent d'une certaine façon la vitalité de ses idées), c'est-à-dire entre l'innocence d'une doctrine forgée pour édifier l'humanité et les circonstances dramatiques de la vie qui imposent de la mettre en pratique, on pourrait parler plutôt d'ironie. L'ironie de l'« hétérogenèse des fins » a voulu que le principe de la liberté de conscience, destiné à un avenir radieux dans la démocratie moderne, et jugé digne d'être inséré dans les diverses déclarations des droits de l'homme de 1776 à nos jours, se soit imposé sous la forme conçue et propagée par Castellion et non pas dans son état original créé par Calvin. Cependant – risquons une glose – ce qui sera qualifié de castellionisme, n'est à l'origine que du pur calvinisme.

Et la conscience erronée ?

Mais revenons pour conclure à un sujet qui, par son importance, est en lien avec la démocratie moderne : la conscience erronée. Vers la fin du XVII^e siècle, ce débat passionne les théologiens et les intellectuels protestants francophones entre la France et les Pays-Bas, alors que chez les anglophones, eux aussi très engagés dans la réflexion sur la liberté de conscience, il est rare (chez John Locke et son entourage), et chez les catholiques il est enchevêtré dans les doctrines du probabilisme, du laxisme, du tutorisme et du probabillorisme. En France les calvinistes se divisent en trois courants, nous explique Elie Saurin, les Indifférents, dont le chef est Bayle, les Intolérants représentés par Jurieu, et les Tolérants mitigés, dits aussi Zélés charitables, qui sont la majorité, à laquelle Saurin est fier d'appartenir. Le débat sur cette question devait avoir une incidence

immédiate sur le plan politique, car de son issue dépendaient, d'une part, la résolution du problème de la tolérance religieuse et, d'autre part, la légalité des persécutions et la légitimité de la Révocation de l'édit de Nantes. En reprenant à son tour les spéculations hardies de Thomas d'Aquin sur la conscience aveu-glée par l'erreur invincible, Bayle ébahissait ses lecteurs lorsqu'il affirmait, avec une logique impitoyable, que l'erreur déguisée en vérité jouit de tous les droits de la vérité. Cela équivalait à poser l'orthodoxie et l'hérésie sur un pied d'égalité : égalité des droits entre conscience éclairée et conscience erronée, parité entre orthodoxie et hérésie, équivalence entre vérité et erreur invincible³⁵. Suivant cette thèse, la liberté de conscience allait se frayer un chemin nouveau qui devait la conduire sur la voie d'une nouvelle liberté, la liberté religieuse, la liberté de professer toutes les religions. Un autre pilier de la démocratie moderne.

Vérité et erreur vers un statut de parité

Sachant combien ce virage, peut-être inévitable, vers la liberté religieuse aurait déplu à Calvin, nous arrivons au seuil d'un autre chapitre concernant les contradictions ou la « vitalité » des idées calviniennes à l'épreuve de l'histoire. Ce qui nous oblige encore à revenir en arrière. Attardons-nous sur un auteur qui peut – avec précaution, bien entendu – jouer le rôle de Calvin : Pierre Jurieu, qui se prend lui-même pour un *Calvinus redi-vivus*³⁶. A l'aube du siècle des Lumières, la doctrine de la liberté

35. Voir Mario TURCHETTI, « La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçu du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin », in : *La liberté de conscience*, op. cit. (n. 22), p. 289-367.

36. Nous ne saurions partager, sans critique, l'opinion que Jurieu se faisait de lui-même (opinion réfutée catégoriquement par Madame Elisabeth

de conscience se trouvait fatalement impliquée dans un climat intellectuel où le scepticisme et l'« indifférentisme » (sous la forme du latitudinarisme) semblaient s'imposer. Bayle, quant à lui, incarnait cette tendance, au dire de ses adversaires, parmi lesquels la place d'honneur semblait revenir à Jurieu. Ce dernier combat avec acharnement « la grande source des illusions de nos libertins », prétendant que la conscience erronée a les mêmes droits que la conscience orthodoxe. De même, sur le plan politique, il en récuse catégoriquement la conséquence, à savoir « qu'un Prince idolâtre a le même droit pour la défense de l'idolâtrie, qu'un Prince orthodoxe pour la vérité »³⁷. Jurieu comprend parfaitement que, dans la situation de l'après-révocation, les tolérants à la façon de Bayle voudraient établir les droits de la conscience erronée aux dépens de ceux du Prince pour soulager le sort des persécutés protestants. Mais cet élargissement de la liberté de conscience représenterait un abus, parce que les Juifs, les Turcs et les Païens eux-mêmes pourraient en bénéficier. Sans compter que cela impliquerait de priver les souverains de leur droit d'intervenir dans les affaires religieuses, c'est-à-dire « 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 Suède [...] Soyez assurés que cela doit arriver ici »³⁸. Voilà une réflexion de Jurieu qui semblerait rejoindre

Labrousse, dont j'ai un clair souvenir pour en avoir discuté avec elle à l'occasion d'un colloque sur Jurieu). Nous recourons à cet auteur parce que ses idées arrivent à point nommé dans notre discussion. Par ailleurs, il faut reconnaître que des éléments dans sa façon d'imposer ses idées et dans ses attitudes nous rappellent celles de Calvin, pour le meilleur et pour le pire, mais toujours avec une certaine sympathie.

37. Pierre JURIEU, *Des Droits des deux Souverains en matière de religion, la conscience et le prince : Pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions & de la tolérance universelle ; contre un livre intitulé Commentaire Philosophique sur ces paroles de la Parole Contrains-les d'entrer*, Rotterdam, Graef, 1687, p. 285-287, 289, 294.

38. *Ibid.*, p. 283-284 ; cf. Mario TURCHETTI, « La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat », art. cit., p. 343.

l'opinion de Calvin sur une certaine idée de la tolérance religieuse, laquelle devra néanmoins céder le pas à la conception de leurs adversaires respectifs, tout aussi calvinistes à leur manière : Castellion jadis, à présent Bayle.

« La souveraineté du Peuple », premières formulations, premiers débats

Dans ces mêmes débats de la fin du XVII^e siècle, une autre idée, peut-être la plus chère aux tenants de la démocratie moderne, se fait jour : la « souveraineté populaire ». Dans divers écrits de controverse, comme dans ses *Lettres Pastorales*, Jurieu se plaît à reprendre et à développer la théorie que des calvinistes, disciples directs de Calvin, tels que François Hotman (1524-1590), Théodore de Bèze, Innocent Gentillet, George Buchanan (1506-1582), Junius Brutus et d'autres, avaient élaborée dans les années 1570, dans le feu des guerres de religion après la Saint-Barthélemy. A présent, sous le feu – on peut reprendre l'image – de la Révocation, les idées des disciples d'antan sont devenues plus explicites. Et Jurieu de leur conférer une telle flamme et une telle agressivité qu'il ira jusqu'à s'attirer la désapprobation de ses coreligionnaires eux-mêmes. Au milieu du règne de Louis XIV, il écrit *Les soupirs de la France esclave* « dans le dessein » « de faire renaître dans les cœurs des François l'esprit de liberté que la Tyrannie a éteint », puisqu'il est notoire que « la Cour de France a bâti sa Puissance Despotique » en diminuant la « Liberté des Peuples » jusqu'à abolir « les Assemblées Générales de la Nation, où résidait le Souverain Pouvoir »³⁹. C'est pourquoi il veut montrer « l'excès où est monté la Tyrannie, les moyens dont elle s'est servie pour s'établir et pour se

39. JURIEU, *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, s.l., 1689, p. 296-297.

conserver »⁴⁰. Grâce à ses connaissances historiques et juridico-politiques hors du commun, Jurieu propose de « réformer l'Etat », de régénérer la monarchie qui est désormais réduite, à son avis, à un niveau pitoyable, qui est « un effet de la Puissance Despotique et Arbitraire qui est une pure Tyrannie »⁴¹. Sa thèse de fond est qu'il faut remettre « le Souverain Pouvoir entre les mains du Peuple et des Assemblées composées de ses Députés », redonner au Peuple ses droits et sa liberté que des rois irresponsables, surtout « Louis quatorzième, le plus impérieux et le plus autorisé de tous les rois », lui ont arrachés.

On trouve chez les auteurs calvinistes de cette époque des expressions telles que « liberté des Peuples », des appels au « souverain pouvoir » dont le peuple est le dépositaire. Peut-on dire qu'ils apportent leur contribution à la démocratie moderne ? Oui, bien sûr, en notant au passage qu'ils écrivent un siècle ou presque avant la Révolution, dont l'idée est pour l'heure absente, il faut le préciser ! Et il n'est pas étonnant que cette théorie de la souveraineté populaire (*ante litteram* et dont l'origine est communément attribuée au siècle des Lumières) devait blesser les oreilles des catholiques et, en tout cas, de tous ceux qui étaient proches de la politique royale. De fait, Bossuet (1627-1704) le

40. *Ibid.*, p. 543.

41. *Ibid.*, p. 107. Dans cet écrit et dans bien d'autres, par des phrases comme celle-ci à propos de « l'infidélité dont la Cour accompagne la Tyrannie de son Pouvoir Despotique », avec des innombrables variantes, Jurieu montre qu'il ne sait plus distinguer entre despotisme et tyrannie, comme d'ailleurs les autres auteurs de son temps. Sur cette confusion historiquement importante, parce qu'elle empêchait toute analyse politique rigoureuse, sans parler de l'usage par conséquent impropre de la théorie du « tyrannicide », voir notre étude d'histoire terminologique comparée, « Droit de résistance à quoi ? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie », *Revue historique*, 640, octobre 2006, p. 831-877. Jean HUBAC ne semble pas s'être rendu compte de cette confusion – dont Jurieu n'était pas le seul responsable – dans son article par ailleurs fort intéressant sur « Tyrannie et tyrannicide selon Jurieu », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 152, 2006, p. 583-609, ici : p. 583 ss.

premier ne tarda pas à s'opposer avec virulence à la thèse de la souveraineté du peuple dans ses *Avertissements aux Protestants sur les lettres du Ministre Jurieu contre l'Histoire des variations* (Paris, 1689). Mais dans le cadre de notre recherche, ce qui nous intéresse davantage, c'est la réaction d'un autre calviniste, Pierre Bayle, qui réfuta les positions de son coreligionnaire sur la base des mêmes sources, ayant en vue, comme lui, l'intérêt des protestants de France. Quant à savoir qui était le plus calvinien des deux, une analyse de leurs œuvres – que nous ne pouvons pas faire ici – pourrait nous le révéler, au moins en partie. Quels sont les arguments engendrant tant de contrastes entre ces deux calvinistes ? Bayle s'en prend aux « libelles Républicains » et aux « Auteurs Libellistes », « infectez d'Hérésies Politiques », qui soutiennent la « Souveraineté du peuple » :

Le principal motif qui vous porte à enseigner que la Souveraineté vient des peuples, et qu'ils ne s'en dessaisissent jamais qu'à faculté de rachat, ou plutôt qu'ils la confèrent toujours comme un fief mouvant de leur Couronne à la charge de reversion, est que vous croyez justifier aisément par cette hypothèse les guerres civiles et la destitution des Rois. Or, prenez garde, Monsieur, que s'il n'y avait que toute la multitude du peuple qui eût droit d'inspection et d'examen sur la conduite du Prince, et sur celle de ses Créatures ; s'il fallait que chaque personne particulière se soumît aux volontés de la Cour, lors même qu'il les trouverait injustes : il ne serait jamais possible de remédier aux désordres du Gouvernement, que par la rébellion d'une infinité de particuliers, ce qui rendrait votre hypothèse tout-à-fait absurde⁴².

Les réformés exilés, qui attendent le moment de rentrer en France, ne se rendent pas compte qu'en répandant dans leurs

42. [Pierre BAYLE,] *Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France, donné pour Estrennes à l'un d'eux en 1690. Par Monsieur C. L. A. A. P. D. P.*, à Paris, chez la Veuve de Pierre Marten, 1692, p. 133-134.

libelles les « dogmes Monarchomaques », renouvelés par le nouveau « dogme Presbytérien de la justiciabilité des Monarques », ils sapent les principes de leur propre religion, et se déclarent en substance les ennemis de l'Etat. Les nombreuses références au « parricide de Charles I^{er} » conduisent l'auteur à s'interroger sur le fondement des théories des Presbytériens à la manière de George Buchanan, appliquées par les Indépendants selon les suggestions de John Milton, qui se trouvent à la fois dans un texte anonyme, imprimé à Magdebourg en 1550, *Du droit des Magistrats sur leurs sujets*, et dans un autre texte imprimé en 1579 sous le pseudonyme de Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*. Bayle réfute les thèses de ces deux auteurs avec des arguments relevant de la plus subtile philosophie politique, après quoi il peut démolir plus aisément les thèses qui s'y rattachent, celles des Jurieu, des Claude et des autres faiseurs de « libelles séditieux » qui circulaient alors en France et ailleurs. En particulier, il s'attaque au nouveau dogme de la souveraineté du peuple :

Où est donc cette prétendue Souveraineté du peuple que vous prônez tant depuis quelques mois ; cette chimère favorite, le plus monstrueux, et en même temps le plus pernicieux dogme dont on puisse infatuer le monde ? Ceux pour qui vous l'avez ressuscitée du tombeau de Buchanan, de Junius Brutus, et de Milton, l'infâme Apologiste de Cromwell, seraient bien embarrassés, si les habitants de la Grande Bretagne se voulaient servir du présent que vous leur faites : car si en vertu de cette Souveraineté le peuple peut contraindre les Monarques à rendre compte de leur administration, et nommer pour cela des Commissaires, il peut aussi faire examiner par d'autres Commissaires la conduite d'une Convention ou d'un Parlement. Qui le peut nier ? Et qu'y aurait-il de plus ridicule, que de prétendre que la Souveraineté d'un peuple lui donne droit de s'opposer à un roi, mais non pas à une Assemblée de quatre ou cinq cens personnes, plus ou moins ?⁴³

43. *Ibid.*, p. 86-87.

Pour dénoncer le cercle vicieux dans lequel vont fatalement s'engager les théories des « Magistrats subalternes » et du droit de résistance, Bayle recourt aussi à l'argumentation d'un autre calviniste, l'auteur du *De jure belli ac pacis*, Hugo Grotius, soucieux de mettre en garde ses coreligionnaires contre des idées qui sont une menace pour leur propre survie.

La liberté de conscience en première ligne dans la démocratie laïque du xx^e siècle

Arrêtons-nous ici, résistant à l'attrait de ces pages passionnantes, pour nous poser une autre question au terme de notre enquête. En cette fin du xvii^e siècle, juste avant d'entrer dans le siècle des révolutions et des Lumières, nous sommes en face de deux courants de pensée qui se réclament du calvinisme et luttent pour la reconnaissance, en particulier dans le royaume de France : l'un, par la résistance, dans le sillage de Bèze-Buchanan-Jurieu, l'autre, par la tolérance dans le sillage de Castellion-Grotius-Bayle. Et Calvin ? De quel côté aurait-il penché ? Question sans réponse, nous en conviendrons. Essayons d'en changer les termes. Sur la base de ce que nous connaissons de lui par ses écrits, nous dirons que l'une et l'autre de ces deux lignes de conduite trouveraient des points d'appui dans sa pensée, surtout si nous avons gardé en mémoire non seulement la fameuse dernière page de l'*Institution*, qui fait allusion au droit de résistance, mais également les dizaines de pages qui précèdent, traitant du devoir d'obéissance. Constatons que l'un et l'autre de ces courants sont essentiels pour l'essor de la démocratie moderne et se prolongeront dans l'affirmation, d'une part, du droit à la révolution – dans les Provinces-Unies, en Angleterre, aux Etats-Unis et en France –, et, d'autre part, dans l'affirmation des droits de l'homme. Certes, il n'y a pas que du Calvin dans ces divers processus que nous esquissons d'une manière inévitablement par trop schématique. Mais il est hors de doute

que parmi les innombrables éléments juridico-théologico-politiques qui ont contribué à l'un et à l'autre de ces développements, il y a une place pour Calvin et le calvinisme. Nous croyons en déceler indubitablement la marque dans l'idée qui est au cœur de l'une et de l'autre de ces courants de pensée, la liberté de conscience. Cette idée fait son chemin, notamment – pas seulement, bien sûr⁴⁴ – sous la forme incisive que Calvin lui a donnée, elle traverse les siècles entre débats et révolutions, pour s'établir, au début du xx^e siècle, au cœur de la loi la plus a-religieuse (non anti-religieuse) et a-théologique (non anti-théologique) que l'on ait pu formuler pour servir de fondement perpétuel au « dogme » de la laïcité. Nous la trouvons dans sa brièveté essentielle, aussi percutante que profonde, dans la première ligne du premier article :

La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public⁴⁵.

Nous en arrivons à une autre conclusion importante pour notre sujet, Calvin et la démocratie moderne, touchant l'élément primordial qui est au cœur de chaque être humain, le for intérieur. La liberté de conscience est désormais destinée à s'affirmer dans son statut juridique en tant que droit subjectif,

44. Dans les autres confessions et chez les catholiques surtout, il y a un débat considérable sur la liberté de conscience sous des formes très différentes ; pour une première approche dans la théologie catholique, cf. l'art. « Liberté morale, de conscience et des cultes », in : *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9 (Paris, Letouzey et Ané, 1926), col. 660, 703. Nous renvoyons le lecteur aux pages qui constituent peut-être le meilleur exposé de la question au point de vue du droit ecclésiastique et de la philosophie morale dans le traité de Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Bologne, Il Mulino, 1992.

45. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat, Titre I^{er}, Principes, Article 1. – Cf. Paul PASSY, *Soyons laïques ! Quelques notes de sérieux avertissement aux protestants français*, Paris, Société des Traités, 1905.

inaliénable, digne de figurer dans les textes constitutionnels et dans les conventions et déclarations des droits de l'homme, de la femme et de l'enfant. Elle est si centrale qu'elle mériterait à elle seule une convention ou déclaration des droits de la conscience⁴⁶. C'est à partir de cet acquis que l'on devrait songer à perfectionner les structures de la démocratie moderne.

46. Cf. Mario TURCHETTI, art. « Liberté de conscience », in : *Encyclopédie du Protestantisme*, éd. Pierre GISEL et Lucie KAENNEL, Paris, Quadrige-Presses Universitaires de France/Genève, Labor et Fides, 2006², p. 798.