



PANTHÉON-ASSAS
UNIVERSITÉ
PARIS

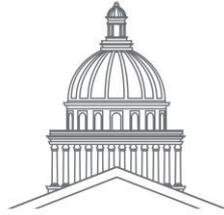
BANQUE DES MEMOIRES

Master d'histoire du droit
Dirigé par Monsieur le Professeur Franck ROUMY
2023

Tolérance et droit :
Les protestants en France entre 1685 et
1787

Simon JOUFFREY-VERGER

**Sous la direction de Monsieur le Professeur François SAINT-
BONNET**



UNIVERSITÉ PARIS II
PANTHÉON-ASSAS

Tolérance et droit :

Les protestants en France entre 1685 et 1787

Mémoire pour le Master II d'histoire du droit
Session de septembre 2023
Par Simon JOUFFREY-VERGER
Sous la direction de Monsieur le Professeur François SAINT-BONNET

UNIVERSITE PARIS II PANTHEON-ASSAS
TOLERANCE ET DROIT : LES PROTESTANTS
EN FRANCE ENTRE 1685 ET 1787
PROTEGER LES CONSCIENCES ET LES CORPS



Mémoire pour le Master II d'histoire du droit
Session de septembre 2023
Par Simon JOUFFREY-VERGER
Sous la direction de Monsieur le Professeur François SAINT-BONNET

Illustration : Giorgio VASARI (1511-1574), *Allégorie de la tolérance*, plume et encre brune, lavis brun, sur pierre noire, avec rehauts de blanc, sur papier gris-bleu, 27cm x 18cm (annotation à la plume et à l'encre brune, en bas à droite : « *DIUTURNA TOLERANTIAE* »), collé en plein, Louvre, Paris.

Avertissement

L'Université Paris II Panthéon-Assas n'entend donner ni approbation, ni improbation aux opinions contenues dans ce mémoire. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

Table des abréviations

ABPO : Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest

BHL : Bulletin historique et littéraire

BSHPF : Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français

PUF : Presses Universitaires de France

PUL : Presses Universitaires de Lille

Sommaire

Introduction

PREMIÈRE PARTIE. La coexistence entre politique antiprotestante et première théorisation de la tolérance

Chapitre I. La mise à l'épreuve des voies juridiques de la persécution

Section I. L'inconstance du corpus juridique de la persécution et les vicissitudes de son application

Section II. La réception nuancée de la Révocation

Chapitre II. Le paradigme de la tolérance philosophique

Section I. La tolérance selon Pierre Bayle

Section II. La tolérance selon John Locke

Conclusion de la première partie

SECONDE PARTIE. Vers la consécration de la tolérance

Chapitre I. L'ambiguïté des progrès philosophiques et matériels de la tolérance

Section I. La place de la tolérance dans la pensée des Lumières

Section II. L'essoufflement de la répression

Chapitre II. Vers la consécration juridique de la tolérance

Section I. Les sources de l'Édit de 1787

Section II. Les ambiguïtés de l'Édit de 1787

Conclusion de la seconde partie

Conclusion générale

« Nous avons dit que les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur, et les mœurs et les manières des institutions de sa nation en général. De là il suit que, lorsque l'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois ; cela paraîtrait trop tyrannique : il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières », MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, XIX, 14.

« Les temps transforment les hommes. La philosophie a blâmé la révocation de l'édit de Nantes que le XVII^e siècle a loué », CHATEAUBRIAND, *Vie de Rancé*, III.

Introduction

« La tolérance apparaît comme une donnée incontestable de l'horizon intellectuel, politique et juridique du libéralisme »¹. Si l'intégralité du monde occidental n'est pas forcément convertie au dogme libéral, il serait bien difficile de ne pas voir l'engouement qu'il suscite. De l'omnipotence de cette doctrine s'ensuit une forme de *banalisation* de la tolérance ; « Il [...] semble en effet évident que l'on ne saurait imposer ou interdire aux individus certaines croyances ou certaines opinions ; que chacun jouit en la matière d'une absolue liberté de choix ; et que ni l'État ni aucune autre institution, religieuse notamment, ne dispose à cet égard du droit d'intervention. »². L'idée selon laquelle la controverse autour de la tolérance est au point mort ne pourrait être plus fautive, loin de s'être complètement émancipée du berceau natal – la question religieuse³ –, son champ sémantique s'est amplifié pour embrasser les enjeux contemporains que sont les nouvelles tensions identitaires ; « dans un monde déchiré, où la déchirure n'est pas celle des frontières des États territoriaux, mais celle des frontières ethniques, mentales, idéologiques, mythiques, etc. »⁴.

Dans le *pays des Lumières*, l'affirmation qui fait du processus d'avènement de la tolérance une histoire « bien connue »⁵ mérite examen ; que connaît-on de ce concept si ce ne sont quelques moments forts dont on interprète mal la portée et quelques auteurs illustres auxquels l'on confie des rôles mal taillés ? L'étude conceptuelle et historique de la tolérance n'est pas pour autant une terre vierge à cartographier, de nombreuses contributions existent sur le sujet. Elles ont pour point commun de ne pas en tenter l'histoire universelle et encyclopédique – ouvrage trop ambitieux par son immensité – mais d'en restreindre le champ sur le plan temporel ou spatial.

Une dimension peu étudiée de l'histoire de la tolérance est, sans doute, son rapport avec le droit. L'intuition associe aisément le droit à l'intolérance : l'imaginaire collectif autour de la norme juridique est davantage celui d'un instrument coercitif au service de l'ordre que d'un mécanisme producteur de liberté. Antinomiques *a priori*, tolérance et droit sont pourtant intimement liés. Dans une perspective d'histoire des institutions, l'existence d'une législation tolérante ou intolérante varie en fonction de l'étroitesse des rapports qu'entretiennent l'État et l'Église. Plus ces liens se resserrent, plus le souverain se préoccupe de la conscience de ses sujets ; si son pouvoir est d'origine divine alors la croyance équivaut directement à un gage d'obéissance. Le droit, instrument flexible, peut devenir le vecteur d'expression d'un idéal de tolérance. Il peut l'être positivement par la

¹ Julie SAADA-GENDRON (éd.), *La tolérance*, Flammarion, Paris, 1999, p. 11

² *Ibid.*

³ « Tolérance », *Le petit Larousse illustré*, Larousse, Paris, 2008, p. 1015 : « 1. Respect de la liberté d'autrui, de ses manières de penser, d'agir, de ses opinions politiques et religieuses. », on retrouve dans une telle définition la marque des origines religieuses de la controverse mais aussi l'élargissement sémantique avec les « opinions politiques », auxquelles la définition donne la priorité. « "Tolérance" a eu du mal à s'évader hors de son sens étymologique latin attesté notamment chez Cicéron, Quintilien et Sénèque : "constance à supporter, endurance" » explique J. DELUMEAU, « La difficile émergence de la tolérance », loc. cit., p. 360.

⁴ Y.-C. ZARKA, « La tolérance ou comment coexister : anciens et nouveaux enjeux », *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1, (éd.) Y.-C. ZARKA, PUF, Paris, 2002, p. 6.

⁵ J.-Y. GRENIER, « Les "Huguenots de Paris", aux prémices de la tolérance », *Libération*, publié le 29 septembre 2021 à 23h07, URL : https://www.liberation.fr/culture/livres/les-huguenots-de-paris-aux-premices-de-la-tolerance-20210929_VZLIKQTXFBBNLF2LUNC25XHJZQ/

protection juridique d'une liberté religieuse ou d'une liberté de conscience générale, soit par une *lex privata* de protection des minorités religieuses. Il peut aussi l'être négativement, par son effacement, par la suppression des mesures répressives qu'il contenait, sapant ainsi les fondements juridiques de l'intolérance. Une étude consacrée à l'idée de tolérance, même sous les auspices du droit, appelle inévitablement quelques précisions d'ordre sémantique et étymologique.

1. « Tolérance » : étymologie et définition

Le mot « tolérance » ne date pas de la fin du XVII^e siècle, on le rencontre déjà en langue latine (*tolerantia*). Il désigne alors une faculté d'endurance, une capacité à supporter, physique⁶ ou abstraite (supporter un poids ou une condition de vie) ou réfère, plus rarement, à la patience ou la fortitude⁷ : cette racine latine est essentielle, la tolérance aura toujours des difficultés à s'en affranchir. Dès le XVI^e siècle, on l'utilise en néerlandais (*tolerantie*) et en allemand (*toleran \ddot{z}*) mais sa signification reste fidèle à l'antiquité latine et il est l'objet d'un usage relativement rare⁸. Dans le français des XVI^e et XVII^e siècles, le terme connaît un usage limité et revient surtout dans le cadre de propositions contre la liberté de culte ou de conscience protestante, il est donc souvent accompagné d'éléments linguistiques de négation⁹ et on lui substitue souvent le verbe « permettre ». L'idée de « permission » suggère, presque immédiatement une décision positive des autorités publiques, l'implication de la puissance publique est moins évidente avec la seule tolérance, qui semble parfois se construire en marge du droit¹⁰. Le mot ne connaît de véritable essor d'utilisation dans le vocabulaire courant français qu'aux alentours du durcissement de la législation et de la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685 pour décrire une attitude de « faiblesse coupable » à l'égard d'autres religions¹¹. On en trouve une définition dans la première édition du *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1694, elle désigne alors la « souffrance, [l']indulgence qu'on a pour ce qu'on ne peut empêcher. »¹². Celle-ci témoigne

⁶ Tolerō : « supporter (rare au sens physique et propre de « supporter un poids, un fardeau »), endurer ; soutenir... », A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 2001, p. 693.

⁷ D. LACORNE, *Les frontières de la tolérance*, Gallimard, Paris, 2016, p. 15. L'*Allégorie de la patience* de G. VASARI (ou G. BECERRA), 1^{er} janvier 1551, 37cmx65cm, Palazzo Pitti, est à rapprocher de celle de la tolérance, voir supra.

⁸ La période étudiée n'est pas celle de la naissance du mot mais d'une nouvelle étape de sa conceptualisation. A titre d'exemple d'utilisation (relativement rare) du mot, on trouve le verbe « *tolerare* » dans le Traité d'Osnabrück du 24 octobre 1648 dans son acception antique, IPO,V, §34[§47 IPM] : « *Patienter tolerentur et conscientia libera domi devotioni suae sine inquisitione aut turbatione privatim vacare...* »

⁹ W. H. HUSEMAN, « The Expression of the Idea of Toleration in French during the Sixteenth Century », *The Sixteenth Century Journal*, t. 15 (1984), p. 297-298.

¹⁰ Ceci reste le cas assez tardivement, les éditions du *Dictionnaire de l'Académie* jusqu'à celle de 1740 ont pour point commun cette opposition entre tolérance et droit, v. J. DELUMEAU « La difficile émergence de la tolérance », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, SHPF, Paris, 1986, p. 361 : « Ainsi la constante de toutes ces définitions est que "tolérance" n'est pas "droit" ».

¹¹ Comme le démontre une recherche par occurrence (« tolérance ») sur les bases de données *Gallicagram* et *Ngram Viewer* sur des corpus mobilisant respectivement les recueils de Presses françaises sélectionnés par *Gallica* et la base de données académique de *Google* entre 1500 et 1800.

¹² *Dictionnaire de l'Académie française*, t. II, M-Z, Coignard, Paris, 1694, p. 569.

avec précision du jugement porté sur l'attitude tolérante à la fin du XVII^e siècle ; elle est preuve d'une faiblesse morale devant ce que notre conscience nous dicte d'empêcher, elle n'est nullement estimée comme une grandeur morale ou une vertu¹³. Ceci laisse entrevoir la distance qui sépare la *tolérance des anciens* de la *tolérance des modernes*. Cette dichotomie schématique – car ni l'une ni l'autre n'ont d'unité conceptuelle satisfaisante¹⁴ – a l'avantage de la pédagogie : les modernes ont fait de la tolérance une vertu, une preuve de force d'esprit et une attitude indispensable en temps de pluralisme religieux, les anciens exébraient son immoralité mais lui sacrifiaient parfois quelques instants au nom de la raison d'État, et plus rarement, de la charité chrétienne. Malgré cet écart, que l'histoire permettra d'appréhender avec plus de précision et de nuances, il est possible de dégager quelques éléments de définition intemporels.

La tolérance désigne constamment une certaine « attitude pratique du [ou d'un] corps social qui peut prendre place dans différents codes de conduite ou systèmes de pensée »¹⁵. Du thème religieux pendant les Lumières aux nouveaux enjeux qu'apportent les sociétés postmodernes, il s'agit systématiquement de déterminer le comportement à adopter face à l'« Autrui »¹⁶, au contact de ce que l'on apprécie subjectivement comme une erreur. Le comportement adopté s'étale sur un large spectre : de la pleine acceptation de la différence quelle qu'elle soit (dans les versions les plus universalistes de la *tolérance des modernes*) au simple fait de s'abstenir de molester l'autre. Au-delà de ce corps commun, les acceptations de la tolérance révèlent une grande diversité qu'il apparaît délicat de réduire à un unique concept se voulant représentatif de la pensée d'une nation à un moment déterminé. Il est préférable d'en faire ressortir le spectre, d'en mettre les composantes en exergue,

¹³ La tolérance au XXI^e siècle s'assimile volontiers à une vertu morale, une forme de grandeur ; une recherche synonymique sur le site du Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) donne comme neuf premiers résultats dans l'ordre : 1. « bonté », 2. « indulgence », 3. « bienveillance », 4. « permission », 5. « ouverture d'esprit », 6. « mansuétude », 7. « douceur », 8. « respect », 9. « patience », avant de passer à un thème plus neutre avec 10. « non-violence ».

¹⁴ Par ailleurs la distinction entre les *Modernes* et les *Anciens* et d'autant plus malaisée pour le XVIII^e siècle que les Lumières se situent au confluent entre l'abandon des modèles classiques et l'avènement de la modernité. La modernité n'est pas seulement une notion géographique ou historique, mais un certain ensemble de valeurs qui fait rupture avec l'ancien monde, dans la *Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin et Cie, Paris, 1935, Paul HAZARD expose ce passage de l'ancien au nouveau, p. 31 : « Les Ancien ; les chers Anciens, admirables modèles. Quand il s'étaient mêlés d'écrire, toujours ils avaient produit de nobles œuvres ; philosophes, ils avaient donné au monde une morale que le Christianisme n'avait eu qu'à compléter ; dans l'action, ils s'étaient comportés en héros ; non point fabuleux, comme les Roland et les Amadis : mais vrais. De sorte que pour écrire, pour penser et pour vivre, il n'y avait guère qu'à les imiter. Tout d'un coup (du moins c'est ainsi qu'apparaissaient les choses) des impies étaient venus, des blasphémateurs : les Modernes, qui avaient renversé l'autel des dieux antiques. Et voici que cette parole, *moderne*, avait pris une valeur inouïe : formule magique, qui conjurait la force du passé. Après avoir été moderne timidement, on fut moderne vaniteusement, d'un air provoquant. ».

¹⁵ R. MAUZI, « L'idée de Tolérance de Locke à Voltaire », *Voltaire - Rousseau et la tolérance*, Amsterdam (1978), PUL, p. 33, nous nous permettrons toutefois d'émettre un doute sur l'affirmation selon laquelle « la tolérance n'est pas un concept philosophiquement élaboré » : elle peut l'être, mais elle connaît une importante polysémie et une « praticité », qui la rend singulière, Bayle ou Locke sont bien des preuves que la tolérance peut être une pure idée autant qu'un projet politique pragmatique.

¹⁶ S. DRESDEN, « Synthèse générale de Monsieur le président S. Dresden », *Voltaire - Rousseau et la tolérance*, Amsterdam (1978), PUL, p. 177 : « Il est impossible de parler de tolérance sans introduire la notion, sartrienne ou non, *d'autrui* » (en gras dans le texte).

d'en identifier les extrémités, et enfin, d'en faire ressortir les parties les plus accréditées et partagées au cours de la période choisie selon les individualités ou les groupes étudiés.

2. *La méthode ou les limites de l'analyse juridique*

Si l'originalité de l'étude réside dans le caractère inédit de l'approche juridique, explorer les longueurs de la tolérance ne peut se faire sous ce seul prisme. Son évolution est fruit de l'enchevêtrement de plusieurs espaces immatériels coexistants : les idées, les mœurs, l'état du droit, les circonstances politiques et les considérations purement factuelles. Par l'examen attentif des mouvements d'attractions et répulsions qu'ils produisent les uns sur les autres, en somme leurs rapports, on sentira mieux l'insinuation (ou les résistances) à l'esprit de tolérance. Se limiter à l'analyse juridique positiviste rendrait imperceptible l'écart ou l'alignement entre ce que Montesquieu appelle « l'esprit général »¹⁷ de la nation et l'état du droit ; c'est pourtant seulement en insistant sur cet abîme que l'on commencera à saisir la différence de nature entre l'édit de 1598 et celui de 1787 qui conclut l'étude. Nous opterons donc pour une approche du phénomène normatif au sens le plus large qui embrasse autant le droit textuel, la jurisprudence, son application mais aussi les manifestations, plus difficiles à saisir encore, de la normativité sociale. Une conception aussi large du droit a l'avantage d'être dans l'esprit de la période étudiée. Concrètement, ce choix entraîne un inévitable agrandissement du corpus de source : le droit français concernant les protestants constitue la fondation irremplaçable, mais l'on s'autorisera de solliciter les penseurs ; aussi bien ceux qui abordent directement le concept de tolérance comme objet principal de leurs travaux, que ceux qui ne l'évoquent qu'incidemment. Toutes les sources qui permettent d'affûter l'idée que l'on peut se faire du degré de diffusion d'un esprit de tolérance (ou de son pendant) pourront être invoquées. Et si la méthode se veut systématique, elle n'en sera pas pour autant exhaustive ; « car qui pourrait dire tout sans un mortel ennui ? »¹⁸.

3. *Le décalage entre le droit et les mœurs*

Dans la conclusion de son *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*¹⁹, Joseph Lecler s'interroge sur les réalisations en la matière dont le XVI^e a été témoin, au-delà des controverses écrites. Il en recense deux : la tolérance de fait depuis Sigismond II Auguste en Pologne et les garanties portées par l'Édit de Nantes. Il impute l'échec – si l'on peut parler d'échec – français à l'impuissance du pouvoir face aux velléités des protestants²⁰, ainsi, les édits de pacification ayant débouché sur des

¹⁷ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, t. I, chronologie introduction et bibliographie V. GOLDSCHMIDT, Garnier-Flammarion, Paris, 1979 [1748], XIX, 4, « Plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte. », p. 461.

¹⁸ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op. cit., Préface, p. 116.

¹⁹ J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 805-832.

²⁰ Argument équivalent à celui des « donneurs d'avis » qui encouragèrent la Révocation en interprétant l'Édit

guerres civiles. Il fait du massacre de la Saint-Barthélemy le simple « sursaut atroce d'un pouvoir faible »²¹. Loin de rejeter en totalité l'incapacité du pouvoir ou les effets des hardiesses protestantes sur le devenir de l'Édit, cette analyse semble réductrice et malencontreusement orientée vers la démonstration d'une plus grande tolérance des pays catholiques par rapport aux pays protestants. Aussi, faut-il rappeler que le chemin menant à 1598 est particulièrement tortueux ; huit tentatives de pacification jalonnent les guerres civiles, se succèdent des « textes bâclés, établis à la hâte dans un contexte de tensions politiques et religieuses, morceaux de papiers sur l'océan des passions [...] leur longévité moyenne n'excède pas trois ans. »²². Si l'Édit n'est pas la « charte » des libertés protestantes ou la garantie d'une « parfaite égalité » des cultes et des citoyens devant la loi comme un pan de l'historiographie protestante a pu l'avancer²³, il n'en reste pas moins profondément novateur. L'érosion progressive des sûretés de 1598 illustre une distorsion et une incompatibilité entre une tentative de réalisation concrète de tolérance (avant la lettre) motivée politiquement et des mœurs pénétrées de l'idéal d'unité religieuse. Comment un acte juridique, acte de volonté autant que pur artifice, pourrait-il vaincre le flot majoritaire d'une nation unie sous la maxime « une foi, une loi, un roi » ? Montesquieu, défendant sa thèse sur la relation de convenance qu'il doit y avoir entre les lois et les mœurs d'une nation, explique que « lorsque l'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois ; cela paraîtrait trop tyrannique : il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières »²⁴. On trouve une proposition semblable sous la plume de Machiavel dans le *Discours sur la première décade de Tite-Live* qu'il agrmente d'une idée de réciprocité : « Car, comme les bonnes mœurs pour se maintenir, ont besoin des lois, les lois à leur tour pour être observées, ont besoin des bonnes mœurs »²⁵. A l'égard de cette corrélation lois-mœurs, peut-être, a-t-on perçu l'Édit de Nantes comme « tyrannique » ou du moins comme une « anomalie » par son décalage avec la représentation commune des bonnes mœurs²⁶.

de Nantes au plus restrictif, le qualifiant d'édit « demandé les armes à la main », pratiquement extorqué au pouvoir royal (vision pourtant bien erronée), V. J. GARRISSON, « Les donneurs d'avis et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 142.

²¹ *Idem.*, p. 816.

²² J. GARRISSON, « Réflexions sur l'Édit de Nantes », *BSHPF*, t. 145, p. 396.

²³ A. POIRSON, *Histoire du règne de Henri IV*, t. II, Didier, Paris, 1862-1867, p. 474, 512-517.

²⁴ *De l'esprit des lois*, op. cit., XIX, 14, p. 467.

²⁵ N. MACHIAVELLI, *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Titio Livo*, 2^{ème} éd. Félice le Monnier, Firenze, 1857, « *Perchè, cose come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno de'buoni costumi, per osservarsi, hanno bisogno de'buoni costumi* », Chapitre XVIII, p. 135.

²⁶ P. CHAUNU, « La décision royale (?) : un système de la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, 1986, le décalage est bien illustré p. 19-20 : « A propos de la Révocation, ce qu'il convient d'expliquer, ce n'est pas l'Édit de Fontainebleau, mais c'est l'Édit de Nantes. Si l'Édit de Fontainebleau est choquant, quant aux normes de son temps, par deux de ses articles, l'interdit de quitter librement le territoire, le refus du *Jus emigrandi*, l'interdiction en pratique de la *devotio privata*, l'Édit de Nantes, l'était probablement au fond, par la transgression du principe de l'unité de religieuse d'un État, qui semblait à la fin du XVI^e une nécessité évidente. J'évoquerai l'image triviale de l'élastique. L'Édit de Nantes allait trop loin, pour les mentalités et les normes du XVI^e, avait tiré très fort dans un sens, ... la correction, quand elle se produit, corrige l'anomalie par une autre anomalie, en symétrique inverse.

4. Singularité des questions de liberté religieuse aux XVII^e et XVIII^e siècles

Devant l'écart mentionné entre *tolérance des modernes* et *tolérance des anciens*, il peut être déroutant d'exhumer l'enjeu de la coexistence religieuse avant la Révolution française. Dans les sociétés postmodernes, la question de la tolérance purement religieuse a perdu de son urgence et de sa gravité. Pour en mieux percevoir la vitalité à l'orée du XVIII^e siècle, il faut évoquer les fondements de son concept consubstantiel, l'intolérance. De même qu'à la fin du XVIII^e s'officialise la distinction entre tolérance *ecclésiastique* et *civile*²⁷, les « fondements idéologiques de l'intolérance active »²⁸ répondent à cette construction en ce qu'ils sont de deux ordres. Dans le domaine politique le refus de l'idolâtre ou de l'hérétique répond à la nécessité de préserver l'unité religieuse, synonyme d'unité sociale et politique, alors que dans le domaine de la foi on refuse l'erreur par une série de considérations théologiques tirées de l'Écriture, de la Patristique, de la théologie médiévale : dans le cas particulier de la France les huguenots sont considérés comme hérétiques ou schismatiques et se voient appliquer la théorie augustinienne de la réduction du schisme, développée pour combattre la secte donatiste, qui justifiait le recours au bras séculier et à la contrainte pour ramener les opiniâtres à l'orthodoxie. Ces deux éléments convergents sont proprement indissociables dans une société où le gouvernement civil et l'Église – celle du Prince – forment une seule et même entité : une *Respublica christiana*²⁹. L'intolérance pour motif religieux tient aussi son effectivité d'un élément psychologique : le puissant ressort de la *peur* dont Jean Delumeau a montré l'importance du versant individuel et religieux³⁰, la peur de Satan et de la damnation habite ceux qui désirent être de « bons croyants » et impose l'action face à l'erreur, elle contribue à éloigner la possibilité d'un lien entre vertu et passivité devant l'erreur et l'errant. Le défi du fondement théorique et philosophique de la tolérance réside beaucoup dans la capacité de ses avocats à ruiner ces fondements de l'intolérance « active », en un mot, de détruire avant de construire. En toute logique, sa matérialisation juridique devrait suivre une logique semblable : il faudrait d'abord retrancher les mesures répressives avant d'envisager une protection normative des libertés religieuses ou des minorités persécutées.

5. Les « sept thèses tolérantes » avant 1685

La tolérance n'est pas, tant s'en faut, un artefact uniquement façonné par les Lumières, la Réforme lui a laissé une dette conceptuelle considérable. On peut même affirmer que la quasi-totalité des causes justificatrices d'une attitude tolérante existaient déjà avant le « moment 1685 », c'est surtout le jugement de valeur sur la notion change drastiquement au cours du siècle. L'enquête sur

²⁷ Voir « tolérance » dans la cinquième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, J. J. Smiths et Ce, Paris, 1798, p. 665.

²⁸ Selon l'expression d' E. LABROUSSE, *Une foi, une loi, un roi ? La Révocation de l'Édit de Nantes*, Payot/Labor et Fides, Paris-Genève, 1985, p. 95.

²⁹ Marc FUMAROLI, *La République des Lettres*, Gallimard, Paris, 2015, p. 69.

³⁰ Jean DELUMEAU, *La peur en Occident. Une cité assiégée (XIV^e-XVII^e siècle)*, Fayard, Paris, 1978, l'auteur oppose les peurs individuelles telles Satan ou l'idée de damnation, aux peurs collectives comme celles de la peste, de la nuit de la mort. Il démontre aussi l'existence de terrains conjuratoires de ces peurs que sont les superstitions ou la sorcellerie.

L'apport de la période ne peut se limiter à sa seule contribution théorique : c'est pourquoi nous nous intéresserons aux choses elles-mêmes, autant qu'à l'ordre des choses ; impératif d'autant plus important que l'approche est juridique. Avant la Révocation, on trouve donc des arguments divers en faveur d'une position tolérante, qui n'a souvent rien à voir avec les acceptions modernes d'acceptation d'autrui ou de vertu morale ; à défaut d'être exhaustif, l'on peut restituer l'essence de ces sept thèses principales³¹.

Premièrement, le compromis doctrinal de la « tolérance ecclésiastique », fortement liée au courant humaniste. Il repose sur une union chrétienne par la théorie des « articles fondamentaux », approchant du latitudinarisme, cet irénisme fut l'objet de vives contestations autant par les catholiques que par les branches conservatrices du protestantisme en raison de son effet amoindrissant sur la substance du Credo commun.

Deuxièmement, la tolérance par une chrétienté unie autour des commandements moraux préconisée par Sébastien Castellion. Perçue comme une solution à l'obscurité des Ecritures, son approche subordonne la tolérance à la seule conduite d'une vie de bon chrétien, avec toute la nébulosité qu'une telle notion implique. Elle est intimement liée à la tolérance ecclésiastique et n'a rencontré qu'une modeste postérité du fait de la distinction qu'elle implique entre morale chrétienne et dogme. Aussi et paradoxalement, la partie de l'œuvre de Castellion qui pointe l'opacité de l'Écriture a-t-elle fourni un arsenal au scepticisme et au rationalisme des Lumières.

Troisièmement, le courant du « spiritualisme mystique », véhicule un idéal de liberté religieuse universelle qui s'inspire de la liberté même du Saint-Esprit et instaure une relation intime et interpersonnelle entre le croyant et Dieu. C'est une brèche en faveur de l'individualisme religieux, qui s'oppose à l'interprétation classique des Ecritures qui voit l'Église comme sociale et communautaire. Il tombe dans l'écueil de toute théorie de la tolérance qui affirme à outrance la souveraineté de la conscience individuelle, même *faible* ou *errante*, c'est-à-dire, la question des limites d'une telle doctrine dans son rapport avec la société civile. Ses éléments constitutifs amènent par la force des choses à l'hostilité contre toute institution religieuse positive, ou du moins, au refus de liens trop étroits entre État et Église.

Quatrièmement, la doctrine pré-libérale de la « libre concurrence des confessions », qui suppose que la vérité triomphe toujours lorsqu'elle est confrontée à l'erreur, et que la coexistence des confessions dans un même État aboutit en une heureuse émulation bénéfique. Elle ne trouva que peu d'apôtres, considérée scandaleuse pour l'époque.

Cinquièmement, la doctrine de la séparation totale des Églises et de l'État, qui fait de l'Église un simple « *covenant* », une association volontaire dans la société civile sans influence sur cette dernière. Surtout protestante à ses balbutiements, cette doctrine impliquait un changement de paradigme, une révolution dans l'idée que l'on se faisait du rapport entre les pouvoirs spirituel et temporel, ce motif politique entraîne mécaniquement l'avènement d'une forme de tolérance civile.

Sixièmement, la « thèse érastienne », du nom du théologien suisse Thomas Erastus, commune au groupe des « Politiques », qui fait de la tolérance une simple concession politique temporaire, un expédient. Elle part de l'idée que le Prince dispose de la religion comme des autres secteurs de la vie publique – par – le *jus circa sacra* – et qu'elle n'est qu'un domaine d'application de sa souveraine puissance. Elle a pour faiblesse intrinsèque de faire de la tolérance un état précaire dépendant des

³¹ J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., en reprenant l'excellente synthèse d'arguments dans la *Conclusion*, p. 823-825.

intérêts changeant de l'État et de la volonté mouvante du Prince. Elle renforce l'idée que la liberté des cultes découle d'une indifférence à l'égard de la religion et non d'un activisme.

Enfin, l'argument « économique ». Par l'idée que la tolérance favoriserait le commerce, et que la répression juridique est toujours un obstacle au développement économique, par l'interdiction d'exercer certaines professions et de contracter par exemple. L'argument sera développé et remanié au XVIII^e siècle où il sera plus approprié d'invoquer des motifs purement économiques pour défendre la liberté religieuse, conséquence d'un nouvel anticléricalisme.

Aussi fastidieuse qu'elle puisse être, cette énumération aidera à isoler la singularité des Lumières et à comprendre le substrat idéologique qui étaye (ou non) ses réalisations. Ces sept thèses forment les ancêtres de la tolérance moderne et le socle de la revendication des droits de la conscience de la fin du XVII^e siècle³².

6. *Expérience française, expérience anglaise*

L'étude du paradigme français présente un intérêt certain du point de vue de la relation entre tolérance et droit, la condition de la minorité protestante est l'objet idéal à cet égard en ce que, et ceci malgré toutes les déconvenues à cet égard, le rapport entre l'évolution de leur situation juridique en 1787 et le progrès des idées est avéré. Depuis la Renaissance, le contexte est fondamentalement différent dans les deux plus grands royaumes européens. La grande division religieuse en France, simple et binaire, oppose une catholicité dominante à un protestantisme de minorité³³, alors que l'Angleterre connaît une atomisation plus forte entre anglicans, catholiques et non-conformistes. Ces derniers connaissent une importante hétérogénéité et certaines « sectes », à l'instar des antitrinitaires, heurtent la grande majorité des croyants par leurs idées. La solidarité protestante qui unit les anglicans aux non-conformistes l'emporte sur un hypothétique front commun des minoritaires face à l'hégémonie anglicane³⁴. Le rattachement de l'Eglise d'Angleterre à la Réforme ne l'empêche pas de vouloir extirper l'hérésie catholique et certains non-conformistes, comme les presbytériens, les rejoignent sur ce point pendant que d'autres tendent à questionner la pertinence même de la notion d'orthodoxie. Dans l'Angleterre du XVII^e siècle, l'allégeance à l'Eglise du Prince et à l'État est indissociable. Le lien entre ces deux devoirs de fidélité est juridiquement entériné par un serment unique, autant politique que religieux³⁵.

D'autres facteurs distinguent les deux expériences de la tolérance mais une série de

³² J. LE BRUN, « La conscience et la théologie moderne », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris (1985) éd. ZUBER (Roger), THEIS (Laurent), Paris, SHPF, p. 113.

³³ Estimés à environ un million sur une population de dix-huit millions, v. J. GARRISSON, « Réflexions sur l'édit de Nantes », loc. cit., p. 397. C'est du fait de la taille considérable de la minorité protestante, que la tolérance en France est indissociable de l'histoire protestante (et inversement), elles sont consubstantielles. A noter aussi qu'il faudrait plutôt parler *des* protestantismes, tant

³⁴ Ce fait accrédite la comparaison entre les deux royaumes : « Au surplus, pendant l'âge "moderne", la France n'a pas le monopole de la normalisation religieuse, ni de la formation d'un bloc historique, entre l'Eglise et l'État, au détriment d'une minorité culturelle. », B. COTTERET, *Terre d'exil, L'Angleterre et ses réfugiés XVI^e-XVII^e siècles, avant propos* de E. LE ROY LADURIE, Aubier-Montaigne, Paris, 1985, p. 48.

³⁵ J. SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVIII^e siècle », (éd.) Y.-C. ZARKA, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1, PUF, Paris, 2002, p. 37-38.

problématiques communes autorise à puiser dans l'expérience et l'histoire d'une contrée pour éclairer l'autre, que renforcent les facilités dans la circulation des idées à l'aube des Lumières. Les deux nations partagent l'idée que l'unité religieuse est souhaitable mais l'insinuation progressive du scepticisme quant à la possibilité d'atteindre la vérité en matière de foi est en permanente tension avec cette conception traditionnelle de l'impératif d'unité religieuse. Se pose subséquemment la question de sa pertinence sur le plan politique, c'est-à-dire de savoir si l'un garantit l'autre et vice-versa, la mesure du potentiel séditieux des divers cultes occupe l'esprit des dirigeants des deux pays³⁶ ; en revanche, la question de l'unité de l'Église d'État, s'est posée avec bien plus de vigueur outre-manche qu'en France, où seul le jansénisme pouvait faire peser une menace sur l'unité de l'Église catholique. En matière de foi le questionnement philosophique et théologique sur les rapports avec la contrainte est analogue, il se décompose en deux grandes questions. L'usage de la force, en affaire de religion, est-il légitime ? Se tel est le cas, a-t-il une chance d'arriver à ses fins et de produire une conversion sincère³⁷ ? Dans les deux contrées, la question de la tolérance exige une définition théologique et philosophique des possibles de la conscience. De sa conception pécheresse et déchue que la grâce seule peut régénérer, à la conscience « théonome »³⁸ capable de distinguer avec finesse le bien du mal, le spectre des conceptions est immense et du placement du curseur dépend la légitimité des violentes incursions que l'on s'autorise d'y faire. Enfin, les deux monarchies chrétiennes n'échappent pas à l'antique tension entre *devoir de vérité* et *devoir de charité*, qui conduit paradoxalement à une dureté accrue envers les schismatiques et encourage la charité envers ceux qui vénèrent les idoles³⁹. L'expérience anglaise, même pour une étude centrée sur le cas français, offre un réservoir d'informations particulièrement précieuses. De plus, l'emprise qu'exerce Locke sur toute pensée relative à la tolérance, et sur les Lumières en général – aidée par l'anglomanie de Voltaire – renforce la nécessité d'une sollicitation ponctuelle de l'apport anglais. Plus généralement, le mouvement des Lumières apporte une forme de globalisation des idées dans le monde occidental, l'aisance des correspondances, l'exploitation de l'imprimerie aussi, jouent sans doute en faveur de la tolérance.

7. *Les ambiguïtés de l'Édit de Nantes*

La spécificité de la situation française a déjà été évoquée, le père Leclerc envisage l'Édit de Nantes comme l'une des rares *réalisations* de la tolérance (avec la Pologne⁴⁰) au siècle de la Réforme. Une

³⁶ E. LABROUSSE, « Tolérance », *Dictionnaire de philosophie politique*, (éd.) P. RAYNAUD, S. RIALS, Paris, PUF, 1996, p. 814 : « Comme dans le cas des premiers chrétiens, c'est un déloyalisme politique virtuel que sanctionnaient les persécutions ; catholiques et sectaires, outre-Manche, huguenots en France après la révocation de l'Édit de Nantes, se voyaient punis pour avoir désobéi aux autorités politiques, par exemple, par la tenue d'assemblées « illicites » ou pour avoir tenté d'émigrer. ».

³⁷ Le mot *sincère* est crucial. Il est généralement estimé, déjà au XVII^e, que la simple conversion extérieure rend le croyant plus pécheur encore que l'erreur sincère.

³⁸ Cette expression tirée de C. SPICQ, « La conscience dans le Nouveau Testament », *Revue Biblique*, t. 47-1, 1938, p. 75, désigne une conscience qui se voit directement insufflée les volontés du divin, et ramène donc à un certain degré d'intimité avec dieu.

³⁹ *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., p. 51, 56, 58 et s.

⁴⁰ *Histoire de la tolérance...*, op. cit., p. 815-822.

telle idée doit être affinée : l'Édit de Nantes est bien une matérialisation concrète d'une forme de tolérance – aussi précaire soit-elle – cependant, il n'est pas la manifestation concrète d'un *concept* de tolérance, valorisé positivement – comment pourrait-il l'être, le concept n'existe pas encore⁴¹ – mais davantage « un compromis de sortie de guerre civile »⁴². En instaurant, une forme de liberté religieuse, il devance la pénétration d'un esprit de tolérance dans les mœurs qui ne s'est pas encore produit et pour cette raison, ne parvient pas à se maintenir. Rétrospectivement, si l'on arrive à se convaincre qu'il est motivé par une tolérance philosophique, son édicition frappe comme un contresens historique, comme une tentative d'accélération du flux des événements. S'il doit être tributaire d'un concept de tolérance, c'est d'une tolérance purement *érastienne*, qui fait de la liberté religieuse un expédient à l'usage de l'État, dans tout son opportunisme machiavélien et, par conséquent, dans toute sa fragilité. La contingence de l'Édit de Nantes est une autre preuve des limites de l'analyse purement juridique, sans un examen du contexte, il est impossible d'en comprendre la nature compromissaire. *Ad litteram*, l'acte étonne par les largesses qu'il accorde aux protestants en ajoutant à la suppression des moyens de l'intolérance des garanties de libertés religieuses ; des sortes d'« *affirmative actions* » en 1598⁴³ !

L'illusion est très vite dissipée par les circonstances de son édicition et les réalités de son application, qui forment le récit d'un inexorable délitement⁴⁴. Édit de pacification faisant suite aux effroyables guerres de Religion plutôt qu'édit de tolérance, l'Édit de Nantes peut être analysé comme le plan d'« extinction de la minorité réformée et [de] son intégration dans un catholicisme d'état »⁴⁵. *De facto*, et malgré l'appâté des négociations⁴⁶, la pacification de Nantes est l'objet d'un processus

⁴¹ E. LABROUSSE, « Tolérance », *Dictionnaire de philosophie politique*, (éd.) P. RAYNAUD, S. RIALS, Paris, PUF, 1996, p. 814 : « La *pratique* tacite de la tolérance est plus ancienne que sa théorisation... ».

⁴² P. CHAUNU, « La décision royale (?) : un système de la Révocation », loc. cit., « *L'Édit de Nantes*, n'implique pas le concept de tolérance », p. 20. On ajoutera avec Mario TURCHETTI que la qualification d'« édit de concorde » lui correspond mieux que celle d'édit de tolérance v., Mario TURCHETTI, « “Concorde ou tolérance ?” », *Revue Historique*, t. 264-2 (1985), PUF, p. 354-355

⁴³ B. COTTRET, « Pourquoi l'édit de Nantes à t-il réussi ? », *BSHPF*, t. 144, 1998, p. 451.

⁴⁴ P. DE FELICE, « Comment l'édit de Nantes fut observé », *BSHPF*, t. 47 (1898), p. 203 : « l'édit de Nantes n'a jamais vraiment été observé, ni dans sa lettre, ni dans son esprit. [...] Dès le premier jour, l'une ou l'autre des libertés qu'il accorde, l'un ou l'autre des droits qu'il reconnaît, est battu en brèche, progressivement réduit, annihilé, enfin. ». Ou encore Pierre CHAUNU, « La décision royale (?) : un système de la Révocation » loc. cit., p. 23-24 : « Long, minutieux, celui du 13 avril 1598, avec ses 92 articles et ses 56 articles secrets et particuliers, celui du 17 octobre 1685, rapide, avec ses 12 articles seulement, et son préambule qui feint de croire atteinte le but que l'Édit de Nantes avait annoncé – nous avons le tort de ne pas le prendre au sérieux, – d'un retour à l'unité – nous savons comment, au prix de quelle violence et de quel mensonge – qu'importe dans une logique qui n'est pas la nôtre, à 87 ans d'intervalle, les deux textes sont cohérents. » et p. 25 : « Fruits de circonstances très particulières, et d'un rapport de force qui ira sans cesse en se dégradant pour les protestants, l'Édit de Nantes pouvait-il demeurer en l'état ? Personne, au départ, ne le souhaitait. Ce perpétuel était bien un perpétuel provisoire. ».

⁴⁵ B. COTTRET, « Pourquoi l'édit de Nantes à t-il réussi ? », loc. cit., p. 449.

⁴⁶ H. DAUSSY, « Au cœur des négociations pour l'Édit de Nantes : le rôle de Philippe Duplessis-Mornay », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 207-224, l'article illustre bien la nécessité d'un modérateur, rôle qu'occupait avec brillance le gouverneur de Saumur. Voir aussi J. GARRISSON, « Les grands du parti protestant et l'Édit de Nantes », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 177 et s. pour mesurer le poids et l'opiniâtreté de BOUILLON et LA TREMOUILLE, l'auteur insiste aussi sur la nature quasi-contractuelle de l'édit (p. 185-186), contrat entre la royauté catholique et la grande noblesse protestante, ceci renforce l'idée du compromis et de la paix « politique » érastienne.

de démantèlement juridique qui débute promptement. Les frictions se font sentir dès son enregistrement au Parlement, lequel pointe la contradiction entre la loi fondamentale de non-aliénabilité du royaume et les places de sureté réservées aux réformés. Si l'autorité du souverain défait les réticences des Grandes Robes⁴⁷, des difficultés d'enregistrement subsistent à travers le royaume : Toulouse, Bordeaux, Dijon, Aix, et Rennes attendent jusqu'en 1600 avant d'enregistrer, le Parlement de Rouen s'y refuse jusqu'en 1609. Parallèlement, l'ordre nouveau provoque les plaintes des « bons » catholiques qui se lamentent et désespèrent de l'inclusion ; le pape Clément VIII confie à l'ambassadeur français Arnaud d'Ossat que la nouvelle fait de lui l'homme « le plus marri et désolé [...] du monde »⁴⁸. L'application concrète est au moins aussi épineuse ; la « chambre de l'édit » à Paris ne respecte pas les quotas initiaux⁴⁹ ; concernant l'exercice du culte, l'Édit s'impose sans encombre dans les zones de fort protestantisme vers le sud du royaume, mais rencontre des obstacles quand il ne s'agit que de « cultes de concession » – dans le nord, en Bretagne ou en Bourgogne – et non d'églises de possessions ou d'églises de fiefs. Les agents royaux, ont reçu l'ordre de ne pas favoriser les protestants à l'excès, alerte de ce qu'un tel comportement envers les ennemis d'hier pouvait générer comme animosité chez les catholiques les plus zélés. En pratique, l'interprétation stricte du droit d'exercice, les articles VII à XI de l'Édit, complique jusqu'à l'intolérable son exercice effectif⁵⁰, la séparation physique est mue par la volonté d'éviter une deuxième Saint-Barthélemy mais alimente les tensions interconfessionnelles ; à titre d'exemple, les huguenots parisiens doivent se rendre à Grigny et parcourir cinq lieux ne serait-ce que pour accomplir les formalités du mariage et du baptême. Ces difficultés initiales sont constamment renouvelées au moins jusqu'en 1660 comme en témoigne les cahiers de plaintes soumis par les assemblées politiques et synodes nationaux plaidant pour une application plus stricte de l'Édit⁵¹.

La période 1660-1685 voit se durcir la politique de répression, les mesures prises à l'encontre des huguenots s'accumulent et atteignent de nouveaux records quantitatifs⁵² provoquant ainsi une première vague d'émigration protestante qui devait s'étendre jusqu'à la fin de la première moitié du

⁴⁷ Par le discours prononcé au Louvre en janvier 1599 : « Vous me voyez en mon cabinet où je viens vous parler à vous, non point en habit royal, comme mes prédécesseurs, ni avec la cape et l'épée, ni comme un prince qui vient parler aux ambassadeurs étrangers, mais vêtu comme un père de famille, en pourpoint, pour parler franchement à ses enfants. Ce que j'ai à vous dire est que je vous prie de vérifier l'édit que j'ai accordé à ceux de la Religion. Ce que j'ai fait est pour le bien de la paix. Je l'ai faite au dehors, je la veux au dedans. Vous me devez obéir, quand il n'y aurait autre considération que de ma qualité et de l'obligation que m'ont tous mes sujets, et particulièrement vous tous de mon Parlement... Ne m'alléguez point la religion catholique. Je l'aime plus que vous, je suis plus catholique que vous : je suis fils aîné de l'Eglise. ».

⁴⁸ *Lettres du cardinal d'Ossat*, (éd.) A. DE LA HOUSSAYE, t. III, Boudot, Amsterdam, 1714, lettre du 18 mars 1599, p. 381-382.

⁴⁹ Qui étaient de six réformés et treize catholiques, et ne sera en réalité que d'un réformé pour seize catholiques.

⁵⁰ Interprétations strictes reprises par le clergé mais qui proviennent des juristes que Janine Garrisson qualifie de « donneurs d'avis », v. J. GARRISSON, « Les donneurs d'avis et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris (1985), éd. ZUBER (Roger), THEIS (Laurent), Paris, SHPF, p. 138.

⁵¹ F. CHEVALIER, « Les difficultés d'application de l'édit de Nantes : d'après les cahiers de plaintes (1599-1660) », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 303-320.

⁵² J. GARRISSON, *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Seuil, 1998, voir le relevé des *Mesures concernant les protestants* entre 1631 et 1689, p. 255.

XVIII^e siècle⁵³.

En plus de la *lettre* et des mots du droit, l'*épée* hobbesienne s'abat avec fracas ; la simple annonce de l'arrivée des « missionnaires bottés » puis des dragons suffit à obtenir les conversions de la population d'un bourg entier⁵⁴. Outre les dragons, la mise en place d'une « Caisse des conversions » (terminologie huguenote) ou « Caisse des Economats » (terminologie officielle) montre la bassesse des méthodes que le pouvoir royal était prêt à employer pour rallier sa minorité récalcitrante au catholicisme d'État : l'odieux principe de cette institution était l'achat des consciences protestantes. La publication d'une lettre de son administrateur principal, Pellisson, interceptée fortuitement, dans laquelle il mandait les convertisseurs d'obtenir des abjurations au plus bas coût et en régulant le prix sur le statut social des prosélytes, devait attirer l'opprobre sur l'entreprise⁵⁵.

Finalement, l'Édit de Nantes, peau de chagrin, n'est plus grand-chose. Plus *grand-chose* mais pas *rien* ; il est un minimum qui permet aux huguenots de vivre frugalement. Un auteur souligne : « Si l'Édit de Nantes n'avait pas acquis, dans l'opinion comme dans la réalité sociale et culturelle, un poids considérable, pourquoi Louis XIV se serait-il donné la peine de l'annuler officiellement par un autre édit ? »⁵⁶. Effectivement la révocation n'est pas le *modus operandi* habituel au cours de l'Ancien Régime, le cours « naturel » de l'Histoire aurait pu oblitérer de lui-même les mesures prises à Nantes. L'acte de révocation détruit un symbole pour en construire un autre. Elle extermine un acte porteur d'espérance, pour l'avènement d'une entité absorbante : une France « toute catholique ». Si en révoquant les libertés de Nantes, « c'est un agonisant qu'on assassine »⁵⁷, il faut tempérer le discours qui, en observant son processus d'annihilation, récuse le progrès que constituait alors l'Édit de Nantes. À la lumière de cette double vérité, le qualificatif d'édit de « tolérance » n'en est pas moins anachronique, il fallait penser la tolérance à un degré d'abstraction nouveau et la sortir des connotations négatives pour qu'elle puisse se réaliser et se « standardiser ».

8. *La Révocation, tournant paradoxal pour la tolérance*

Une autre idée visant à réhabiliter la place de l'Édit de Nantes affermit le choix des bornes temporelles ; à la fin de ses *Réflexions sur l'Édit de Nantes*, Jeanine Garrisson demande rhétoriquement :

⁵³ F. PUAUX, « La responsabilité de la Révocation de l'Édit de Nantes », *Revue Historique*, t. 29-2 (1885), p. 241.

⁵⁴ Les dragonnades (ou « dragonneries » selon la terminologie baylienne) étaient l'arme ultime pour obtenir les conversions, Eugène BONNEMERE, *Les dragonnades. Histoire des camisards*, Dentu, Paris, 1877, p. 14 : « Les consciences n'étaient pas chères alors : six livres étaient le prix moyen d'une conversion. Bossuet en fit moins que Pellisson, mais Pellisson beaucoup moins que les dragons. ». Pour constater l'empreinte indélébile que laissèrent les premières dragonnades dans le Poitou, v. Y. KRUMENACKER, « Les dragonnades du Poitou, leur écho dans les mémoires », t. 131 (1985), *SHPF*, p. 405 et p. 407 et s. Toutefois l'article permet de tempérer la proportion des conversions « forcées » (physiquement) sur la masse totale des conversions, p. 411, pour nuancer la nuance, nous serions tenter de dire que la menace du coup d'épée fut probablement aussi forte que le châtement lui-même et qu'il est absurde de tenter de compulser une telle donnée, voir p. 412 et s.

⁵⁵ E. LABROUSSE, *Une foi, une loi, un roi ? La Révocation de l'Édit de Nantes*, Payot, Labor et Fides, Paris-Genève, 1985, p. 162-163.

⁵⁶ J. GARRISSON, « Réflexions sur l'Édit de Nantes », loc. cit., p. 398.

⁵⁷ J. GARRISSON, *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, op. cit., p. 25.

« Est-ce un hasard si, dans les mois qui suivent l'automne 1685, date de l'annulation, paraissent deux essais fondamentaux dans la pensée européenne ? L'un est écrit par un Anglais, John Locke, l'autre par un Français, Pierre Bayle »⁵⁸. Si l'on veut se convaincre que l'Édit de Nantes n'est pas la bagatelle juridique que les historiens veulent parfois en faire, il suffit de constater l'onde de choc que provoque la Révocation. On pourrait même dire que c'est l'Édit de Fontainebleau qui n'est « rien par lui-même »⁵⁹ à sa lecture : la sécheresse et la fugacité de 1685 font pâle figure devant le « baroque foisonnant »⁶⁰ de 1598 : l'effet *in terrorem*⁶¹ du deuxième s'est construit sur le symbole d'espoir et les garanties pacificatrices du premier.

Paradoxalement, l'intolérance portée par l'Édit de Fontainebleau, bien que le concept de tolérance n'en soit qu'aux timides prémices de sa théorisation, coïncide avec le balbutiement des Lumières que l'historiographie anglophone qualifie – sans équivalent français satisfaisant – d'*Early enlightenment*, de 1685 à 1730. Si les questionnements des penseurs de la tolérance qui s'y apparentent sont nombreux, deux auteurs se démarquent par le degré d'abstraction et de systématisme de leurs œuvres : Bayle et Locke en sont les deux figures de proue à l'aube du XVIII^e siècle. Saisir l'« ambiance » des Lumières est indispensable pour concevoir la tolérance avec justesse et la mettre face à ses réalisations, l'état des idées entre 1685 et 1787 connaît un bouleversement tel l'on ne s'y est pas abusé en y percevant une « crise de la conscience européenne »⁶².

Cette étude part de l'intuition que la tolérance, de sa conceptualisation à sa réalisation, entre 1685 et 1787 est l'objet d'un éternel cycle que rencontrent tous ceux qui abordent les rapports entre les lois positives *lato sensu* et histoire. Le droit positif est un *instrument* humain, et cet outil est une *force matérielle* : c'est « en étudiant la naissance des idées, ou du moins leurs métamorphoses ; en les suivant le long de leurs routes dans leurs faibles commencements, dans la façon qu'elles ont de s'affirmer et de s'enhardir, dans leur progrès, dans leurs victoires successives et dans leur triomphe final, on en arrive à cette conviction profonde, que ce sont les forces intellectuelles et morales, non les *forces*

⁵⁸ J. GARRISSON, « Réflexions sur l'Édit de Nantes », loc. cit., p. 398.

⁵⁹ P. CHAUNU, « La décision royale (?) : un système de la Révocation », op. cit., p. 19 : « [la Révocation] est le type même de la non-décision, du *chien crevé au fil de l'eau*. »

⁶⁰ J. CARBONNIER, « Sociologie et psychologie juridique de l'Édit de Nantes », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris (1985) éd. ZUBER (Roger), THEIS (Laurent), Paris, SHPF, 1986 p. 32 : « En contraste avec l'Édit de Nantes, hétéroclite et buissonnant – baroque ? –, l'Édit de Fontainebleau, pas sa brièveté même – classique ? –, a toutes les apparences d'un corpus autonome et clos. »

⁶¹ *Ibid.*, p. 33.

⁶² Selon le titre de l'ouvrage classique de P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin, Paris, 1935, bouleversement résumé dans la spectaculaire formule, p. 5 : « Quel contraste ! quel brusque passage ! La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie : voilà ce qu'aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l'autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats. » sur la date 1685, Hazard dit aussi, p. 83-84 : « Lorsqu'au mois de d'octobre 1685, Louis XIV révoqua l'Édit de Nantes, il resta dans la logique de ses principes. Il fut seulement infidèle à l'esprit chrétien ; et il se trompa sur la nature de la conscience humaine. Celle-ci ne souffre pas violence ; c'est sa noblesse, c'est sa gloire. L'extrême opposition ne fait que la révolter. Ainsi peu de gestes furent-ils plus décisifs, plus lourds de conséquences pour l'orientation de l'avenir. Dans la mesure où l'on peut s'arrêter à une date pour fixer les mouvements de la pensée, il est vrai de dire que 1685 marque l'aboutissement des effets victorieux de la Contre-Réforme ; après, c'est le reflux. »

matérielles, qui dirigent et qui commandent la vie. »⁶³. Le rapport entre histoire de la tolérance et histoire du droit est un énième cas renforçant cette maxime, « plus on réfléchira sur les détails, plus on sentira la certitude des principes »⁶⁴. Prégnance des idées certes, il n'en faudrait pas pour autant sous-estimer les forces matérielles et leurs puissantes influences sur les modèles abstraits et juridiques : les forces matérielles et intellectuelles forment un système, elles se répondent. Nous verrons que la « scène juridique », tant les normes que les juristes, a joué le rôle d'un espace intermédiaire entre les mœurs et les idées dans l'histoire de la tolérance. Or, s'il est visible que la tolérance connaît une « crise de sens » entre la Révocation et la période contemporaine, elle doit beaucoup de cette mutation à une mutation – un *progrès*⁶⁵ ? – des idées que le droit devait matérialiser imparfaitement en 1787 : la *tolérance-virtu* semble, en partie, avoir fait son chemin dans les consciences ; le but de l'étude sera d'en montrer les causes et d'observer, dans un même mouvement, le degré d'appropriation que le droit a fait de ce bouleversement.

Cette existence simultanée entre un droit répressif majoritairement approuvé et le développement d'une pensée tolérante disruptive est la distorsion initiale (**Partie I**) que le XVIII^e tendra à réduire progressivement par la diffusion d'un « esprit de tolérance », ces idées gagnent lentement mais sûrement certaines portions de la société française, sans pour autant faire l'unanimité. Les années 1750-1760 marquent le tournant, où un véritable changement dans les consciences, mêmes catholiques, est perceptible, on éprouve une certaine diffusion de ces nouvelles mœurs que le droit ne tarde pas à saisir – et à s'approprier au prix d'une importante rançon – en 1787 (**Partie II**).

⁶³ *Ibid.*, p. 10. (nous soulignons).

⁶⁴ *De l'esprit des lois*, op. cit., *Préface*, p. 116.

⁶⁵ Les auteurs des Lumières semblent avoir une pleine conscience des *progrès* que voit leur temps, et ne se privent pas de le célébrer et de le cartographier Cf. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (ce dernier situe 1795 dans la « Neuvième époque » et note que le principal progrès est le passage des théories de divisions entre peuple de maîtres et peuples d'esclaves aux théories modernes et révolutionnaire des droits naturels et inaliénables), alors que cette idée connaît une déperdition sensible à l'époque contemporaine, où l'on admet plus difficilement – voir on refuse vigoureusement – l'idée d'un progrès linéaire dans les sciences humaines, Cf. G. CANGUILHEM, « La décadence de l'idée de Progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 4 (1996), p. 448 et s.

PREMIÈRE PARTIE. La coexistence entre politique antiprotestante et première théorisation de la tolérance

Apogée des idées de la Contre-Réforme, ou pour mieux dire, de la « Réforme catholique », l'Édit de Fontainebleau d'octobre 1685 amorce inéluctablement leur décadence, comme si, les mœurs à peine cristallisées par le droit se dérobaient aussitôt. Ces premières fêlures annonciatrices d'une rupture idéologique profonde, se manifestent selon des voies diverses. La France est le théâtre d'une terrible répression contre les huguenots dont le droit est le vecteur de prédilection et c'est une éternelle propriété des règles juridiques que de subir une distorsion lors de leur application : le droit antiprotestant et la politique de répression qui l'accompagne n'y firent pas exception (**chapitre I**) tant dans les *faits* que dans les *idées*. Parallèlement, en dehors du royaume, un vent contraire souffle ; quelques penseurs dont l'éloignement avec leur patrie autorise une pensée plus libre élaborent des conceptions particulièrement poussées d'une idée neuve : la tolérance (**chapitre II**). Ces deux mouvements contraires n'ont toutefois pas encore de véritable point de contact, il faudra attendre vers le milieu du XVIII^e siècle pour que les fondements de l'intolérance active sévissant en France, puissent être pleinement confrontés à ces jeunes idées. Dans son article sur *Les papes et la Révocation*, Pierre Blet résume ainsi le tournant qu'est le *moment 1685* : « en somme la Révocation se situe à la conjonction entre les progrès de l'Etat moderne et les permanences de la Chrétienté »⁶⁶, et certes, ces permanences étaient tenaces.

Chapitre I. La mise à l'épreuve des voies juridiques de la persécution

La Révocation inaugure le début d'une période d'austérité dans la vie des huguenots qu'une multitude d'actes juxtaposés ont annoncés puis entérinés. Cet essaim juridique forme l'acrotère de la politique de répression, ainsi, la précarité de la situation protestante entre 1685 et 1750 est la résultante de ce statut légal, confirmant l'image intuitive d'un droit vecteur d'intolérance. Ce corpus juridique sévère connaît toutefois une atténuation conséquente dans laquelle on peut voir, selon le mot d'Elisabeth Labrousse, une répression plus *subie* que *perpétrée* dans l'ensemble⁶⁷. J. Carbonnier

⁶⁶ P. BLET, « Les papes et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 280.

⁶⁷ E. LABROUSSE, « Une foi, une loi, un roi ? ». *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Payot/Labor et Fides, Paris-Genève, 1985, p. 25 : « D'emblée, nous voulons avertir le lecteur que nous conjecturons ici que la Révocation (avec tout ce qui l'a préparée) a été beaucoup plus *subie* par l'ensemble des Français – aussi bien catholiques que réformés – qu'elle n'a été sciemment *perpétrée* ; elle a plus été un effet d'inertie que d'initiative. Nul homme d'Etat, nulle force politique ne s'est trouvé qui tentât d'endiguer ce vaste glissement de terrain, que plusieurs

considère que l'on « s'émerveille à tort »⁶⁸ devant les quelques frottements que rencontra la Révocation, attendu que ce phénomène est commun à toutes les lois⁶⁹. Cependant, l'Édit de Fontainebleau est un cas particulier, et sa singularité intéresse cette étude. Le contingent d'ineffectivité de la persécution juridique est généré par des causes particulièrement pertinentes pour l'histoire de la tolérance, qui, au-delà de l'émerveillement, ont une rationalité propre que les principes généraux qui gouvernent la relation *droit-fait* ne peuvent entièrement résumer. Divisons le cheminement par degré d'abstraction. Nous observerons d'abord l'inconstance et les difficultés que rencontrent le droit répressif et son application (**section I**) en essayant d'en rechercher les causes. En plus de cette déperdition tangible, l'étude de la réception de la Révocation révèle l'existence, au milieu des apologues et élégiaques dominants, d'une opposition non-négligeable à la politique de persécution (**section II**) qui repose sur des motifs d'une grande richesse et qui préfigure l'argumentation des grands avocats de la tolérance. Ainsi, avant de voir ses *principes* attaqués par des systèmes de valeurs contestataires, la Révocation fut d'abord confrontée au *fait humain*, parfois motivé par des causes – conscientes ou non – qui ont préparé l'émergence d'une conception positive et valorisée de la tolérance.

Section I. L'inconstance du *corpus*, les vicissitudes de son application

Avant de comprendre le phénomène de frottement évoqué précédemment, il faut présenter le statut légal des huguenots (§I) qui devait régler leur existence jusqu'en 1787, tout en évoquant les causes et les objectifs qui le sous-tendent, afin d'en relever l'inefficacité. En plus du fondement juridique de la persécution, la précarité de la condition protestante provient de la sévérité avec laquelle la politique de répression peut être menée, l'application étant l'occasion d'un important phénomène de déperdition : il sera opportun d'en observer les causes pour examiner si elles entretiennent un rapport, plus ou moins direct, avec la notion de tolérance (§II). La combinaison de ces deux aspects fait ressortir le fondement légal de la persécution et illustre ainsi dans un premier mouvement, comment le droit peut devenir vecteur d'une parfaite intolérance. La coercition matérielle vient pallier, par une sorte de complémentarité, les éventuelles faiblesses d'une répression limitée à une lecture exégétique et à une application mécanique du droit⁷⁰, remède limité tant l'application elle-même est soumise aux mouvements stochastiques des volontés individuelles.

§I. Les mutations du droit antiprotestant, fondement de la persécution

ont cherché à accélérer, dont beaucoup se sont passionnément félicités et au-dessus duquel ont bourdonné avec importance d'innombrables mouches du coche ».

⁶⁸ J. CARBONNIER, « Sociologie et psychologie juridiques de l'Édit de Révocation », loc. cit., p. 33.

⁶⁹ *Ibid.*, « c'est une phénomène de frottement, de déperdition, qui accompagne toutes les lois ».

⁷⁰ J. CARBONNIER, « Sociologie et psychologie juridiques de l'Édit de Révocation », loc. cit., le doyen Carbonnier voit dans les dragonnades une forme parallèle de révocation : « Ainsi s'était développé, mélange de fait et de droit (mais la sociologie juridique enseigne le scepticisme sur la distinction du fait et du droit) le phénomène des dragonnades. Il ne faut pas y voir une anticipation ou une conséquence de l'Édit de Fontainebleau : ce fut, en réalité, une forme parallèle, *manu militari*, de révocation. » p. 35.

Bien que l'édiction d'un droit antiprotestant soit antérieure à 1685, la matrice du droit répressif est la Révocation (A) ; elle vient inverser la logique antérieure, qui visait à abimer progressivement la substance de l'Édit de Nantes, désormais l'esprit du droit est explicitement « anti-réformé », passant d'une autorisation progressivement grignotée à une interdiction pure et simple. A cette fondation nouvelle, s'ajoute les autres édits, déclarations et arrêts relatifs aux protestants (B) qui jalonnent la fin du XVII^e et la première moitié du XVIII^e siècle. Ce corpus massif nous renseigne sur l'évolution de la politique royale, dans son impitoyable constance mais aussi dans ses quelques hésitations. L'ensemble constitue le « code officiel de la persécution »⁷¹ à l'usage des exécutants de cette première période ; c'est une sorte de « système » d'étouffement construit graduellement à partir de la pierre angulaire qu'est la Révocation, comme le suggère la figure de l'*Hôtel des Édits* (annexe 1). La cohérence qui justifie l'image du *système* est la finalité suivante : il devait produire une conversion intégrale des calvinistes du royaume en rendant odieuses leurs conditions de vie, en punissant sévèrement leurs moindres écarts.

A. La Révocation, pierre angulaire du droit antiprotestant

La Révocation est souvent commémorée comme un acte d'injustice par la communauté calviniste, mais, reprenant l'idée d'un aphorisme faussement attribué à Talleyrand : « pire qu'un crime, c'est une faute »⁷². Une faute politique, dont Vauban avait pressenti les néfastes conséquences pour l'État et dont les historiens s'évertuent régulièrement à rechercher la responsabilité⁷³. Après avoir examiné le contenu de l'Édit de Fontainebleau pour mieux envisager les termes légaux de la répression. Une explication de sa raison d'être et de la nature des différents facteurs qui ont provoqués son édicition représente un objet précieux à mettre en relation avec les éléments avancés par ses futurs détracteurs.

L'Édit de 1685 est une *révocation* au sens que connaît la technique juridique⁷⁴. Tautologique sans doute, mais cette lapalissade permet d'insister sur l'idée que l'ouvrage de l'Édit de Fontainebleau est principalement *négatif*. Il rétracte les garanties de 1598. Fort succinct, il crée en quelques lignes, le cadre légal du climat répressif que devront souffrir (« tolérer » dans son acception latine) – à son plein potentiel d'austérité – les protestants jusqu'aux alentours des années 1750, point de départ d'une amélioration sensible de leur état. L'Édit commence ainsi en son Préambule :

Nous avons jugé que nous ne pouvions rien faire de mieux pour effacer entièrement la mémoire des troubles, de la confusion et des maux que le progrès de cette fausse religion a causés dans notre Royaume, et qui ont donné lieu audit édit et à tant d'autres édit et déclarations qui l'ont précédé, ou ont été faits en conséquence, que de révoquer entièrement l'Édit de Nantes, et les articles particuliers qui ont été accordées ensuite d'icelui, et tout ce qui a été fait depuis en faveur de ladite religion⁷⁵.

⁷¹ L. PILATTE, *édits...*, op. cit., *Note de l'éditeur*, p. VIII.

⁷² Il est en réalité du député de la Meurthe Joseph Boulay, en réaction à l'exécution du Duc d'Enghien.

⁷³ C'est l'objet de l'article de F. PUAUX, « La responsabilité de la Révocation de l'Édit de Nantes », op. cit., qui conclut à charge du Clergé, en raison de son influence constante dans le démantèlement juridique qui précède 1685, dans l'interprétation stricte et *contra legem* des garanties de Nantes.

⁷⁴ « Révocation : Acte unilatéral de rétractation par lequel une personne entend mettre à néant un acte antérieur dont elle est l'unique auteur ou même un contrat auquel elle est partie et qui produit cet effet dans les cas déterminés par la loi. » G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, PUF, Paris, 1987,

⁷⁵ Préambule de l'Édit du mois d'Octobre 1685 portant révocation de celui de Nantes ; et défenses faites de faire aucun exercice

Pour comprendre la gravité de ces quelques mots – réitérés dans le premier article⁷⁶ – il est opportun de rappeler ce que comportait l'Édit de Nantes comme mesures en faveur des protestants. Fruit des négociations houleuses entre la Ligue et l'Union protestante, le caractère « perpétuel et irrévocable » de l'Édit de Nantes, pouvait s'apparenter à ses fragiles antécédents, comme l'Édit de Saint-Germain de janvier 1562, qui mettait un terme « aussi provisoire que contesté aux violences de la France d'alors »⁷⁷. Cependant ce serait « compar[er] les grandes choses aux petites », alors que cet édit « a haussé la tête, autant que les cyprès au milieu des viornes flexibles »⁷⁸ ; bien plus détaillé et minutieusement préparé, du haut de ses 96 articles généraux, 56 articles « secrets ou particuliers » et de ses brevets a une corpulence semblable aux grandes ordonnances qui régleront tout un pan du droit sous Louis XIV, sorte de « codes » avant les grandes codifications. Et pour cause, dans le fond, l'Édit de 1598 est la *constitution* (au sens moderne) d'une minorité, un édit unique en son genre. Il accorde plus d'une centaine de lieux de refuge, presque soixante-dix places de sûretés réparties en trois grands ensembles : le Centre-Ouest et l'Aquitaine⁷⁹, le Languedoc⁸⁰ et enfin le Dauphiné et la vallée du Rhône⁸¹, garanties pour huit ans à compter de la promulgation. Pareillement, dans le domaine de la justice – prérogative royale par excellence – les privilèges sont importants : les protestants possèdent leurs propres tribunaux civils et criminels. Ces « *chambres de l'édit* », devenues « *chambres mi-parties* », absorbent le contentieux où les religionnaires sont impliqués. La grande réforme de la justice que comportait l'Édit, en dépit des difficultés de mise en œuvre qu'elle connût, se voit ainsi démantelée. La possibilité de s'assembler reconnue dans les articles « secrets et particuliers »⁸², les avantages financiers⁸³, le libre exercice du culte⁸⁴, l'autorisation du culte public dans les « églises de fief »⁸⁵ et du culte privé dans les seigneuries « normales »⁸⁶, l'accès aux offices

public de la R.P.R. dans son Royaume dit *Édit de Fontainebleau*. Dans L. PILATTE *Édits, déclarations et arrêts concernant la religion prétendue réformée. 1662-1751*, Fischbacher, Paris, 1885, p. 239.

⁷⁶ *Ibid.*, Article I : « SAVOIR FAISONS QUE NOUS POUR CES CAUSES et autres à ce nous mouvants, et de notre certaine science, pleine puissance et autorité royale, avons par ce présent édit perpétuel et irrévocable supprimé et révoqué, supprimons et révoquons, l'Édit du roi notre aïeul donné à Nantes au mois d'avril mil cinq cent quatre-vingt-dix-huit en toute son étendue ensemble, les articles particuliers arrêtés le deuxième mai ensuivant et les lettres patentes expédiées sur iceux, et l'Édit donné à Nîmes au moi de juillet mil six cent vingt-neuf, les déclarons et nuls et comme non advenus, ensemble toutes les concessions faites tant par iceux que par d'autres édit, déclarations et arrêts aux gens de ladite RPR de quelque nature qu'elle puisse être, lesquelles demeureront pareillement comme non advenues... ».

⁷⁷ J. GARRISSON, *L'Édit de Nantes et sa Révocation. Histoire d'une intolérance*, op. cit., p. 17.

⁷⁸ VIRGILE, *B.* 1, 24-25, éd. et trad. E. de SAINT-DENIS, Les Belles Lettres, Paris, 2022, Tytyre comparant Rome aux bourgades bergères « *Verum haec tantum alias inter caput extulit urbes / quantum lenta solent inter uiburna cupressi* ».

⁷⁹ Plus précisément : Castres, Tonneins, Montauban, Nérac, Loudun, Saint-Jean d'Angély, Saumur, et la grande place forte protestante qu'est La Rochelle.

⁸⁰ Montpellier, Anduze, Uzès, Nîmes.

⁸¹ Die, Privas, Montélimar, etc.

⁸² *Édit du roy sur la pacification des troubles de ce royaume donné à Nantes au mois d'avril 1598* ou *Édit de Nantes*, article XLIII des articles « secrets et particuliers ». , L. PILATTE, *édits...*, op. cit., p. LXXV

⁸³ *Idem*, article XLIV.

⁸⁴ Articles VII, VIII, IX, X, XI.

⁸⁵ Quand la seigneurie possède le *droit de haute justice*, c'est-à-dire de la plénitude de juridiction au civil comme au pénal.

⁸⁶ Qui demeure interdit chez les hauts-justiciers catholiques.

royaux⁸⁷, l'interdiction des conversions forcées des enfants huguenots⁸⁸, et d'autres encore se voient tous rétractés par ces seuls mots.

Toutefois, nouveau truisme, l'Édit de 1685 ne se contente pas de *révoquer*, il *édicte*. Le premier article du texte contient également la première mesure de l'ordre retrouvé de la France « très chrétienne » de Louis XIV : la destruction des temples protestants⁸⁹. S'ensuit l'interdiction des assemblées cultuelles⁹⁰, de l'exercice privé pour les seigneurs protestants⁹¹, l'expulsion des pasteurs et l'établissement d'un fardeau financier en cas d'abjuration⁹², le bannissement de toute forme d'éducation protestante⁹³, l'exigence d'une éducation catholique des enfants huguenots⁹⁴, le refus du *jus emigrandi* pour les huguenots⁹⁵, l'entérinement de la législation anti-relaps⁹⁶. Enfin, l'édit sentencieux s'achève par une étrange promesse de *devotio privata* qui semble en pleine contradiction avec tout ce qui précède⁹⁷, et dont la pratique achèvera de montrer le caractère chimérique en dépit des espoirs des victimes. Le refus du *jus emigrandi* vise à contenir les huguenots dans le royaume, non seulement pour obtenir de nouvelles conversions au catholicisme apostolique romain, mais il a également (et peut-être principalement) un dessein économique, il visait à retenir les calvinistes qui ont souvent d'importantes assises dans le négoce. Il incarne un protectionnisme et un interventionnisme colbertiste, logique diamétralement opposée aux libéralités du traité d'Osnabrück⁹⁸. Ce refus de sortir du royaume et la pratique de l'Édit négatrice de la *devotio privata* ont rapidement fait l'objet d'une condamnation généralisée, jugés cruels par les puissances étrangères et terribles parmi les protestants. Ainsi se construit le nouveau statut des protestants, par « voie de restrictions de droits »⁹⁹.

La Révocation par sa nature même et son seul texte (excluant donc l'application) à la lumière de la sociologie et de la psychologie juridique, a déjà une force symbolique et un puissant effet sur les consciences des victimes, que ses articles *symboliques* – en opposition aux articles *instrumentaux* qui s'apparentent à des règles de droit « dur » – et son style de rédaction sec et répétitif, ont affermis¹⁰⁰.

⁸⁷ Articles « secrets et particuliers », X.

⁸⁸ Article XVIII.

⁸⁹ *Édit du mois d'Octobre 1685 portant révocation de celui de Nantes ; et défenses faites de faire aucun exercice public de la R.P.R. dans son Royaume dit Édit de Fontainebleau*. Dans L. PILATTE, op. cit., article I, p. 242. Destruction déjà bien entamée depuis 1660 par l'interprétation stricte de l'Édit de 1598, voir F. PUAUX, « La responsabilité de la Révocation de l'Édit de Nantes », loc. cit., p. 256.

⁹⁰ L. PILATTE, op. cit., article II.

⁹¹ *Ibid.*, article III.

⁹² *Ibid.*, article IV et V.

⁹³ PILATTE., article VII.

⁹⁴ *Ibid.*, article VIII.

⁹⁵ *Ibid.*, article X.

⁹⁶ *Ibid.*, article XI.

⁹⁷ *Ibid.*, article XII

⁹⁸ J. Carbonnier, « Sociologie et psychologie juridiques de l'Édit de Révocation », loc. cit., p. 54-55.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 46 : « Le préambule et l'article premier ont abrogé le statut du protestantisme et des protestants qu'avait institué l'Édit de Nantes. Les articles suivants vont leur construire un statut nouveau, non pas positivement, mais négativement, par voie de restrictions de droits. ». J. Carbonnier part de l'article II car il considère l'article premier (qui comporte la destruction des temples) uniquement dans son symbolisme, alors que nous le considérons dans sa double nature, *instrumentale* et *symbolique*.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33 : « Seulement, si, par ses règles instrumentales, l'Édit eut à supporter un contingent naturel d'ineffectivité [...] par sa violence symbolique, il avait, sitôt promulgué, pénétré dans toutes les consciences

Par ses mesures, Louis XIV corrige l'« anomalie » (l'Édit de Nantes) et se réaligne sur le standard européen d'époque, qu'est l'ambition d'unité religieuse dans son État. S'il était essentiel d'en présenter le contenu, la lecture purement juridique de la Révocation conduirait toutefois à occulter les éléments contingents – politiques, religieux, conjoncturels – et ne laisserait qu'une norme désincarnée, ce que l'Édit de Fontainebleau est pourtant bien loin d'être. La seule lecture de la Révocation aide à gommer une partie du mystère qui entoure son édicton, mais ne suffit aucunement à l'expliquer de manière satisfaisante. La justification la plus forte, la première qui vient à l'esprit, en tant que lieu commun et universel reçu des terres de la chrétienté, est l'accomplissement de l'idéal d'unité autour de la foi. Le rapport étroit entre l'État et l'Église exige un alignement des sujets sur la foi du Prince, *cujus regio ejus religio*¹⁰¹ conformément à la maxime du Saint-Empire¹⁰². A l'échelle nationale, les protestants sont perçus comme un État dans l'État, une « République dans un Royaume »¹⁰³ (trait renforcée par l'aspect *constitutionnel* et *contractuel* de l'Édit de Nantes) : ils se verront constamment opposer l'incompatibilité du culte réformé avec les principes du gouvernement monarchique. Par ce motif, on pourrait supputer que la Révocation procède d'une logique purement politique et qu'elle vise à réprimer moins des hérétiques que des factieux. Logique fallacieuse dans la France catholique de 1685 en recherche d'unité autant religieuse que politique, et démentie, postérieurement, par les conséquences néfastes de l'acte sur la puissance du pays. Il ne faut donc pas envisager la Révocation comme une pure manœuvre politique, elle répond au moins autant, sinon plus, à des considérations religieuses dans un contexte où les deux thèmes sont entrelacés, la sévérité de la répression et l'utilisation de la contrainte – donc du devenir de l'Édit – est indissociable de la doctrine, pourtant toute théologique, du *compelle intrare*¹⁰⁴.

Dans le contexte du Grand Siècle, la chose est particulièrement accentuée. L'absolutisme royal connaît une élévation sans précédent, et implique une puissante centralisation du royaume. Le roi gouvernant, comme le veut l'usage, « en son conseil », gouverne désormais seul. Affranchi des contrepoids, il ne rend de comptes qu'à dieu. Le roi-soleil est à la fois guerrier triomphant, promoteur des arts, et pour atteindre le pinacle de la sublimité il ne lui reste qu'à s'accomplir devant le seul juge de son art en réalisant un haut-fait en matière de religion : restaurer l'unité autour de la « vraie » foi, catholique, apostolique et romaine. Entouré d'un clergé zélé et insistant, particulièrement les évêques Cosnac et Harlay, et de ministres pressant comme Louvois, Le Peletier, Phélypeaux, La Vrillière, et par la « femme adroite », Madame de Maintenon, accablé par une succession d'afflictions physiques qui n'aident pas le jugement, l'acteur principal n'est presque que spectateur de sa destinée et du devenir de la politique qu'il incarne. Par-là, l'acte de révocation coïncide avec l'absolutisme royal de droit divin ou plutôt il en est un avatar de premier ordre,

et consommés en tous lieux, un effet invisible sur l'ensemble de l'opinion publique, en France et à l'étranger, mais plus directement, sur cette fraction de la population française qui était *impliquée* dans le texte, tout ceux de la R.P.R. » (*l'auteur souligne*).

¹⁰¹ « *Tel prince, telle religion* ».

¹⁰² C. DUHAMELLE, « *Cujus regio, ejus religio ? Le prince converti dans le Saint-Empire moderne* », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 68 (2021), p. 162-182.

¹⁰³ Claude Carloman de RULHIÈRE, *Eclaircissements historiques sur les causes de la Révocation de l'Édit de Nantes, et sur l'état des protestants en France, Depuis le commencement du Règne de Louis XIV, jusqu'à nos jours. Tirés des différentes Archives du Gouvernement.*, s.l., 1788, p. 13.

¹⁰⁴ C'est à dire de l'interprétation de la parabole du festin de noces « contrains-les d'entrer » (Luc, 14:23) au sens d'un *devoir* d'usage de la contrainte physique pour obtenir des conversions.

symbole de cette captation totale de tout ce qui se fait et se défait dans un État, jusqu'aux consciences des sujets.

Ce rapport entre Révocation et politique ultra-centralisatrice de l'État louis-quatorzien n'est toutefois qu'un élément explicatif parmi d'autres. Une interprétation téléologique permet de relier les deux édits et de voir dans les buts « inavouables » de l'Édit de Nantes « la victoire programmée de la religion romaine sur l'hérésie »¹⁰⁵. Formant ainsi une continuité ou un « système » selon l'image préférée¹⁰⁶. L'Édit de Nantes, à l'instar de ses éphémères prédécesseurs – comme de Saint-Germain (1562) – portait déjà en lui l'espoir d'un ralliement des hérétiques au catholicisme d'État¹⁰⁷, que la Révocation prend, non sans cynisme (intentionnel ?), pour une prophétie accomplie¹⁰⁸. Il ne serait pas sans fondement de croire que l'écart temporel entre l'édit révocateur et l'édit révoqué ternit cette hypothèse explicative par la continuité. Nonobstant, le préambule de Fontainebleau l'interdit et défend lui-même de soutenir cette thèse par un élément de conjoncture politique que confirme l'histoire : la phase de déclin et le fardeau juridique, préludes de la Révocation, surviennent, sans facétie du hasard, aux alentours de la période d'accalmie qui commence vers 1655 ; plus la pression extérieure diminue plus la pression nationale pesant sur les calvinistes augmente. La Révocation aurait pu intervenir plus tôt, l'érosion était déjà bien entamée depuis vingt-cinq ans, il ne manquait – chose non négligeable – que la paix¹⁰⁹ pour enfin réaliser le projet que portait en creux l'Édit de 1598. Le passage elliptique d'un édit à l'autre, l'absence de la chronologie dans le texte de la Révocation conduit à rejeter l'éventuelle consolidation ou sédimentation coutumière dont aurait pu bénéficier l'Édit de 1598, le temps est seulement implicitement invoqué pour établir qu'il ne fut jamais propice à la révocation (par absence de paix), mettant ainsi en exergue toute la vulnérabilité de sa prétendue perpétuité¹¹⁰.

Une autre justification, dite *démographique*, qui paraît dans le texte même de la Révocation s'appuie sur une constatation des plus douteuses :

Nous voyons présentement avec la juste reconnaissance que nous devons à Dieu, que nos soins ont eu la fin que nous nous sommes proposée, puisque la meilleure et la plus grande partie de nos sujets de

¹⁰⁵ B. COTTRET, « Pourquoi l'Édit de Nantes a-t-il réussi ? », loc. cit., p. 447. Dans ce sens, dans le préambule de l'Édit il est expliqué que la Révocation vise à accomplir le « dessein des Roys nosdits Ayeul et Père », L. PILATTE, *édits...*, op. cit., p. 241.

¹⁰⁶ L'idée de « système » v., P. CHAUNU, « La décision royale (?) : un système de la Révocation », loc. cit.

¹⁰⁷ Dans le *préambule* de l'Édit de Nantes : « Maintenant qu'il plaît à Dieu commencer Nous faire jouir de quelque meilleur repos, Nous avons estimé ne le pouvoir mieux employer qu'a vaquer à ce qui peut concerner la gloire de son saint nom et service, et pourvoir qu'il puisse être adoré et prié par tous nos sujets ; et s'il ne lui a plus permettre que ce soit encore en une même forme et religion, que ce soit au moins d'une même intention, et avec telle règle qu'il n'y ait point pour cela de trouble et de tumulte entre eux, et que Nous et ce royaume puissions toujours mériter et conserver le titre glorieux de *très chrétien*, qui a été par tant de mérites et dès si longtemps acquis, et par même moyen ôter la cause du mal et trouble qui peut advenir sur le fait de la religion, qui a toujours été le plus glissant et pénétrant de tous les autres. », L. PILATTE, *édits...* op. cit., p. III-IV.

¹⁰⁸ *Préambule* de l'Édit de Fontainebleau : « puisque la meilleure et la plus grande partie sujets de ladite RPR ont embrassé la Catholique », L. PILATTE, *édits...*, op. cit., p. 241.

¹⁰⁹ *Ibid.* : « Dieu ayant enfin permis que nos peuples jouissant d'un parfait repos... », p. 241.

¹¹⁰ J. CARBONNIER, « Sociologie et psychologie juridiques de l'Édit de Révocation », op. cit., p. 37.

ladite R.P.R. ont embrassé la Catholique : et d'autant qu'au moyen de ce l'exécution de l'Édit de Nantes, et de tout ce qui a été ordonné en faveur de ladite R.P.R. demeure inutile¹¹¹.

Fort de l'idée que la campagne de conversion est couronnée d'un éclatant succès, le raisonnement se déploie automatiquement : l'Édit de Nantes est une loi spéciale, une loi spéciale sans objet n'a plus lieu d'être, selon l'adage « *cessante ratione legis, cessat et ipsa lex* »¹¹², il est donc parfaitement sensé d'épurer l'ordre juridique de son surplus par une révocation. Devant la constatation démographique, une application mécanique d'un adage juridique aboutit à l'acte de révocation. La donnée est pourtant fautive, il demeure un nombre important de protestants en France, en plus d'une forte propension au nicodémisme, c'est une « notoriété de droit » ou une fiction juridique aux conséquences terribles pour le royaume¹¹³. Le caractère fallacieux est quasiment auto-démonstré par l'existence de l'Édit de Fontainebleau lui-même en tant que *lex specialis* ; on le rappelle, il ne fait pas que révoquer, il dispose ; l'absurdité est grande du point de vue logique : on éradique une loi spéciale en s'appuyant sur un changement de circonstance qui a entraîné la disparition de son objet d'application (la minorité réformée) tout en réglementant sur cet objet prétendu imaginaire.

Malgré les tentatives historiographiques visant à tempérer la responsabilité du pouvoir royal par la démonstration de sa désinformation qu'auraient cultivé des intendants dévots par leurs rapports (trop) optimistes, prêts à travestir la réalité pour plaire au roi, sorte de procédé alternatif de courtisanerie¹¹⁴, avec Pierre Chaunu, nous refuserons de « prendre au sérieux »¹¹⁵ cette illusion que l'autorité royale pense la prophétie de 1598 pleinement accomplie, elle semble plutôt miser sur une concrétisation future de la fiction juridique. Loin de donner plein crédit à la théorie de l'ignorance du monarque, il n'est pas à propos de nier en bloc qu'il y ait pu y avoir une désinformation – le corpus documentaire le prouve – il s'agit davantage de montrer le poids incomparablement plus fort des motifs politiques et religieux afin de faire la part entre le degré de haine antiprotestante ou de stratégie politique qui inspire la décision. Aussi, des éléments de conjoncture en matière de politique étrangère pouvaient inciter à la révocation ; la dépression simultanée de toutes les puissances européennes invite à accentuer le processus de centralisation ; la recatholicisation entamée par Jacques II en Angleterre fait miroiter l'idée d'une alliance catholique des deux plus grandes puissances européennes.

Maintenant que l'on s'est fait une meilleure idée des causes justificatrices de la Révocation et de son contenu, il faut s'intéresser à l'essaim juridique qui la complète, c'est-à-dire à tous les actes complémentaires venus préciser les modalités d'application et l'orientation d'une politique d'ensemble aux contours incertains¹¹⁶.

¹¹¹ L. PILATTE, op. cit., p. 241.

¹¹² « La loi cesse de s'appliquer lorsque les motifs la justifiant ont disparu ».

¹¹³ La fourchette haute de l'estimation montait de 1 800 000 jusqu'à 2 000 000 de protestants en France à l'époque de la Révocation, dans l'article de C. OSMONT DE COURTISIGNY, « La noblesse protestante de la généralité de Caen et le nombre de prétendus réformés de France à l'époque de la Révocation », *BHL*, t. 37 (1888), p. 537-540, cependant l'historiographie plus récente l'estime plutôt aux alentours de 800 000 avant et de 600 000 peu après l'Édit.

¹¹⁴ R. POUJOL, « Le rôle des intendants dans les préliminaires de la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, 1986, p. 89-90.

¹¹⁵ P. CHAUNU, « La décision royale (?) : un système de la Révocation », op. cit., p. 23.

¹¹⁶ Selon la citation de J. ORCIBAL dans son *Louis XIV et les protestants. La cabale des accommodateurs de religion. La*

B. Les actes précisant l'orientation de la politique générale de répression jusqu'en 1750

Si la Révocation est la socle juridique de la politique de répression, elle n'a pas l'avantage de l'antériorité et on peut dire que la répression par voie de « restrictions de droit » commence avant 1685. Entre 1665 et 1685 seulement (avec une forte concentration sur la période 1680-1685), on peut compter un peu plus d'une centaine d'arrêts, sentences, déclarations, édits, ordonnances « concernant ceux qui exercent la R.P.R. »¹¹⁷. Dressons-en un bref tableau thématique avant de s'intéresser à quelques mesures marquantes édictées après octobre 1685. Le tableau thématique de ces mesures d'avant la Révocation a pour utilité d'en présenter les grands thèmes dans lesquels s'inscriront également les actes de la fin du XVII^e et du cours du XVIII^e siècle. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut dresser une typologie des mesures en fonction de leur *negocium* (économiques, sur la régulation du culte, sur l'éducation, criminelles) : le pouvoir royal régleme directement l'exercice du culte dans le sens d'une restriction progressive (destruction des temples et de l'exercice même), détermine les professions exerçables ou non, crée des restrictions économiques, d'autres mesures avantagent les N.C. par rapport à ceux qui persévèrent dans l'hérésie. Avec l'écoulement du temps elles se préoccupent de plus en plus de l'éducation des enfants huguenots dans un objectif d'avènement total du catholicisme. D'autres limitent les possibilités de diffusion du « savoir réformé » en fermant les lieux d'enseignement, retiennent les protestants dans le royaume pour éviter qu'ils n'aillent grossir les troupes et faire fleurir le commerce des contrées ennemies, empêchent légalement la conversion du catholicisme vers le calvinisme, réglent certains aspects de leur vie civile (en empêchant les « mariages mixtes » par exemple¹¹⁸), et enfin, détermine précisément et uniformise les peines applicables aux insoumis. Les actes d'après 1685 innovent peu, voire n'innovent pas sur ces procédés ; arrêtons-nous désormais sur quelques-uns des plus marquants dans le sens de la rigueur ou au contraire dans une sorte de relâchement.

La première période qui s'étend de la Révocation à la mort de Louis XVI (1685-1715) est marquée par une répression forte en dépit de quelques hésitations. La terrible législation sur les abjurations est illustrative des deux éléments : la sévérité théorique et l'échec pratique de la répression, instillèrent quelques doutes dans les consciences des décideurs et des contemporains catholiques. La *Déclaration du 29 avril 1686 contre ceux qui s'étant convertis, refuseront de recevoir les Sacrements* est particulièrement odieuse, en ce que la qualité de relaps était présumée de la simple présence dans le royaume ; comme l'expliquera une déclaration interprétative du 8 mars 1715 : « le séjour que ceux qui ont été de la R.P.R. ont fait dans notre royaume depuis que nous y avons aboli toute exercice de ladite religion est une preuve plus que suffisante qu'ils ont embrassé la religion catholique [...] »¹¹⁹.

caisse des conversions. La révocation de l'édit de Nantes., Vrin, Paris, 1951, p. 110 : « Si Louis XIV vit toujours dans l'unité religieuse de son royaume le couronnement de sa grandeur, les moyens qu'il employa pour l'atteindre ne correspondent donc nullement à l'exécution d'un plan arrêté à l'origine. Il faut plutôt y voir des réponses hâtives et souvent contradictoires aux exigences des multiples aspects de sa politique générale. ».

¹¹⁷ Nous utilisons l'excellent travail de Leon PILATTE pour la grande majorité des références à ces actes, Cf. L. PILATTE, *Édits déclarations et arrêts concernant la religion prétendue réformée 1662-1751*, Fischbacher et Cie, Paris, 1885.

¹¹⁸ L. PILATTE, *Édits déclarations et arrêts concernant...*, op. cit., p. 143-145.

¹¹⁹ *Déclaration du Roi, du 8 mars 1715, en interprétation de celle du 29 avril 1686, qui ordonne que ceux de la R.P.R. qui*

La déclaration de 1686 prévoyait les galères en cas de survie et, sinon, un procès au cadavre, qui serait ensuite trainé sur la place publique. Rétrospectivement, dans ses *Eclaircissements historiques*, Rulhière tiendra cette législation pour proprement scandaleuse, une loi cruelle, dont il faut, selon lui, attribuer la confection aux jésuites¹²⁰. Une *Lettre du secrétaire d'Etat aux intendants du roi le 5 février 1687* confirmera la volonté du pouvoir royal d'éviter « de faire exécuter la déclaration dans toute son étendue[...] »¹²¹, la loi n'ayant « pas eu tout le succès qu'on en espérait »¹²². Ce premier indice des hésitations du pouvoir royal est prolongé par une *Déclaration du 13 décembre 1698 qui pourvoit à l'instruction de ceux qui sont rentrés dans le sein de l'église catholique* ; le baron de Breteuil a décrit pourquoi cette déclaration était porteuse d'espoirs au sein de la communauté protestante :

Les jansénistes dictèrent la nouvelle déclaration qui parut le 13 décembre. Elle respire toutes leurs maximes. Elle n'ordonne plus aucune contrainte. Les nouveaux catholiques sont exhortés à fréquenter nos mystères et n'y sont plus forcés...¹²³

Espoirs aussitôt déçus par un retour à la répression « normale » qu'incitait l'insurrection dans les Cévennes. Une technique juridique des autorités royales pour montrer l'inflexibilité de leurs vues sur la question protestante est la répétition et l'accumulation d'actes aux *negocia* quasi-identiques, elle répond aussi à une logique de lutte du droit contre sa déperdition naturelle, c'est-à-dire, pour lutter contre une obéissance imparfaite. A cet égard une déclaration du 13 septembre 1699¹²⁴ et une ordonnance du 18 septembre 1713¹²⁵ insistent et redonnent de la vigueur au refus du *jus emigrandi* qu'affirmaient déjà trois déclarations d'avant 1685 : du 18 mai 1682¹²⁶ et du 14 juillet 1682¹²⁷, de mai 1685¹²⁸, puis après sa formulation expresse à l'article 10 de l'Édit de Fontainebleau, les déclarations du 7 mai 1686¹²⁹ et du 14 février 1699¹³⁰ feront office de rappel. Les variations dans la sévérité des peines prévues sont également un signe d'indécision ; de la prison à la confiscation des biens, jusqu'à la mort, mais également les galères pour lesquelles l'Etat louis-quatorzien semble avoir un goût

dans leurs Maladies auront refusé aux Curez, Vicaires ou autre Prêtres, de recevoir les Sacremens de l'Eglise, et auront déclaré qu'ils veulent persister et mourir dans la R.P.R. soient repentez relaps, Ibid., p. 483.

¹²⁰ RULHIÈRE, *Eclaircissements historiques*, op. cit., *Partie II*, p. 177.

¹²¹ Cité dans C. BERGEAL, *Protestantisme et tolérance en France au XVIII^e siècle -De la Révocation à la Révolution-(1685-1789)*, La Cause, Carrières-sous-Poissy, 1988, p. 29.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Cité dans C. BERGEAL, *Protestantisme...*, op. cit., p. 30-31.

¹²⁴ *Déclaration du 13 septembre 1699, portant peine des Galères contre ceux de la R.P.R. ou réunis à l'Eglise, qui sortiront du Royaume sans permission*, v. L. PILATTE, op. cit., p. 391-395.

¹²⁵ *Ordonnance du 18 septembre 1713, portant défenses à ses Sujets nouveaux Convertis de passer dans les Païs Etrangers ; et aux Refugez de venir en France sans sa Permission*, *Ibid.*, p. 465-470.

¹²⁶ *Déclaration du 18 mai 1682, portant défenses aux Gens de Mer et de Métier de la R.P.R. d'aller s'établir dans les Païs Etrangers*, v. *Ibid.*, p. 112-113.

¹²⁷ *Déclaration du 14 juillet 1682, par laquelle Sa Majesté défend à ses Sujets de sortir de son Royaume sans sa permission, pour aller s'établir dans les Païs Etrangers : Et qui déclare Nuls les Contracts de Vente, et autre disposition des biens de ceux de la R.P.R. un an avant leur retraite*, *Ibid.*, p. 119-120.

¹²⁸ *Déclaration du dernier Mai 1685, pour la Commutation de la peine de mort en celle des Galères, contre les François qui passent dans les Païs Etrangers*, *Ibid.*, p. 192-194.

¹²⁹ *Déclaration du 7 mai 1686, contre ceux qui s'étant convertis, sortiront du Royaume sans permission du Roy*, *Ibid.*, p. 286-287.

¹³⁰ *Déclaration du 14 février 1699, portant défenses à tous ses Sujets qui ont fait abjuration de la R.P.R. de sortir du Royaume sans permission*, *Ibid.*, p. 384-387.

prononcé : on estime à environ 1500 les entrées aux galères sous le règne du roi-soleil contre « seulement » 200 sous Louis XV¹³¹. Les quelques lieux que pouvaient constituer les ébauches de pardon contenues dans l'article 9 de l'Édit de Fontainebleau, les déclarations du 12 novembre 1685¹³², du 10 février 1698¹³³, du 29 décembre 1698¹³⁴ ou encore l'ordonnance du 18 septembre 1713¹³⁵, furent éteintes par la déclaration du 8 mars 1715¹³⁶ qui annonçait le retour à l'austérité par le rétablissement de la législation anti-relaps d'avril 1686 et l'abandon des instructions de modération contenues dans la *Lettre du Secrétaire d'Etat aux intendants* de 1687, par une application stricte.

On voit ici l'une des particularités d'un système juridique qui n'épure pas son droit (qui n'abroge pas implicitement) des anciennes lois mais les laisse « ensommeillées » ; cette spécificité facilite la résurrection des mesures endormies ; utilisée dans un premier temps par les partisans de la rigueur, cette technique sera subvertie par les défenseurs de la tolérance qui chercheront dans l'histoire législative du Grand Siècle des éléments en faveur des protestants, afin de « blanchir » le roi, de le déresponsabiliser. Par exemple, Malesherbes en fouillant dans la législation de Louis XIV, trouve dans un arrêt du conseil 15 septembre 1685¹³⁷, établissant des pasteurs chargés de marier les protestants et la réception de actes au greffe des juridictions royales les plus proches, la volonté de préserver un état civil aux protestants et de les garder dans le corps du pays¹³⁸ en dépit des actes en sens contraire qui vinrent ensuite. Un autre acte précédant la Révocation servira aux adeptes de cette démonstration « historico-juridique » : un arrêt du Conseil d'Etat du roi du 9 août 1683¹³⁹ traitant de la conservation des registres d'état civil pouvait être interprété comme une volonté de conserver un état civil avant la Révocation, il posait à l'avance le problème juridique de la fin du siècle, énonçant par exemple qu'il est « [...] de l'utilité publique que lesdits Registres soient conservés étant souvent nécessaires pour l'assurance et le repos des Familles ». Si l'on trouve peu de matière juridique en faveur de l'état civil protestant après la Révocation, on peut tout de même noter une déclaration du 11 décembre 1685¹⁴⁰ qui règle la déclaration du décès des réformés et la procédure à suivre auprès

¹³¹ C. BERGEAL, *Protestantisme et tolérance*, op. cit., p. 42.

¹³² *Déclaration du 12 novembre 1685, touchant la certitude du jour du retour dans le Royaume de ceux de la R.P.R. qui en sont sortis*, *Ibid.*, p. 251-252.

¹³³ *Déclaration du 10 février 1698, portant permission à ceux qui sont sortis hors du Royaume au préjudice des défenses d'y revenir dans six mois, à la charge d'y faire profession et exercice de la Religion Catholique, Apostolique et Romaine*, *Ibid.*, p. 368-371.

¹³⁴ *Déclaration du 29 décembre 1698, qui permet à ceux de ses Sujets qui sont sortis de son Royaume pour la R.P.R. et qui y reviendront, de rentrer dans leurs biens*, *Ibid.*, p. 379-384.

¹³⁵ *Ordonnance du 18 septembre 1713, portant défenses à ses Sujets nouveaux Convertis de passer dans les Païs Etrangers ; et aux Refugiez de venir en France sans sa permission*, PILATTE, op. cit., p. 465-470.

¹³⁶ *Déclaration du Roy, du 8 mars 1715 en interprétation de celle du 29 avril 1686, qui ordonne que ceux de la R.P.R. qui dans leurs Maladies auront refusé aux Curez, Vicaires et autres Prêtres, de recevoir les Sacremens de l'Eglise, et auront déclaré qu'ils veulent persister et mourir dans la R.P.R. soient reputez relaps*, *Ibid.*, p. 482-484.

¹³⁷ L. PILATTE, *Édits...*, op. cit., p. 235-237.

¹³⁸ P. GROSCLAUDE, *Malesherbes, témoin et interprète de son temps*, Fischabacher, Paris, 1965, p. 583-585.

¹³⁹ *Arrêt du Conseil du 9 août 1683, qui ordonne à ceux qui ont les Registres des Bâptêmes, Mariages et Mortuaires des lieux où l'exercice de la R.P.R. a été interdit des les mettre aux Greffes des Baillages et Sénéchaussées, dans le ressort duquel sont situés lesdits lieux.*, L. PILATTE, op. cit., p. 145-146.

¹⁴⁰ *Déclaration du Roy, du 11 décembre 1685, Pour établir la preuve du décès du jour de ceux de la R.P.R.*, *Ibid.*, p. 257-259

des juridictions royales. « Ensemble remarquable »¹⁴¹, ces trois textes constituent le squelette argumentatif de ceux qui tenteront de prouver par l'histoire législative, que Louis XIV entendait conserver une existence légale à ses sujets huguenots que la Révocation avait indirectement empêchée par l'expulsion des pasteurs qui s'en occupaient auparavant.

La mort de Louis XIV inaugure la période de Régence. Pendant la minorité de Louis XV, les protestants connaissent une brève accalmie (1715-1723) qui se manifeste juridiquement par un relâchement dans la frénésie législative. Ralentissement mais pas arrêt complet : les mesures édictées sont cependant principalement de nature économique : sur la quinzaine de mesures concernant la « R.P.R. », une dizaine concernent la circulation des biens des religionnaires. Breteuil livre également une analyse de cette politique « relâchée » du régent :

Monsieur le duc d'Orléans laissa aux protestants une tolérance assez étendue ; ses sentiments n'étaient pas douteux [...]. Mais les grands intérêts personnels qu'il avait à ménager, l'empêchèrent de renverser ouvertement ce qu'il trouvait établi. Il délivra des cachots et des galères tous ceux de ces infortunés qui y gémissaient. Il maintint les édits contre les assemblées ; on condamna quelques réfractaires et il leur fit grâce. La sortie du royaume fut libre et cette indulgence suspendit l'immigration¹⁴².

Si l'alternance des souverains pouvait être attendu comme un potentiel revirement de la politique royale qu'aurait préparé la Régence et quelques actes de la fin du règne de Louis XIV, il n'en est rien ; Louis XV, par la déclaration du 14 mai 1724¹⁴³, s'inscrit dans la lignée de son prédécesseur :

De tous les grands desseins que le feu Roy notre très honoré Seigneur et Bisaiyeul, a formez dans le cours de son règne, il n'y en a point que Nous ayons plus à cœur de suivre et d'exécuter que celui qu'il avoit conçu d'éteindre entièrement l'Hérésie dans son Royaume¹⁴⁴.

La déclaration reprend la thèse douteuse de l'absence des protestants dans le royaume que soutenait la Révocation et la déclaration du 8 mars 1715, que certains actes précédemment évoqués démentaient pourtant, comme par exemple la *Déclaration générale du 13 décembre 1698* dans laquelle le roi apprenait « [...] avec beaucoup de déplaisir que des Ministres qui étoient cy-devant dans le Royaume, et même quelques-uns de nosdits Sujets plus endurcis dans leurs erreurs [châtient de vaines espérances quant à l'amélioration de leur situation] » : admettant ainsi qu'il restait des protestants dans le royaume. La déclaration annonce également les principaux thèmes de la politique de persécution renouvelée :

Nous avons reconnu que les principaux abus qui se sont glissés et qui demandent un plus prompt remède, regardent principalement les Assemblées illicites, l'éducation des Enfants, l'obligation pour tous ceux qui exercent quelque fonction publique, Apostolique et Romaine de professer la Religion Catholique, Apostolique et Romaine, les peines ordonnées contre les Relaps, et la célébration des Mariages ; sur quoi Nous avons résolu d'expliquer bien disertement nos intentions¹⁴⁵.

Si les actes d'avant 1685 « en faveur des Gens de la R.P.R. » avaient été théoriquement abrogés par l'Édit de Fontainebleau, les quelques actes de douceurs et d'influences jansénistes, cohabitaient désormais avec le droit intolérant inspiré par d'influents têtes de la Compagnie de Jésus tels Lavergne de Trassan ou le Cardinal de Fleury. Cohabitation dans laquelle ces éléments juridiques

¹⁴¹ C. BERGEAL, *Protestantisme et tolérance...*, op. cit., p. 15.

¹⁴² Cité dans C. BERGEAL, op. cit., p. 61.

¹⁴³ *Déclaration du 14 mai 1724, Concernant la Religion*, v. L. PILATTE, op. cit., p. 534-550.

¹⁴⁴ L. PILATTE, op. cit., p. 535.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 535-536.

allant dans le sens de la douceur n'étaient pas appliqués, toutefois ils restaient en sommeil dans l'ordre juridique et laissent désormais l'espoir d'être réactivés ultérieurement. Cette déclaration est décisive car elle contient l'essentiel du statut légal jusqu'à l'Édit de 1787. Le baron de Breteuil pointe du doigt deux éléments importants ; les contradictions que recelait ce *code de la persécution* et le lien de cause à effet entre les attentes déçues des huguenots et la montée du nicodémisme qu'abhorrait l'Église :

Les lois qui aujourd'hui subsistent [...] furent rédigées en 1724 [...] et ne sont autres choses qu'une compilation incohérente de ces lois antérieures [...], lois aussi opposées entre elles, aussi incompatibles que les divers opinions qui les avaient dictées [...]. Aussitôt que cette fatale compilation eut été érigée en loi du royaume, la terreur qu'elle inspira força les religionnaires à des actes apparents de catholicité. Ils voyaient s'évanouir toutes les espérances que leur avait laissées, sous la fin du dernier règne, l'attente d'un changement prochain et sous la régence, les sentiments du prince qui gouvernait¹⁴⁶.

La déclaration ne fut appliquée dans toute sa teneur qu'après la mort du Cardinal de Fleury en 1743 : ce ministre d'État était plus préoccupé de réformation monétaire et de pacification des conflits avec les parlementaires jansénistes, que de chasse aux huguenots. Le relâchement de la pression extérieure depuis la paix d'Aix-la-Chapelle (1748) jusqu'à l'assaut lancé sur la Saxe par Frédéric II, c'est-à-dire le début de la Guerre de Sept-Ans (1756), marque la « dernière » vague importante de persécution, inaugurée par un jugement du parlement de Montpellier du 6 avril 1745¹⁴⁷ condamnant aux galères neuf participants à une assemblée illicite. Voici, présenté sommairement par ses tournants (les dates 1685, 1715 et 1724 ressortent), le socle juridique de la persécution – le tournant des années 1750-1760 se situe d'abord en dehors du droit positif, et n'est pas la résultante du tâtonnement des pouvoirs publics – dont la politique officielle restera relativement stable jusqu'en 1787. Le simple examen de la succession des actes juridiques trahit l'image d'une politique de répression en prise avec la réalité de son application : la répétition des interdictions, les hésitations dans les modalités comme dans la direction générale, constituent autant de preuves de leur inefficacité.

Concernant le droit antiprotestant, ce phénomène de déperdition mérite d'être étudié avec discernement, afin de séparer les causes intéressant l'histoire de la tolérance de causes plus circonstancielles, avec toute la porosité que cette division peut comporter.

§II. Le phénomène de déperdition du droit antiprotestant

Les freins les plus concrets et tangibles à une application stricte de la politique de répression sont de deux sortes : premièrement l'attitude même des exécutants produit une inépuisable variété de traitement (**A**), des plus zélés et violents, aux ministres adeptes de la douceur et réticents à toute forme de coercition. Le deuxième extrême de ce spectre est essentiel dans l'histoire de la tolérance. Deuxièmement, le versant *corporel* et *physique* de la résistance protestante fut, à l'échelle locale, un refus net d'obtempérer et de se soumettre au statut légal (**B**), friction objet d'interprétations parfois

¹⁴⁶ Cité dans C. BERGEAL, op. cit., p. 63.

¹⁴⁷ *De par le Roy, Jugement du sixième avril mil sept cent quarante-cinq, Qui condamne les sieurs Jean Jacques Guittard, Jacques Doules Delatour, et autres particuliers à servir pendant leur vie en qualité de Forçats sur les Galères de Sa Majesté ; pour avoir assisté à une Assemblée de nouveaux Convertis; et condamne en outre les Habitants nouveaux Convertis des communautés qui composent l'Arrondissement de Saint-Amant de Valtoiret, Diocèse de Castres, où ladite assemblée s'est tenue, le 17 mars dernier en 4000 liv. D'amende et 787 liv. 9 s. 10 d. de frais*, L. PILATTE, op. cit., p. 583-587.

contradictoires dont il est malaisé d'évaluer l'effet : incitant à la rigueur face aux opiniâtres, elle fut aussi une démonstration de la vanité de ceux qui pensaient plier aisément les esprits par les moyens temporels et fragilisa ainsi la confiance des contemporains dans les résultats que pouvaient produire les moyens coercitifs.

A. L'application à géométrie variable par les exécutants

Comme l'explique le doyen Carbonnier, l'acte de révocation et la politique qui en découle n'échappent pas au phénomène de déperdition que rencontre tout texte législatif. Les règles *instrumentales* qu'elle contenait furent confrontées au monde matériel et donc à un « contingent naturel d'ineffectivité »¹⁴⁸. Naturellement, le degré d'effectivité et donc de sévérité dans sa mise en œuvre est une donnée difficile à saisir, considérant la différence du paradigme contemporain – lui-même déjà source de difficulté pour estimer l'effectivité des lois¹⁴⁹ – d'avec celui de 1685 et le manque d'exhaustivité des sources. Toutefois, l'existence d'un mouvement de modération dans l'application (ou inversement, d'excès de zèle) n'est pas anodin et rejoint l'idée d'une Révocation plus *subie* que *perpétrée*¹⁵⁰. Si on ne peut saisir avec une exactitude mathématique son étendu, l'examen de quelques exemples permettra d'en mieux concevoir l'esprit et l'inspiration. La sévérité de la répression est fonction de la personnalité des autorités locales donnant des profils variés, du zèle à la modération en passant par la neutralité, tant pour les autorités catholiques que pour les agents du roi. Mais cette hétérogénéité est aussi fonction de facteurs socio-culturels, tel que le taux de présence protestante, leurs positions sociales, ou leurs professions dans les localités etc. On peut dire que la Révocation ne connût pas de *normalité* dans son application, pas de moyenne d'effectivité, elle fut aussi variée dans son application qu'il y a de localités ou de « décideurs ». En cela, elle est bien le cas typique de la « *non-décision* » ou de la *décision-cadre* qui devait être façonnée empiriquement.

Du côté des hommes de foi, on rencontre une grande diversité des méthodes de gestion des communautés protestantes selon les diocèses, des zéloteurs furieux – tel que l'abbé du Cheyla dont le meurtre lança les révoltes cévenoles¹⁵¹ – aux évêques conciliants. Dans une même région – le Dauphiné – on peut observer ces deux idéals-types, deux évêques, l'un zélé, « artisan de la

¹⁴⁸ J. CARBONNIER, « Sociologie et psychologie juridiques de l'Édit de Révocation », op. cit., p. 33.

¹⁴⁹ Cf. L. MADER, *L'évaluation législative ; pour une analyse empirique des effets de la législation*, Payot, Lausanne, 1985.

¹⁵⁰ E. LABROUSSE, *Une foi, une loi, un roi ? La Révocation de l'Édit de Nantes*, Payot, Labor et Fides, Paris-Genève, 1985, p. 25.

¹⁵¹ Evoqué par Antoine COURT dans sa *Relation historique des horribles Cruautez qu'on a exercées envers quelques Protestans en France, pour avoir assistez à une Assemblée tenue dans le Désert près de Nîmes en Languedoc. On y ajoute un Abrégé d'Histoire Apologétique ou Défense des Réformés de France qui sert de réponse à l'Instruction Pastorale sur la persévérance en la foy et la fidélité pour le Souverain de Mr. Basnage datée du 19 avril 1719*, s.l.n.d. p. 233-234 (avec tout ce que le point de vue d'Antoine Court doit impliquer de précaution à prendre devant ce récit) : « Ce fut dans ce temps déplorable que l'Abbé du Cheilac un des plus fameux Convertisseurs portoit son zèle jusqu'à épargner au bras séculier le soin de la Judicature et de l'exécution, il avoit fait de sa maison une Prison, où il tenait captifs plusieurs Prisonniers pour cause de Religion et pour s'assurer d'avantages de ces pauvres misérables, il avoit fait faire des poutres qu'il faisait joindre par des vis, c'était entre ces deux poutres qu'il faisait mettre les jambes des pretendus heretiques et à mesure que leur foy étoit ferme ou qu'elle plioit, il faisoit ferrer ou lacher les machines. »

Révocation », l'autre « convertisseur charitable »¹⁵². Le premier, Daniel de Cosnac, évêque de Valence et Die, n'attend pas la Révocation pour se lancer dans la destruction des temples, solliciter les Assemblées du Clergé dans la validation de ses projets anti-huguenots, ou encore acheter les conversions. Il est de cette partie du clergé, qui forme un groupe de pression en faveur de la Révocation, pointant, avec un zèle tout augustinien, l'urgence de l'affaire lorsqu'il siège dans la Commission « pour les affaires de la Religion » de 1685. Il est, avant sa nomination à l'archevêché d'Aix-en-Provence en 1687, l'archétype de ces ministres du culte, sévères et graves qui mènent une politique d'austérité. Le deuxième, Étienne Le Camus, évêque de Grenoble entre 1671 et 1707, incarne ce courant catholique qui conserve une forte propension à la *charité* face à l'impératif de *vérité*. Homme de son temps cependant, il souhaite avec dévotion le ralliement des protestants à la « vraie foi », il refuse pour atteindre cet objectif, l'utilisation des méthodes brutales qu'il estime incompatible avec l'esprit de l'Évangile. Il va même jusqu'à négocier en faveur du délogement des dragons devant Louvois au péril de son diocèse. Les moyens que privilégie Le Camus pour obtenir les conversions sont les avis et les conseils, son motif de refus de la contrainte physique est tout autant sa contrariété avec l'Écriture, que sa croyance dans l'inadaptation de la contrainte à produire des conversions sincères¹⁵³. Lors de ses lectures publiques, il propose une théologie conciliante avec les principes calvinistes. Ce bref tableau fait abstraction de son évolution sur la question protestante, c'est-à-dire de sa déception et son amertume face à l'échec des voies de douceur¹⁵⁴. Ces deux profils illustrent quelle diversité l'application de la Révocation peut connaître dans une même région et donne un exemple des quelques motifs qui peuvent inspirer les indulgences, la douceur d'Étienne Le Camus découle d'une théologie de la charité très commune parmi les jansénistes. Pareillement dans le Bas-Languedoc – un des bastions où le protestantisme est quasiment dominant – l'exemple des évêques jansénistes Jean-François Percin (1665-1713¹⁵⁵) de Montgaillard à Saint-Pons, Louis Foucquet (1657-1702) à Agde et Charles-Joachim Colbert (1696-1738) à Montpellier, montre la corrélation entre jansénisme (ou molinisme¹⁵⁶) et propension à adopter une politique locale de modération, ou du moins, de non-violence. Le lien entre position théologique et modération transparait clairement à travers la création par ces évêques d'une « pastorale » suffisamment large (dans les pratiques qu'elle accepte) pour ne pas offusquer les consciences calvinistes¹⁵⁷. Si cette pastorale ne fut pas couronnée d'un franc succès quantitatif sur les conversions qu'elle rapporta, les évêques du Bas-Languedoc affichaient, dans tous les cas une certaine réticence devant ce que l'application stricte de la politique

¹⁵² P. BOLLE, « Deux évêques devant la Révocation : Étienne Le Camus et Daniel de Cosnac », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris (1985) éd. ZUBER (Roger), THEIS (Laurent), Paris, SHPF, 1986 p. 62, 66.

¹⁵³ P. BOLLE, « Deux évêques devant la Révocation... » loc. cit., p. 69. Chez Locke, nous le verrons, l'un des deux points principaux visant à montrer l'inanité de la contrainte, est la démonstration de l'inadaptation des moyens du magistrat à la production d'une conversion authentique alors que selon lui – mais il ne fait ici que reprendre la doctrine de Saint athanase – « seule la sincérité sauve ».

¹⁵⁴ P. BOLLE, « Deux évêques devant la Révocation : Étienne Le Camus et Daniel de Cosnac », loc. cit., p. 71.

¹⁵⁵ Ci-reproduites les dates de l'épiscopat.

¹⁵⁶ Doctrine nommée ainsi par rapport au jésuite Luis de Molina (1536-1600) qui a en commun avec les courants réformé et janséniste le *sola gratia*.

¹⁵⁷ R. SAUZET, « Les évêques du Bas-Languedoc et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 78.

de répression exigeait d'eux. Elles pouvaient aussi avoir des causes financières : les N.C., représentent un nouveau poids à assumer, certains évêques vont jusqu'à démissionner devant l'obstacle ou, tout du moins, émettent des doutes sur l'opportunité de la politique royale devant ce qu'elle produit¹⁵⁸. On trouve même parmi les jésuites, non pas des « tolérants » (l'expression est trop forte), mais quelques « esprits ouverts, informés, cultivés »¹⁵⁹, comme Louis Bourdaloue, prêts à recevoir certaines critiques luthériennes qui contrastent avec les tempéraments obtus plus classiques des serviteurs aveugles de la persécution et d'un dogmatisme immobile¹⁶⁰.

À l'échelle locale, les principaux agents qui représentent le pouvoir royal sont les intendants et les gouverneurs. S'il est vrai que les premiers n'ont fait que croître en puissance en cette période de centralisation et que les seconds se sont progressivement effacés, en théorie, les gouverneurs sont supposés avoir la préséance sur les intendants ; en pratique les deux agents coopèrent. Une remarque préliminaire s'impose : l'ambiguïté du statut des intendants à la veille de la Révocation crée en elle-même la possibilité d'une application à géométrie variable de la persécution par ces agents : ils ne sont plus les simples créatures du roi et bénéficient en pratique d'une certaine marge de manœuvre – qui contrarie occasionnellement le roi dans ses projets de centralisation, alors que, paradoxalement, l'intendant est sensé en être l'instrument privilégié¹⁶¹ – et écopot régulièrement de mises en garde et de rappels à l'ordre pour les ramener à l'obéissance. Cette inclinaison naturelle pour l'insubordination est une épée à double tranchant ; l'intendant qui outrepassa ses fonctions peut voir ses écarts récompensés si l'État s'en porte mieux ou rigoureusement sanctionnés dans le cas inverse. Méthode alternative pour faire sa cour, plus aventureuse que la traditionnelle révérence dans les couloirs de Versailles, la prise d'initiative explique le zèle de certains intendants quand le profil dévot n'y supplée pas, ce fut le cas du tristement célèbre intendant Basville¹⁶².

L'exemple d'Henri Daguesseau, janséniste notoire mais fidèle au roi, rentre dans la catégorie de ces « hommes du juste milieu » : ce dernier exécute volontiers les ordres de destructions des temples, de mise au couvent, d'exclusions de certains offices, d'emprisonnements mais refuse de molester les réformés, il s'oppose ainsi aux dragonnades ce qui lui vaut quelque remontrance dans une missive acide de Louvois adressée au duc de Noailles¹⁶³, il en vient même à quitter son intendance par motif de conscience. Diamétralement opposés sont les exemples de Marillac dans le Poitou à l'origine de la première dragonnade, de Foucault à Montauban puis dans le Béarn ou de Basville à Poitiers puis à Montpellier ; tenants de la tendance « dure ».

Un autre type de comportement, qui passe inaperçu par sa nature même, est celui de ce qu'on a appelé la « majorité silencieuse », difficile d'en trouver des traces toutefois certaines études très précises sur des dignitaires dans les localités à forte concentration protestante montrent parfois des

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 83-84.

¹⁵⁹ J.-P. LANDRY, « Les Jésuites et la Révocation de l'édit de Nantes : L'exemple de Bourdaloue », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 313.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 313.

¹⁶¹ F. SAINT-BONNET, Y. SASSIER, *Histoire des institutions avant 1789*, LGDJ, 2019, p. 388.

¹⁶² R. POUJOL, « Le rôle des intendants dans les préliminaires de la Révocation », loc. cit., p. 89-90.

¹⁶³ *Lettre du 1er octobre 1683*, v. dans R. POUJOL, « Le rôle des intendants dans les préliminaires de la Révocation », loc. cit., p. 97 : « Il m'est difficile de comprendre comment il a pu tomber dans l'esprit de M. Daguesseau d'inspirer à M. de Saint-Rhue la patience qu'il a eue de souffrir les insultes de ces canailles [...]. Je vous prie de dire particulièrement à M. Daguesseau combien la conduite qu'il a exigée a été contraire aux intentions de S.M. et capable d'attirer de grands inconvénients ».

hommes d'une apparente neutralité, qui, sans dévier de leur fonction dans l'exécution de la politique royale, ont évité tout type de zèle, et entretenaient, de leur aveu même, des relations cordiales avec les familles protestantes dans les localités, c'est le cas du consul de la ville d'Uzès Pierre Rafin, lequel narre les persécutions dans son journal d'une froideur mécanique, sans réjouissance, pourtant monnaie courante, sans désavouer non plus la politique royale¹⁶⁴.

Dans le corps particulier de la Marine royale, les réformés membres du corps armé et les populations des provinces maritimes furent traitées avec « beaucoup plus de douceur et de modération qu'ailleurs »¹⁶⁵, traitement tenant à une considération très pragmatique : le pouvoir royal avait besoin de matelots et ne voulait pas que ses sujets aptes à naviguer aillent grossir l'équipage des vaisseaux adverses. Dans ce cadre particulier les mesures étaient appliquées avec précaution, volonté de modération qui trouva ses limites dans les nombreuses affaires d'évasions et de détournements de vaisseaux¹⁶⁶.

Quelques endroits connaissent une répression allégée par leurs spécificités. A Bordeaux, malgré l'indéniable existence d'une répression, la part des protestants dans l'activité commerciale de la ville, la présence importante de coreligionnaires étrangers venus d'Angleterre et des Provinces-Unies, la réticence des intendants devant les mesures extrêmes, la souplesse du parlement quant à l'observation des mesures de persécution, le clergé plus préoccupé par la controverse théologique que par l'obtention des conversions, ainsi que la discrétion des huguenots bordelais sont autant d'éléments qui en font une place où la Révocation « s'y passa moins mal qu'ailleurs »¹⁶⁷. En Alsace, la particularité du statut westphalien¹⁶⁸ demande la nécessaire prudence de l'autorité royale (que respecte les intendants, les gouverneurs et le clergé), outre une phase de durcissement dans les années qui suivent la Révocation, l'action des autorités locales est assez modérée, il ne s'y est appliqué qu'une partie des prescriptions de l'Édit de Fontainebleau¹⁶⁹, le peu de conversion obtenues en dépit d'une utilisation accrue des moyens « doux » (la politique du *simultaneum*¹⁷⁰ notamment) montre les difficultés devant les résistances des autorités locales et du corps pastoral.

Certaines zones en France sont de véritables bastions du protestantisme, où les calvinistes sont numériquement dominants ou quasi dominants ; certaines de ces citadelles furent le théâtre de phénomènes qui dépassèrent le simple ralentissement de la répression systématique pour l'arrêter nette, par la résistance physique.

¹⁶⁴ J. DUBU, « Uzès et la Révocation : le témoignage inédit d'un consul catholique », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 501.

¹⁶⁵ J. EVESQUE, « La révocation de l'Édit de Nantes vue à travers les Dépêches de la Marine, 1678-1700 », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 226.

¹⁶⁶ J. EVESQUE, « La révocation de l'Édit de Nantes vue à travers les Dépêches de la Marine, 1678-1700 », loc. cit., p. 227.

¹⁶⁷ J.-P. POUSSOU, P. LOUPES, « Les protestants bordelais des années 1680 et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd.) Roger ZUBER, Laurent THEIS, *BSHPF*, Paris, p. 152.

¹⁶⁸ Voir C. PFISTER, « L'Alsace et l'Édit de Nantes », *Revue Historique*, t. 160, 1929, p. 217-240.

¹⁶⁹ B. VOGLER, « Louis XIV et les protestants alsaciens », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd.) Roger ZUBER, Laurent THEIS, *BSHPF*, Paris, p. 181.

¹⁷⁰ À savoir, la politique qui oblige la présence des différents cultes dans une même église et qui, couplé aux mesures de restrictions du nombre de pasteurs, permettait la domination catholique dans les temples réformés.

B. L'inefficacité juridique résultant de l'insubordination protestante

La Révocation et ses signes avant-coureurs ont forcé les protestants à renouer avec une tradition de clandestinité qu'imposait le cadre légal avant 1598¹⁷¹. Avant le début des réunions clandestines, il est arrivé que les protestants s'interposent *physiquement* pour éviter la destruction des temples ; le 11 novembre 1665 au village de Sainte-Croix dans la Drôme, une trentaine de femmes protestèrent devant le temple que voulait pénétrer les magistrats, repoussant ainsi les démolisseurs : le fait se répéta quelquefois et permit l'obtention d'un délai de fait¹⁷². On retrouve des événements analogues à Clairac en Guyenne le 24 novembre 1685¹⁷³, mais aussi après la Révocation en Saintonge en 1701 concernant la destruction d'un cimetière protestant que projetait un curé¹⁷⁴. D'autres formes de ce refus net d'obéir peuvent être notées : la communauté huguenote de La Roque-d'Anthéron à partir de 1698, en réaction aux mesures récemment adoptées visant à confier l'éducation des enfants des N.C. aux catholiques s'insurge devant des mesures visant à éteindre la flamme du calvinisme, et particulièrement, à éloigner des parents de leurs enfants¹⁷⁵.

Si ces quelques faits peuvent sembler marginaux, ils restent démonstratifs d'une vigueur ponctuelle de la communauté, et d'un « seuil de l'intolérable » variable géographiquement, dont on connaît mal l'ampleur. En contraste avec ces exemples d'apparence anecdotique, l'importante « Guerre des Camisards » est l'une des plus importantes oppositions que rencontra la politique de répression.

Conflit né du zèle de l'intendant général Lamoignon de Basville, dit « Roi de Languedoc », et de l'insistance du clergé languedocien dans une localité dominée par le protestantisme¹⁷⁶, la Guerre des Camisards ravagea les Cévennes par une succession de guérillas entre 1702 et 1710. L'accumulation des rancunes chez les victimes des persécutions est décrite par Henri Bosc, non sans lyrisme :

Après tant d'exécution et d'emprisonnements, de condamnations aux galères, de séparations familiales, de brimades retentissantes, des traînées sur les claies des cadavres de ceux qui étaient morts sans les sacrements de Rome : la colère dans les Cévennes, monte sourdement. L'exaspération croît un peu partout. Une rage furieuse s'empare des montagnards ; leurs poings se crispent sur le manche de leurs fourches, sur leurs fusils de chasse...¹⁷⁷

Cette colère sourde entremêlée au mouvement prophétique spectaculaire originaire du Vivarais qui connaît une renaissance, se mue en un message de désobéissance, de refus de l'idolâtrie, voir de contre-persécution, c'est-à-dire d'une chasse aux ecclésiastiques romains : le pasteur Abraham Mazel fait la jonction entre cette rancœur grandissante et le mouvement des petits prophètes, qui culmine

¹⁷¹ S. DEYON, « La destruction des temples », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, 1986, p. 256-257.

¹⁷² Paris, B.n.F., Français 23701, f. 27.

¹⁷³ Voir F. PUAUX, « Ephémérides de l'année de la Révocation de l'Édit de Nantes », *BHL*, t. 34 (1885), p. 593.

¹⁷⁴ A.N., T.T. 232, 12.

¹⁷⁵ G. AUDISIO, « Le seuil de l'intolérable pour les Nouveaux Convertis : L'éducation catholique (La Roque-d'Anthéron, 1698) », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 548 et s.

¹⁷⁶ H. BOSCH et J. ALLIER, « La Guerre des Camisards : Son caractère. Ses conséquences », *BSHPF*, t. 119 (1973), p. 337, selon l'auteur ce sont « les causes les plus proches ».

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 338.

avec l'assassinat de l'abbé du Chayla, inspecteur des missions de conversions menées dans les Cévennes, au Pont-de-Montvert le 24 juillet 1702.

L'évènement déclenche la « Guerre des Cévennes » proprement dite, qui durera jusqu'en 1704, pendant laquelle les forces cévenoles, menées par Rolland et Jean Cavalier, accompliront l'exploit de tenir en échec quelque 25 000 soldats et le maréchal de Montrevel. Cette armée de fortune est composée de paysans et d'artisans cévenols sans formation militaire, divisés en petites troupes selon une organisation assez hasardeuse. En dépit du manque d'expérience, leur succès repose sur une connaissance parfaite de la topographie locale qui donne un avantage aux Camisards sur les troupes royales lors des escarmouches. Le conflit armé principal cesse en avril-mai 1704 après des négociations entre Jean Cavalier et le maréchal de Villars – le remplaçant de Montrevel, « meilleur général du siècle avec Turenne »¹⁷⁸ –, la révolte ne reprendra pas dans les mêmes proportions malgré les tentatives d'insurrections qui jalonnent les années 1705-1710 : la conspiration des « Enfants de Dieu » d'Abraham Mazel est violemment écrasée, les tentatives de pénétration des puissances étrangères dans le pays de Gex et par la Provence des années 1706 et 1707 et le soulèvement du Vivarais initié par Mazel sont rapidement étouffés, enfin, l'intervention anglaise de l'année 1710 sur les côtes sétoises vient trop tard : les Camisards sont dépossédés de leurs chefs¹⁷⁹. L'attitude d'Antoine Court devant la guerre des Camisards est d'une ambiguïté révélatrice ; tiraillé entre sa préférence pour une résistance spirituelle et pacifique (mais clandestine, et qui reste donc une désobéissance) et sa compassion pour ses compatriotes brisés par le joug de la persécution, révoltés pour défendre les droits de leur conscience, et une lecture plus utilitaire de la rébellion. En effet, elle permit le réveil de la foi et l'épuration de plusieurs « au feu des afflictions », cette première hésitation céda le pas à un reniement des effets positifs d'une guerre qui permit au protestantisme de survivre et de faire craindre au pouvoir royal sa vitalité. Reniement compréhensible pour éviter d'attirer l'ombrage sur des coreligionnaires dans une situation précaire, mais regrettable quand on sait que les évènements de 1702-1710 entretiennent une responsabilité importante dans la naissance de cette proto-« tolérance de fait » au bénéfice du protestantisme méridional :

Dans la région cévenole dévastée et ruinée, les protestants se sentirent plus libre, et ils furent ainsi plus forts, quand on les craignit davantage. Dans cette liberté relative, la piété se maintint au foyer et dans les cœurs, et les pasteurs pacifiques d'une génération nouvelle purent souffler plus facilement après la révolte sur des charbons qui n'étaient pas éteints... En définitive, le protestantisme était sorti vivant de cette lutte¹⁸⁰.

On ferma plus facilement les yeux sur l'exercice privé du culte dans une région où les protestants étaient si nombreux et pouvaient faire preuve d'une telle vigueur pour défendre ce qu'ils estimaient comme des droits injustement retirés : le conflit sous-tendu par des revendications de liberté de culte et de liberté de conscience, fit observer avec quelle énergie ses apôtres les plus ardents pouvaient les défendre.

La religion du « désert », nommée ainsi en référence à l'Exode, est aussi une forme de résistance du *corps* pacifique : comme nous avons pu le constater à travers l'examen du droit antiprotestant, elle constituait une prise de risque particulièrement importante pour les prédicants, pasteurs et autres organisateurs des réunions qui pouvaient payer de leur vie la prise de parole dans les assemblées. Le

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹⁷⁹ H. BOSCH et J. ALLIER, « La Guerre des Camisards : Son caractère. Ses conséquences », loc. cit., p. 352.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 354.

danger concernait également les assistants, risquant les galères à perpétuité pour les hommes et la réclusion pour les femmes, jusqu'aux années 1760. La pratique clandestine se développe particulièrement à partir de 1715 sous l'impulsion d'Antoine Court, qui lui donnera une véritable structure. L'Église catholique mènera un combat acharné à ces assemblées par des campagnes visant à flétrir son image, et on peut dire que l'Édit final de 1787 en est une conséquence directe.

Finalement, le prophétisme, la résistance guerrière, la religion du désert ou le Refuge, sont autant de sentiers qu'un protestantisme harcelé à emprunté pour survivre. Au-delà des inimitiés entre les pèlerins de ces chemins, ils ont, ensemble, gardé incandescente la flamme du protestantisme en atténuant les effets du droit répressif. Après avoir examiné ces obstacles à une application uniforme et sévère du droit répressif, envisageons maintenant la Révocation selon sa réception pour dresser un tableau, relativement fidèle, de l'état des mœurs en 1685 et dans les quelques années qui suivirent.

Section II. La réception nuancée de la Révocation

Examiner la réception de la Révocation par les différents partis permet d'avoir une idée plus exacte des mœurs et de l'« esprit général » de la nation vers 1685 ; la dichotomie entre une communauté catholique célébrant unanimement l'évènement et un protestantisme martyr est simplificatrice à l'excès : le spectre de l'opinion catholique (§I) révèle une plus grande variété qu'il n'y paraît, alors que la réaction des calvinistes ne peut se réduire à un abatement psychologique ou à une condamnation morale (§II).

§I. Le spectre de l'opinion catholique

La condamnation de la Révocation est surtout celle des victimes, les catholiques étant plus portés vers sa célébration (A). Cependant devant cette masse de commentateurs dithyrambiques qui témoigne assez fidèlement de l'état dominant des mœurs, il existe une forme exceptionnelle de contestation (B) qu'incarne le mémoire de Vauban et dont le terrain privilégié est l'art politique, tributaire des idées du groupe des « Politiques » ou d'une tolérance « érastienne ». Entre la célébration et la condamnation une sorte de « troisième voie » existe : une forme, sinon de neutralité, du moins de retrait. L'insaisissabilité de ce silence laisse place à l'imagination.

A. La célébration majoritaire

Soucieux de montrer comment la Révocation et son esprit furent l'objet de doutes grandissant, il est difficile de ne pas voir qu'elle fut, dans un premier temps, un évènement largement encensé par le monde catholique. Ce concert d'éloge est une marque d'attachement à l'idéal d'unité religieuse, provenant de sources aussi différentes que la papauté, l'Église de France, les courtisans, les jansénistes ou les pays étrangers, il témoigne d'un alignement des mentalités de la majorité et du droit aux environs de 1685. Cette réjouissance n'est toutefois pas l'affaire de toutes les communautés ; Rulhière distingue le milieu des lettres et de l'érudition où une certaine entente règne entre les deux confessions, et ce qu'il nomme l'« esprit populaire » majoritaire :

Mais tel n'était pas encore l'esprit populaire, cet esprit qui, dans les Monarchies les plus absolues, parvient souvent à dicter les Loix ; et, dans le temps dont nous parlons [le temps de la Révocation], non-

seulement le Clergé, mais les Parlements, les Cours Souveraines, les Universités, les Corps Municipaux, les Communautés des Marchands et Artisans se livraient en toute occasion à leur pieuse animosité¹⁸¹.

Cette idée d'une aristocratie de lettrés tolérante distinguée de l'*esprit populaire* n'est pas sans rappeler cet étrange espace qu'est la *République des Lettres*, d'autant que la période coïncide avec le déplacement de son chef-lieu de l'Italie vers Paris et de sa préférence pour le français par rapport au latin des classiques¹⁸². Le baron de Breteuil exclut donc de cette société érudite un certain nombre de gens de lettres et courtisans qui louèrent sans retenue la Révocation. La littérature encomiastique émise par cette frange de la population à ceci de précieux pour notre démonstration qu'elle est un tableau – plus ou moins fidèle – des mœurs d'une partie de la population, elle est la trace d'un sentiment d'accomplissement et de plénitude bien réel. Parmi les très nombreux éloges de l'Église de France, fortement impliquée dans la confection de l'Édit de Fontainebleau, le fragment le plus célèbre de cette littérature est sans nul doute l'*Oraison funèbre de Le Tellier* de Bossuet. En 1686 sur la demande de Louvois, l'évêque de Meaux rend hommage à un des tout premiers personnages de l'État ; il se trouve que Le Tellier a mis en forme juridiquement et administrativement l'Édit de Fontainebleau ce qui laisse l'occasion à l'aigle de Meaux de louer les bienfaits de la Révocation. L'oraison prononcée le 25 janvier 1686 dans l'église paroissiale de Saint-Gervais, est si proche de l'enregistrement que Bossuet donne en quelque sorte le coup d'envoi d'un mouvement frénétique de célébration, dans son style éclatant :

Ne laissons pas de publier ce miracle de nos jours ; faisons-en passer le récit aux siècles futurs. Prenez vos plumes sacrées, vous qui composez les annales de l'Église ; agiles instruments “d'un prompt écrivain et d'une main diligente”, hâtez-vous de mettre Louis avec les Constantins et les Théodoses...¹⁸³

En plus des exemples antiques et carolingiens soigneusement sélectionnés par Bossuet, l'abbé Cappeau compare Louis XIV à une figure archétypique du roi « très-chrétien », il exhume Saint Louis pour l'occasion :

Les quatre siècles écoulés depuis la mort de Saint Louïs [ont] fait de tous les Roys qui luy ont succédé comme autant de nobles essays, pour reproduire ce Grand Monarque dans la personne de celui qui règne aujourd'hui¹⁸⁴.

Le caractère le plus marquant de l'*Oraison funèbre* est cette incitation à la célébration au sein de l'Église catholique :

Touchés de tant de merveilles, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis. Poussons jusqu'au ciel nos acclamations et disons de ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que les six cent trente Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : *Vous avez affermi la loi ; vous avez exterminé les hérétiques ; c'est le digne ouvrage de votre règne ; c'en est le propre caractère. Par vous l'hérésie n'est plus ; Dieu seul a pu faire cette merveille. Roi du ciel conservez le Roi de la terre ; c'est le vœu de l'Église, c'est le vœu des évêques...*¹⁸⁵

¹⁸¹ RULHIÈRE, *Eclaircissements historiques*, op. cit., p. 36.

¹⁸² M. FUMAROLI, *La République des Lettres*, op.cit. p. 217.

¹⁸³ Jacques-Bénigne BOSSUET, *Oraison funèbre de Le Tellier* (1686) (Eloge de la révocation de l'Édit de Nantes), texte introduit et annoté par F. LESSAY, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 2, (éd.) Y.-C. ZARKA, PUF, Paris, 2002, p. 296.

¹⁸⁴ Voir le *Mercurie Galant* de septembre 1685, Paris, p. 223

¹⁸⁵ Jacques-Bénigne BOSSUET, *Oraison funèbre de Le Tellier*, op. cit., p. 296.

Bossuet appelle le clergé à célébrer un évènement qui a fait sortir l'œuvre du roi du temps humain (*tempus*) pour l'inscrire dans le temps intermédiaire des anges (*aevum*), voir dans le temps divin paradoxalement « atemporel », l'éternité (*aeternitas*), normalement inconcevable et inaccessible pour les êtres humains. L'évêque de Valence, Daniel de Cosnac, opte également pour cette idée dans un discours au nom du clergé du 14 juillet 1685 :

Être le restaurateur de la foi, l'exterminateur de l'hérésie, ce sont des titres solides, des titres immortels, qui non seulement perceront l'épaisseur de tous les temps mais qui subsisteront encore quand il n'y aura plus de temps¹⁸⁶.

Les laudateurs souhaitent tous faire sentir la supériorité de la Révocation et du triomphe religieux sur tout autre type d'accomplissement temporel :

Ouvrage admirable de Louis le Grand ! Ouvrage immortel et incomparable, qui est infiniment au-dessus des statues et des obélisques et de tous les autres monuments qui publient les vertus de ce grand Prince ! Cent arcs de triomphe élevés à sa gloire, ne le porteront pas si haut que ce temple de l'Hérésie abattu par sa piété¹⁸⁷.

L'évêque de Lavaur, Fléchier, composa un discours à l'occasion de l'oraison funèbre du chancelier dans lequel il utilise l'image répandue de la communauté huguenote comme « enfants égarés » de l'Église romaine :

Je vois des enfants égarés revenir en foule au sein de leur mère ; la justice et la vérité détruire les œuvres des ténèbres et de mensonges ; une nouvelle Église se former dans l'enceinte de ce royaume, et l'hérésie, née dans le concours de tant d'intérêts et d'intrigues, accrue par tant de factions et de cabales, fortifiée par tant de guerres et de révoltes, tomber tout d'un coup, comme un autre Jéricho, au bruit des trompettes évangéliques et de la puissance souveraine qui l'invite ou qui le menace...¹⁸⁸

Il reprend également les deux moyens alors admis pour ramener à les opiniâtres à la vraie foi, montrant bien à quel point la contrainte était perçue comme un moyen viable pour produire des conversions dans les mentalités des ecclésiastiques français à la fin du XVII^e siècle :

Je vois la sagesse ou la piété du prince les uns par ses pieuses libéralités, attirant les autres par les marques de sa bienveillance, relevant sa douceur par sa majesté ; modérant la sévérité des édits par sa clémence ; aimant ses sujets et haïssant leurs erreurs ; ramenant les uns à la vérité par la persuasion, les autres à la charité par la crainte : toujours roi par autorité et toujours père par tendresse¹⁸⁹.

L'année suivante, l'abbé Tallemant profite de la destruction d'un temple à Charenton pour chanter la gloire du roi dans un discours prononcé à l'Académie française en janvier 1687, il reprend les thèmes classiques d'un succès spirituel supérieur aux accomplissements temporels et l'image de l'hydre pour symboliser l'hérésie :

Heureuses ruines qui sont le plus beau trophée que la France ait jamais vu ! Les arcs de triomphe et les statues élevées à la gloire du roi ne la porteront pas plus haut que ce temple de l'hérésie abattu par sa piété. Cette hérésie, qui se croyait invincible, est entièrement vaincue... Il paraît tant de force dans le vainqueur de l'hérésie que la seule idée de cette victoire jette dans l'âme de ses ennemis une terreur qui

¹⁸⁶ Cité dans E. BERSIER, « Conférence de M. Bersier », *BHL*, t. 34 (1885), p. 532 ou dans *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, éd. Freddy DURRLEMAN, La Cause, Carrières-sous-Poissy, 1985, p. 13.

¹⁸⁷ *Discours prononcé à l'Académie française sur le rétablissement de la santé du roi*, le 27 janvier 1687, *Recueil de Discours prononcé à l'Académie française*, BnF., X 19012, p. 76.

¹⁸⁸ *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, éd. F. DURRLEMAN, La Cause, Carrières-sous-Poissy, 1985, p. 21-22.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 22

les arrête, et il n'y a que la fable de l'hydre étouffée qui puisse nous aider à exprimer en quelque sorte l'étonnante victoire que nous admirons¹⁹⁰.

En 1690, lors d'une séance de l'Assemblée générale du clergé – la première tenue depuis octobre 1685 – l'archevêque président de séance ne manqua pas de vanter la bravoure du roi de privilégier la religion par un choix qui pouvait être défavorable à l'État, particulièrement en temps de conflit, la France étant en pleine guerre contre la Ligue d'Augsbourg :

Que dans ces temps fâcheux ou l'ennemi vient fondre sur la chrétienté, SM avait offert à l'Empereur un secours très considérable ; que la jalousie de ce prince avait empêché le roi de contribuer de son côté à triompher des infidèles. Il avait appliqué son zèle à convertir les hérétiques [...] que quoiqu'il eut bien prévu les suites que pouvait avoir une aussi grande affaire, bien loin de l'abandonner, il en avait eu plus d'ardeur à couper la tête à cette hydre sans craindre qu'elle put renaître. Que tout le monde avait vu ramener au sein de l'État, sans combat et sans résistance près de deux millions d'hommes, raser leurs temples et éteindre une secte aussi puissante que violente¹⁹¹.

Discours que le prévôt des marchands de Paris soutiendra dans une adresse lue au cours de cette même séance :

C'est par vous, Messieurs que l'opprobre de la maison de Dieu a cessé, que Baal a été renversé et que les autels de l'agneau immaculé sont désormais en sécurité contre les attentats de leurs ennemis [...]. Quelles immortelles actions de grâces ne mérite pas ce qui s'est passé depuis la dernière fois que le Clergé de votre royaume s'est assemblé ! Ce changement étonnant qui a réuni tous vos sujets dans une même créance, ce changement n'est-il pas un prodige qui épuise toutes vos pensées ?¹⁹²

On voit bien que le clergé insiste sur l'instantanéité de l'événement : une problème qui avait donné tant de fil à retordre à ses prédécesseurs fut réglé par une simple loi. Le caractère instantané de la résorption du problème protestant va également dans le sens de sa nature divine, Louis XIV est présenté comme la main armée de la Providence. Il est intéressant de voir à quel point cette littérature particulière, même au sein de l'Église, s'amenuise au cours du XVIII^e siècle, jusqu'à sa quasi-disparition vers 1750-1755. Elle ne disparaîtra jamais pour autant. On peut par exemple noter, à la fin du règne de Louis XIV (1715), au cours de l'oraison funèbre du feu roi dans la Sainte-Chapelle de Paris, un discours prononcé par Massillon qui développe avec plus de précision l'éloge du choix de la religion par rapport aux intérêts temporels :

Spécieuse raison d'État, en vain vous opposâtes à Louis les vues timides de la sagesse humaine ; le corps de la monarchie affaibli par l'évasion de tant de citoyens ; le cours du commerce ralenti, ou par la privation de leur industrie, ou par le transport furtif de leurs richesses ; les nations voisines, protectrices de l'hérésie, prêtes à s'armer pour la défendre. Les périls fortifient son zèle ; l'œuvre de Dieu ne craint point les hommes : il croit même affermir son trône en renversant celui de l'erreur : les temples profanes sont détruits ; les chaires de séduction sont abattues ; les prophètes de mensonge arrachés des troupeaux qu'ils séduisaient ; les assemblées étrangères réunies à l'assemblée des fidèles...

L'évêque de Clermont reprend la fiction, entretenue par le récit officiel de l'État et des ecclésiastiques romains, de l'absence des protestants dans le royaume pour feindre l'unité religieuse atteinte :

Mais enfin, la France, à la gloire éternelle de Louis, est purgée de ce scandale ; la contagion ne se perpétue plus dans les familles ; il n'y a plus parmi nous qu'un bercail et un pasteur ; et la crainte fit alors des hypocrites, l'instruction a fait depuis, de ceux qui sont venus après eux, de véritable Fidèles¹⁹³.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 22-23

¹⁹² *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 23.

¹⁹³ *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 24-25.

Il a pour originalité de lister lui-même les conséquences temporelles regrettables de la Révocation tout en niant leur importance devant l'ouvrage divin de Louis XIV, une sorte de balance « coût-avantage » où le service rendu à la foi ne pouvait que faire pâlir les maigres déconvenues économiques. Les célébrations de l'Église de France, fière de voir accompli un ouvrage qu'elle avait tant contribué à façonner, se doublent des louanges des courtisans, infatigables dans leur volonté de plaire au roi. La correspondance des habitués de la cour s'empare de la nouvelle ; la « précieuse » Madeleine de Scudéry écrit dans une lettre à Roger de Bussy-Rabutin du 18 novembre 1685 :

Le roi fait des merveilles contre les huguenots, et l'autorité dont il se sert pour les ramener à l'union de l'Église leur sera salutaire à la fin, et, au pis aller, à leurs enfants qui seront élevés dans la pureté de la foi. Cela lui attirera les bénédictions du ciel¹⁹⁴.

Au même destinataire, Madame de Sévigné dans une lettre du 28 octobre 1685 se réjouissait de l'efficacité des missionnaires bottés :

Les dragons ont été de très bons missionnaires ; les prédicateurs qu'on envoie présentement rendront l'ouvrage parfait. Vous aurez vu sans doute l'édit par lequel le Roi révoque celui de Nantes. Rien n'est si beau, que tout ce qu'il contient et jamais aucun roi n'a fait et ne fera rien de si mémorable »¹⁹⁵.

Bussy-Rabutin, encensa à son tour la méthode de « suffocation » employée du pouvoir royal pour exterminer la huguenerie :

J'admire la conduite du roi pour ruiner les huguenots. Les guerres qu'on leur a faites autrefois et les Saint-Barthélemy ont multiplié et donné vigueur à cette secte. Sa Majesté l'a sapée petit à petit et l'édit qu'il vient donner soutenu des dragons et des Bourdaloue, a été le coup de grâce¹⁹⁶.

La Bruyère, dans ses célèbres *Caractères* loue l'extinction de l'hérésie et émet l'idée d'une continuité entre l'ouvrage de Richelieu et celui de Louis XIV, qui l'aurait parachevé :

Il faut que le roi sache se renfermer dans les détails de son royaume, qu'il en bannisse un culte faux, suspect et ennemi de la souveraineté [...]. Richelieu a eu du temps de reste pour entamer un ouvrage continué ensuite et achevé par l'un de nos plus grands et de nos meilleurs princes, l'extirpation de l'hérésie¹⁹⁷.

Panegyrique qui tournera au scepticisme quelques années plus tard¹⁹⁸. La Fontaine dans son *Épître à M. de Bonrepos* du 5 février 1687, en bon courtisan et par sa proximité avec le pouvoir royal participa aux célébrations, malgré le désaveu caché d'un acte qui touchait ses amis réformés¹⁹⁹ :

Il veut vaincre l'erreur, cet ouvrage s'avance,

Il est fait, et le fruit de ces succès divers

¹⁹⁴ *Lettre à Bussy du 18 novembre 1685, Ibid.*, p. 25.

¹⁹⁵ P. JOUTARD, « La Révocation de l'Édit de Nantes, événement mémorable ? », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, 1986, p. 299 (l'auteur surligne).

¹⁹⁶ *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 26.

¹⁹⁷ LA BRUYÈRE, (voir chap X Du Souverain et de la République)

¹⁹⁸ Voir dans le même chapitre : « Je songe aux pénibles, douteux et dangereux chemins qu'il (le prince) est quelquefois obligé de suivre pour arriver à la tranquillité publique ; je repasse les moyens extrêmes, mais nécessaires dont il use souvent pour une bonne fin ; je sais qu'il doit répondre à Dieu même de la félicité de ses peuples, que le bien et le mal est en ses mains, et que toute ignorance ne l'excuse pas, et je me dis à moi-même : Voudrais-je régner ? ».

¹⁹⁹ *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 27.

Est que la Vérité règne en toute la France
Et la France en tout l'univers²⁰⁰.

Même l'opération de la fistule du roi est instrumentalisée et comparée à l'« Hérésie » :

La douleur qu'il souffrit causa notre salut,
Fit trembler l'hérésie,
Et c'était là son but²⁰¹.

Le Duc de Bourgogne, laissait dans un manuscrit datant de 1710 une autre survivance tardive de ces réjouissances des courtisans. Il reprend la fiction d'une Révocation couronnée de succès, dans la même veine que le discours de Massillon, ceci dans la plus grande aisance par les moyens les moins violents :

Il fut conclu d'un sentiment unanime, pour la suppression de l'Édit de Nantes. Le Roi, qui voulait toujours traiter en pasteur et en père ses sujets les moins affectionnés, ne négligea aucun des moyens qui pouvaient les gagner en les éclairant. On accorda des pensions, on distribua des aumônes, on établit des missions, on répandit partout des livres qui contenaient des instructions à la portée des simples et des savants. Le succès répondit à la sagesse des moyens ; et quoi qu'il semble, d'après les déclamations emportées de quelques ministres huguenots, que le Roi eût armé la moitié de ses sujets pour égorger l'autre, la vérité est que tout se passa, au contentement de Sa Majesté, dans effusion de sang et sans désordre. [...] Et l'Europe entière fut dans l'étonnement de la promptitude et de la facilité avec laquelle le Roi avait anéanti, un seul Édit, une hérésie qui avait provoqué les armes de six rois, ses prédécesseurs, et les avait forcés de composer avec elle²⁰².

Les jansénistes participèrent aussi au grand mouvement de célébration, tout en formulant quelques réserves sur les moyens coercitifs utilisés ; peut-être doit-on y voir un élément annonciateur. Attitude que résume bien ce propos d'Antoine Arnauld dans une lettre du 13 décembre 1685 :

Je pense qu'on n'a pas mal fait de ne point faire de réjouissances publiques pour la révocation de l'Édit de Nantes et la conversion de tant d'hérétiques ; car on y a employé des voies un peu violentes, quoique je ne les croie pas injustes, il est mieux de ne pas en triompher²⁰³.

A Paris, la Révocation était initialement d'une grande popularité : la venue du roi le 30 janvier 1687 pour dîner à l'Hôtel de Ville se fit sous les ovations²⁰⁴. Les arts vinrent également « à la rescousse »²⁰⁵ de l'Édit de Fontainebleau : les poètes vantent la piété de Louis XIV et attisent la haine à l'encontre des hérétiques, tel Jean de Santeul²⁰⁶ ou Martinet²⁰⁷ malgré une étonnante discrétion des Académies

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 27.

²⁰¹ J. LAURENT, *La feste royal de St-Cloud*, Hachette, 1686, p. 5.

²⁰² C. READ, « L'opinion du Duc de Bourgogne sur la question protestante et le rappel des huguenots », *BSHPF*, t. 41 (1892), p. 345-346.

²⁰³ *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 30.

²⁰⁴ R. POMEAU, « Une idée neuve au XVIIIe siècle, la tolérance », *BSHPF*, t. 134 (1988), p. 195.

²⁰⁵ Pour reprendre le titre de l'article d'Hélène HIMELFARB, « Les arts à la rescousse de l'Édit de Fontainebleau ? Les paradoxes des Académies royales », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, 1986, p. 335-357.

²⁰⁶ « Tu as vu l'Hérésie, le flambeau à la main, hérissée de vipères, courir par toute la France, y porter le feu de la guerre et le venin de l'erreur. », J. SANTEUL, *Ad Paulum Pellissonium fontanarium, ode, de Ludovico Magno religionis avitae vindice et assertore*, s.l., 1688, p. 2.

²⁰⁷ MARTINET, *A Louis le Grand protecteur de l'Eglise*, s.l., 1685, p. 8.

royales²⁰⁸ – et donc des arts majeurs – qui ne laissent pourtant pas de faire l'éloge des autres succès du monarque²⁰⁹. On trouve une abondance de médailles célébrant l'Édit de Fontainebleau, comme celle de Jean Mauger qui indique sur l'avvers en légende : « *LUDOVICUS MAGNUS REX CHRISTANISSIUMUS* » et sur le revers : « *EXTINCTA HAERESIS* » (annexe 2), mais également un grand nombre d'estampes dont le célèbre *Triomphe de la Religion* de Le Brun (annexe 3). Des statuts furent commissionnées à travers la France : la statue du « Louis victorieux » par Desjardins pour la place des Victoires, sur laquelle on peut voir un bas-relief de la Révocation, présente le roi terrassant Cerbère, ou encore celle d'Antoine Coysevox pour l'Hôtel de Ville où il terrasse deux incarnations monstrueuses de l'hérésie²¹⁰. A l'internationale, les pays catholiques envoyèrent les félicitations polies d'usage, sans faste particulier, pendant que l'Électeur de Brandebourg, Frédéric Guillaume, sautait sur l'occasion en déclarant sa volonté d'accueillir les réfugiés²¹¹.

Cette littérature encomiastique incarne ce qui deviendra l'un des chevaux de bataille des Lumières ; le fanatisme. Cet « effet d'une fausse conscience qui asservit la religion aux caprices de l'imagination et aux dérèglements des passions »²¹², selon la connotation fortement négative que lui donneront les philosophes du XVIII^e siècle et particulièrement Voltaire, a pourtant une origine honorable : que l'on parle du *fanum* (le temple) ou du *fanaticus* (le bienfaiteur du temple), elle ne renvoyait pas encore, à la fin du XVII^e, à un délire religieux sombre et cruel. L'aspect péjoratif du terme ne s'est diffusé que dans la mesure où la tolérance est devenue une valeur de plus en plus partagée au cours du siècle, dans un rapport corrélatif. Nicole Ferrier-Caverivière fait la distinction entre un versant du fanatisme désordonné, délirant et rageur et un autre faisant montre d'une logique « glaciale et implacable [...] avan[çant] par certitudes inébranlables et bro[yant] toutes les nuances du réel et de l'humain »²¹³. Les célébrations de la Révocation naviguent entre les deux courants, mais une partie importante tient plutôt du deuxième, créant un mythe plus structuré et ordonné que la brouillonne politique de répression qu'elles entendent célébrer.

L'idée que cette littérature donne du sentiment partagé doit être maniée avec certaines précautions : ultérieurement, des écrits dénoncèrent l'hypocrisie générale courtisane ou le phénomène d'autocongratulation catholique. A noter que ces critiques elles-mêmes doivent être examinées avec la distance adéquate eût égard au profil des auteurs. Par exemple, le profil de Pierre Bayle invite à mettre en doute la véracité de son diagnostic psychologique. Il suppose aux élégiaques

²⁰⁸ Hélène HIMELFARB, « Les arts à la rescousse de l'Édit de Fontainebleau ? Les paradoxes des Académies royales », loc. cit., p. 342.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 342 : « Or, alors qu'il n'est guère de succès royal qui n'y soit chanté dans cette décennie, de la naissance du Duc de Bourgogne à la campagne, hélas ! du Palatinat, de la trêve de Ratisbonne aux bombardements d'Alger et de Tripoli, de la paix de Nimègue à l'occupation de Luxembourg, de l'asile donné à Jacques II à l'expédition d'Irlande, il semble qu'un soin jaloux soit mis par Quinault et ses successeurs à contourner la Révocation ».

²¹⁰ J. MARSHALL, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and "Early Enlightenment" Europe*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 399.

²¹¹ *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 32.

²¹² Cité dans N. FERRIER-CAVERIVIERE, « La littérature encomiastique et la Révocation de l'édit de Nantes : un témoignage de fanatisme », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 291.

²¹³ *Ibid.*, p. 292.

une faiblesse, un manque de bravoure pour n'avoir pas averti le roi de la faute politique qu'il était en train de commettre (supposant ainsi qu'ils en avaient conscience) :

Jamais prince n'a été plus digne que Louis-le-Grand d'avoir de fidèles amis, parce qu'il a fait du bien à une infinité de personnes ; cependant il ne s'est trouvé aucun, parmi tant de créatures, qui lui ait osé représenter qu'on avait surpris sa religion et qu'il donnait trop d'autorité à des gens qui ne devaient se mêler que de leur bréviaire. Ni ministre, ni conseiller d'État, ni maréchal de France, ni duc, ni pair, ne s'est soucié de donner un bon avis à un grand maître qui eût été fort capable d'en profiter, si on s'y fût pris de bonne heure et comme il faut. Tous ces courtisans infidèles et flatteurs ont applaudi à l'esprit de bigoterie, et, au lieu de lui disputer le terrain comme ils auraient dû faire, ils ont fait semblant d'en être eux-mêmes malades²¹⁴.

Saint-Simon, sans doute légèrement moins suspect que Bayle dans l'objectivité de sa critique, dans son *Parallèle des trois premiers rois Bourbons* qui ne sera publié qu'en 1880 pointait également ce contraste entre célébration extérieure et désapprobation intérieure :

Tandis que Louis XIV nageait dans ces millions de sacrilèges comme étant l'effet de sa piété et de son autorité, sans que personne osât témoigner de ce qu'on en pensait ; et chacun au contraire se distinguant à l'envi en louanges, en applaudissements et en admirations, tandis que chacun était pénétré de douleurs et de compassion²¹⁵.

Au sein de cette grande communauté catholique, au milieu des discours laudatifs et des brochures flatteuses, dans les plus hautes sphères de l'État une voix s'élève pour contester la Révocation sur un terrain inédit : celle du Maréchal de Vauban par un *Mémoire pour le rappel des huguenots* de 1689.

B. La contestation exceptionnelle

Vauban confie son *Mémoire pour le rappel des Huguenots* en décembre 1689 à Louvois, qui lui répond le 5 janvier 1690 : « J'ai lu votre Mémoire, où j'ai trouvé de fort bonnes choses ; mais entre nous, elles sont un peu outrées. J'essaierai de le lire à Sa Majesté » ; nous ne savons pas ce qu'il en fut de cette proposition de lecture, Philippe Vassaux tient la chose pour « improbable »²¹⁶. Récemment nommé lieutenant général en 1689, le futur maréchal de France, connaît une ascension dans les *cursus honorum* d'Ancien Régime, ses compétences d'ingénieur lui valent une reconnaissance grandissante ; son influence dans l'État, sans être aux cimes de celui-ci, est alors sur une pente ascendante. Habitué du style du « Mémoire » auquel nous allons être beaucoup confrontés, Vauban est de ces hommes qui montrent un véritable intérêt pour l'*utilitas publica* et savent la dissocier de l'amour du roi, voir la mettre sur un plan plus haut encore. Cette dilection pour la nuance au service de la grandeur de l'État est particulièrement prégnante dans le *Mémoire* de 1689. L'intérêt de ce court texte d'une cinquantaine de pages provient du plan sur lequel entend se placer Vauban, dans un climat culturel où les fondements idéologiques de l'intolérance active sont politico-religieux : il choisit le langage politique. Il met sa profonde connaissance du « pré carré » français, qu'il a tant parcouru pour parfaire son art des sièges et fortifications, au service de son projet de rappel. Il donne une importance nouvelle aux considérations économiques, préfigurant le goût des hommes éclairés du

²¹⁴ P. BAYLE, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, éd. E. LABROUSSE, Paris, Vrin,

²¹⁵ *Écrits inédits de Saint-Simon*, éd. Prosper FAUGÈRE, t. I, Hachette, Paris, 1880, p. 224.

²¹⁶ VAUBAN, *Mémoire pour le rappel des Huguenots*, La Cause, Carrières-sous-Poissy, 1985, *Introduction* de p. VASSAUX, p. 5.

XVIII^e pour le (*doux*) commerce. Mais résumons-en les idées les plus fortes et les aspects les plus remarquables.

Le *Mémoire* navigue habilement entre les félicitations adressés au roi et les critiques et exhortations susceptibles de déplaire, ainsi Vauban commence en expliquant que le dessein de la politique royale aurait dû être un « grand ouvrage »²¹⁷ si les conditions nécessaires à sa transformation en « heureuse perfection »²¹⁸ eussent pu être réunies. Mais le lieutenant général constate :

De sorte que ce projet si pieux, si saint et si juste, dont l'exécution paraissait si possible, loin de produire l'effet qu'on en devait attendre, a causé et peut encore causer une infinité de maux très dommageable à l'État²¹⁹.

Il dresse ensuite la liste des cinq conséquences néfastes de la politique anti-huguenots – où transparaît le goût de Vauban pour la méthode statistique, dont il est un précurseur – : la perte démographique de presque cent mille personnes hors du royaume et la fuite de capitaux d'environ trente millions de livres ; l'appauvrissement des arts et manufactures en faveur des autres contrées européennes ; ruine du commerce ; perte de matelots en faveur des ennemis ; perte de soldats qu'il estime à « six cents officiers et de dix à douze mille soldats »²²⁰. Échec aussi sur le plan de la politique de conversion intérieure, parmi les N.C. « [...] on ne saurait dire qu'il y en a un seul de véritablement converti »²²¹, au contraire les brutalités « n'ont fait que les obstiner davantage »²²² et ont augmenté la solidarité protestante contre les catholiques. Il en conclut que la contrainte ne produit rien d'autres que « des relaps, des impies, des sacrilèges, et profanateurs de ce que nous avons de plus saint »²²³. La perte d'intellectuels, que Vauban nomme les « bonne plumes », a vu s'ajouter à ces désertions, la production de critiques acerbes contre la monarchie française. Devant ces terribles constatations il tire, en bon homme d'action, quatre conséquences sur ce qu'il adviendra si le pouvoir royal poursuit indifféremment l'exercice de sa politique : premièrement, poursuivre dans la persécution augmenterait l'obstination des protestants et cela amènera à choisir entre les exterminer intégralement ou les placer en asile. Deuxièmement, ils continueront de sortir du royaume sous le joug de la persécution, empirant ainsi les afflictions qui atteignent déjà les intérêts de l'État. Troisièmement, la dureté dans la répression renforcera leur martyrologe, phénomène dont la Saint-Barthélemy a illustré la dangerosité. Enfin, politiquement, prolonger le *statu quo*, reviendrait à s'exposer à une grande conspiration qui associerait les huguenots au Prince d'Orange²²⁴. Il annonce sa proposition de rétablissement de l'Édit de Nantes au prix de quelques aménagements dont il explique la teneur dans une note : il propose un système où les calvinistes pourraient exercer librement leur religion « pour trente sols par têtes annuellement »²²⁵. Vauban déploie ensuite une argumentation qui relève de la stratégie politique internationale contre la maison d'Autriche et le Prince d'Orange : en résumé, selon lui, il ne faut pas attendre que le situation s'envenime (ce qu'il

²¹⁷ VAUBAN, *Mémoire pour le rappel des Huguenots*, op. cit., p. 13.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 14.

²²⁰ VAUBAN, *Mémoire pour le rappel des Huguenots*, op. cit., p. 14.

²²¹ *Ibid.*, p. 14.

²²² *Ibid.*, p. 15.

²²³ *Ibid.*, p. 15.

²²⁴ *Ibid.*, p. 16.

²²⁵ *Ibid.*, note (1), p. 17.

suppose inexorable) mais il faut concéder quelques grâces aux huguenots pour les garder loyaux sujets et ne pas créer un groupe importants de factieux. Sa connaissance de la France donne un crédit particulier à son diagnostic de l'état du protestantisme en France ; il s'évertue à combattre l'image créée par le Clergé du protestant « républicain » ou factieux inexact pour décrire la réalité en 1689 – les protestants aiment encore leur souverain – mais qui pourrait advenir à cause de cette politique inefficace et nuisible à l'État :

Car, il ne se faut point flatter, le dedans du Royaume est ruiné, tout souffre, tout pâtit, tout gémit. Il n'y a qu'à voir et examiner le fond des provinces, on trouvera encore pis que je ne dis. Que si on observe le silence, et si personne ne crie, c'est que le Roi est craint et révééré, et que tout est parfaitement soumis : qui est, au fond, tout ce que cela veut dire²²⁶.

Après avoir récapitulé ce que la persécution a produit et ce qu'elle pourrait produire, Vauban souligne l'urgence de la situation et de la nécessité d'une solution ; « que Sa Majesté y apporte les remèdes possibles pendant qu'il dépend encore d'Elle de la régler comme il lui plaît »²²⁷, il faut intervenir pendant que le Roi est à l'apogée de son pouvoir. Faire œuvre de justice dans de telles circonstances rendrait exempte l'action exempte de toute explication par une « considération étrangère »²²⁸, qui pourrait être perçue comme une *faiblesse* du pouvoir, en un mot, il ne faut pas verser dans la tolérance « érastienne », mais dans la magnanimité. Dans une moraline tout empreinte de stoïcisme :

J'avoue bien qu'il est dur à un grand Prince de se rétracter des choses qu'il a faites, spécialement quand elles n'ont eu pour objet que la piété et le bien de l'État ; mais enfin le Roi sait mieux que personne que, dans toutes les affaires de ce monde qui ont de la suite, ce qui est bon dans un temps l'est rarement dans un autre, et qu'il est de la prudence des hommes sages de s'accommoder aux changements qui n'ont pas dépendu d'eux et d'en tirer le meilleur parti qu'il peuvent²²⁹.

Argument d'autant plus pertinent que la Révocation s'auto-justifie dans son texte par un changement de conjoncture, par la paix propice à l'accomplissement de desseins supposés latents. Il revient ensuite sur l'Édit de Nantes dont il plaide l'entière réhabilitation, mais également la révocation « inversée » (car la Révocation purgeait l'ordre juridique des mesures en faveur des huguenots) des mesures particulières contre les protestants, en leur défaveur donc : « ce qui a été fait contre »²³⁰. Il prend même le soin de rédiger le préambule d'une hypothétique déclaration royale qui réaliserait son projet, qu'il laisse en note de bas de page²³¹ : la chose est assez exceptionnelle, Vauban est, en un sens, le précurseur de ses grands administrateurs qui porteront l'Édit de 1787, il les dépasse même par la véritable tolérance qu'il voulait instaurer. Cherchant à rendre son dessein de rappel plus convaincant encore, le maréchal en anticipe les bienfaits : rétablir les protestants dans leur droit permettrait de les faire revenir en masse – première expression du mythe du grand « rappel » et de ses effets magiques – et ainsi de résorber tout les problèmes que pose l'immigration clandestine, mais également de pacifier les relations internationales de la France avec Brandebourg,

²²⁶ *Ibid.*, p. 18.

²²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²²⁸ VAUBAN, *Mémoire pour le rappel des Huguenots*, op. cit., p. 20.

²²⁹ *Ibid.*, p. 20.

²³⁰ *Ibid.*, p. 21.

²³¹ *Ibid.*, p. 22.

la maison d'Autriche, la Hollande, les Cantons Suisse²³² et comme le résume habilement le futur maréchal : « En un mot, mieux vaut un rappel sincère par les bonnes grâces du Roi, que toutes les protections étrangères, quelles qu'elles puissent être »²³³. Il établit que l'espoir de voir entièrement éradiqué le protestantisme en France est une chimère ; s'appuyant sur l'utile miroir qu'est l'expérience anglaise : 120 ans de prohibition n'ont pas permis de venir à bout du catholicisme²³⁴. A ce texte principal s'ajoute quatre appendices ; trois *Réflexions* et une *Addition* dans les quelques années qui suivent 1689.

Dans sa première *Réflexion* l'auteur rassure le roi sur la réaction de la papauté si toutefois la déclaration qu'il recommandait se voyait adoptée. Il rappelle le peu d'intérêt que la Pontife portait aux conversions des Huguenots ; ce que le roi avait effectivement ressenti²³⁵.

L'*Addition* du 5 avril 1692 dénonce l'inefficacité de la contrainte, qui ne produit que des conversions d'apparence quand elle ne tue pas et renforce l'opiniâtreté ambiante quand elle en vient à tuer – l'exemple de la Saint-Barthélemy sert à démontrer ce point²³⁶ –, sa crainte d'une tolérance momentanée perçue comme une faiblesse et non comme un geste magnanime est devenue tangible avec la guerre contre la Ligue d'Augsbourg, la coercition nourrit les sentiments d'animosité chaque jour et augmente ainsi graduellement le potentiel séditieux ce qui pousse Vauban à rappeler l'urgence du problème²³⁷.

La deuxième *Réflexion*, donne une série de raisons pour lesquelles « la manière » du rappel proposé est la plus optimale ; assez redondante avec le premier texte, on y trouve tout de même quelques considérations intéressantes, le lieutenant général estime, par exemple, que les protestants sont très mal accueillis dans les pays du Refuge, ce qui, sans être complètement faux, sert surtout le propos de l'auteur. Il délivre des statistiques d'une étonnante précision, si bien que les historiens modernes s'accordent peu ou prou sur leur véracité : il donne 600 000 huguenots au temps de la Révocation, diminué de « 80 à 100 mille »²³⁸ après les départs en masse, et rassure astucieusement le pouvoir royal en montrant que le total d'homme pouvant sa battre (donc potentiellement dangereux) ne dépasse pas les 40 mille, en plus d'être dispersés dans le royaume en cas de rappel ; « sans tête et sans corps » et qu'ainsi cela « ne méritera pas qu'on en fasse état ni qu'on en prenne inquiétude »²³⁹.

A cet ensemble s'ajoute également un *Mémoire d'un docteur de Sorbonne sur les affaires de la R.P.R.* du mois de novembre 1689, dont il est difficile de déterminer s'il est vraiment l'œuvre d'un ecclésiastique ou s'il est un artifice créé par Vauban pour donner un sceau de validation du Clergé à son *Mémoire*. Dans ce deuxième mémoire, l'auteur s'intéresse d'abord à l'exemple des conversions obtenues dans le Poitou, par la peur de dragonnades et par les dragonnades elles-mêmes, « douce et utile violence »²⁴⁰ selon Louis XIV. Beaucoup des arguments développés ensuite font double emploi avec ceux que l'on peut attribuer avec certitude à Vauban : le fort taux de nicodémisme chez les

²³² *Ibid.*, p. 23-24.

²³³ *Ibid.*, p. 24.

²³⁴ *Ibid.*, note (1), p. 23.

²³⁵ *Ibid.*, p. 27-28.

²³⁶ *Ibid.*, p. 55.

²³⁷ VAUBAN, *Mémoire pour le rappel des Huguenots*, op. cit., p. 29-32.

²³⁸ *Ibid.*, p. 34.

²³⁹ *Ibid.*, p. 35.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

N.C., le danger grandissant des factions opprimées, le rejet de l'athéisme qu'amène l'utilisation et l'inefficacité de la contrainte, l'urgence du problème, l'opportunité d'agir en position de force. Le registre politique (« en bonne politique »²⁴¹ dit-il) de l'argumentation tend à faire croire que ce second mémoire est également l'œuvre de Sébastien le Prestre, tant cette thématique était étrangère aux plumes ecclésiastiques dans les considérations sur les huguenots à la fin du XVII^e siècle. L'auteur se pose ensuite la question de l'effectivité concrète de cette liberté rendue et conclut lucidement : « Il est inutile de leur offrir une liberté de conscience qui consiste seulement à prier Dieu en particulier, car il est sûr qu'ils ne s'en contenteront pas »²⁴² avant de détailler une liste d'exemples justifiant le retour à une pleine liberté :

Il est à craindre qu'on ne les fasse ressouvenir de ces exemples, et quoiqu'ils n'ayent ni places, ni chefs, ni peut-être tant de venin qu'en ce temps-là, on doit appréhender que nos ennemis ne leur fassent espérer des conditions plus avantageuses que celles-ci, s'ils unissent à eux pour les obtenir²⁴³.

Le fait de rendre les temples devrait s'accompagner d'un rétablissement de l'Édit de Nantes, « comme il était en 1680 »²⁴⁴ (c'est-à-dire bien entamé) plutôt que par un nouveau texte. Vauban avait bien compris le symbole qu'était ce pacte de 1598 :

Une espèce de titre primordial qui sert de base et de fondement à la liberté de leur Religion en France, et comme un traité fait et signé de bonne foi, dans lequel Henri IV, d'une part, et les Chefs du parti protestant, de l'autre, ont été les contractants²⁴⁵.

La dernière *Addition* du 5 mai 1693 montre l'insistance de Vauban sur cette question, qui tentera d'obtenir gain de cause pendant au moins quatre ans. Il y renouvelle l'avertissement sur l'urgence du problème devant la guerre en cours, les N.C. sont des ennemis endormis qu'un conflit avec le Prince d'Orange pourrait pousser à la rébellion. De plus, la négociation contre des ennemis *deux fois plus forts que nous* (sic), reviendrait à se voir imposer « l'horreur d'un rétablissement forcée dans le royaume »²⁴⁶ qui minerait l'autorité du souverain sur ses sujets huguenots et perdrait, à terme, la religion catholique²⁴⁷. Le pseudo-« ecclésiastique de la Sorbonne », distinguant parmi les meilleurs moyens pour prévenir la catastrophe qui résulterait d'une défaite ou de négociations déséquilibrées s'arrête sur celui-ci :

Le cinquième et plus sûr de tous, est le rappel des Huguenots, à pur et à plain, c'est-à-dire la réhabilitation de l'Édit de Nantes en son entier, avec la permission de rebâtir les temples, la restitution des biens, etc. Et tout cela, accompagné de bonnes paroles, pour achever de remettre le calme dans leurs esprits. Celui-ci est le plus possible, et sans doute le plus sûr, le plus juste, et le plus nécessaire de tous, et qui ne blessera la conscience ni l'honneur du Roi, en s'y prenant de la sorte, et leur accordant de lui-même ce qu'ils pourraient raisonnablement espérer par l'intervention d'un traité de paix²⁴⁸.

L'auteur achève son *Mémoire* par un rapprochement intéressant entre la puissance d'un royaume et le nombre de ses sujets unis que l'on retrouvera dans le *corpus* des Lumières :

²⁴¹ *Ibid.*, p. 43.

²⁴² *Ibid.*, p. 45.

²⁴³ *Ibid.*, p. 47.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 48.

²⁴⁵ VAUBAN, *Mémoire pour le rappel des Huguenots*, op. cit., p. 48.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 53.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 54.

La marque évidente de cette vérité est que, où il n'y a point de sujets, il n'y a ni Princes, ni Etats, ni domination quelconque. Il faut dire conséquemment que, là où il y a peu de sujets, il y a peu de puissance et de grandeur, et que, là où il y en a beaucoup, il arrive toute le contraire, spécialement quand il sont unis²⁴⁹.

Le mémoire de Vauban est un texte propre au milieu des administrateurs, et il ne put donc, par sa faible diffusion, rencontrer que peu de succès. Passé entre les mains de grands administrateurs qui ne lui donnèrent pas grand-crédit, il ne sera exhumé pour les yeux du public qu'en 1788 par les *Eclaircissements historiques* de Rulhière ; on y retrouve tout un courant pragmatique de la pensée du siècle de la Réforme sur la tolérance : celle de son utilité politique. L'auteur allait toutefois plus loin qu'un simple compris de circonstance à la faveur de l'Etat pour embrasser une utilité de principe de la tolérance, autant sur le plan de la stratégie militaire que de la stratégie économique. Vauban préférait le bien public qu'apportait la tolérance à une unité factice et contraire autant à l'éthique areligieuse qu'à l'Évangile lui-même. Ces arguments précurseurs sont restés dans le secret de quelques esprits, il est difficile de ne pas songer à ce que la diffusion d'un tel texte aurait pu produire comme effet sur les consciences dès 1689 et comment le cours de l'histoire aurait pu en être affecté.

Parmi cette rare forme de la contestation catholique dont le Mémoire de 1689 est l'œuvre la plus aboutie, on peut en ajouter un que Rulhière reproduira dans ses *Eclaircissements historiques* : un passage du *Discours sur la vie et la mort de M. D'Aguesseau par son fils* l'intendant Henri d'Aguesseau, dans lequel il plaide en faveur des voies douces :

Il n'y a qu'une chose difficile, qui est de les persuader : tout le reste n'est point la conversion ; tout le reste qui n'est qu'extérieur, et que l'autorité peut faire, s'il est prématuré, bien loin d'avancer l'œuvre, la recule et la gêne [...]. Que faire donc ? les instruire, les édifier, les assujettir à l'instruction, réprimer leurs entreprises journalières, pour s'assembler ou pour se fortifier les uns les autres. Mais, dira-t-on, cette voie est bien lente : on la trouverait plus rapide qu'on ne le croit. Dès que les esprits seront revenus de l'aigreur et du trouble par l'assurance d'être en repos, ils commenceront à se rapprocher et à entendre ce qu'ils n'entendent pas maintenant. Mais enfin une voie ne jamais passer pour trop lente lorsqu'elle est l'unique qui mène au but : les autres voies font aller plus vite, mais elles s'égarer²⁵⁰.

Auquel l'on pourrait ajouter les remarques de Saint-Simon qui déplore, dans ses *Mémoires*, que le roi ne se soit focalisé que sur les éloges, remettant sérieusement en doute les considérations que nous pouvons avoir sur l'état de l'opinion publique d'alors :

Il [Louis XIV] n'entendait que des éloges, tandis que les bons et vrais catholiques et les saints évêques gémissaient de tout leur cœur de voir des orthodoxes imiter, contre les erreurs et les hérétiques, ce que les tyrans hérétiques et païens avaient fait contre la vérité, contre les confesseurs et contre les martyrs²⁵¹.

Maigre portion dans l'océan des réjouissances délurées, malgré la pertinence des arguments du maréchal on peut être assez convaincu d'une inclinaison à l'intolérance majoritaire dans les mœurs avec, sans doute, une part importante de célébration courtisane et intéressée.

En face de ce tableau des réceptions catholiques où de timides oppositions commencent à poindre, les victimes de la persécution contestent leur infortune par des discours aux tonalités variées.

§II. La richesse du discours protestant

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

²⁵⁰ *Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, op. cit., p. 60.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 62.

Le *pathos* était indéniablement une partie importante de la réaction et les commentateurs huguenots les plus maîtrisés ne se privent pas de montrer, ici et là, quelque marque d'émotivité. Toutefois, le discours protestant ne peut se réduire à un éploement général, il est d'une grande richesse. Se développant sur plusieurs grandes thématiques (la stratégie politique, le droit, la philosophie), une première orientation de ce discours consiste à défendre l'Édit de Nantes (A) : son maintien avant 1685, dans un espoir de conjuration du malheur à venir ; sa réhabilitation, après 1685, dans une optique de réhabilitation d'un protestantisme miné. Un second aspect est annonciateur des deux grands champions de la tolérance, on peut voir apparaître les premières réflexions philosophiques sur la tolérance (B).

A. Les défenseurs de l'Édit de Nantes

Les gardiens de l'Édit de Nantes « moribond »²⁵² prennent la plume pour lutter contre les justifications de la Révocation, explicites et implicites. Un auteur comme Charles Ancillon, juriste descendant d'une illustre famille protestante, ambitionne la création d'une critique « totale » – c'est-à-dire, sur toutes les thématiques où l'auteur trouvera des éléments en faveur de l'Édit de Nantes et contre la persécution – de la Révocation et de la politique de persécution qui lui est consubstantielle. Après l'échec de sa députation par les protestants messins pour plaider en faveur de l'Édit de Nantes, il développe une importante activité d'écriture et produit trois ouvrages, entre lesquels il semble y avoir une forme de complémentarité. Le premier chronologiquement, les *Réflexions politiques* de 1686, vise à démontrer que la persécution et ses effets sont diamétralement opposés aux intérêts politiques de la France.

Premièrement, sur le plan de la politique intérieure car elle entraîne une perte de sujets dont le nombre fait la puissance d'un Etat, une perte de main d'œuvre, de soldats, d'artistes qui vont grossir les populations des ennemis du roi. Mais aussi, dans un second temps, sur le plan de la politique extérieure, en ce qu'elle rendrait encore plus sulfureux les rapports du royaume avec les pays protestant et ne produirait par le ralliement des puissances catholiques escompté. Il y démontre l'inadaptation des moyens utilisés pour atteindre le but que l'auteur devine être celui du roi, le concept de *monarchie universelle*²⁵³. L'ouvrage insiste particulièrement sur la responsabilité du clergé et des jésuites, qui aurait mal conseillé le roi en lui suggérant une politique contraire aux intérêts de l'Etat. Le deuxième, de 1688, nommé *L'Irrévocabilité de l'Édit de Nantes*, est un traité par lequel l'auteur cherche à démontrer juridiquement (et politiquement mais dans une moindre mesure) l'iniquité de la Révocation, il réfute les raisons invoquées dans l'Édit, par de multiples allégations d'autorités juridiques, citant le Digeste, des adages et maximes juridiques de droit romain et français, se référant à des jurisconsultes et commentateurs plus proches temporellement comme Jacques Godefroy (*Iacobus Gothofredus*²⁵⁴) ; il déploie toute son inventivité juridique au service de la « charte » de ses

²⁵² Pour reprendre le titre de l'article de H. BOST, « Des porte-parole protestants au chevet de l'Édit de Nantes moribond », *Revue de Synthèse*, t. 126, 2005, p. 67-89.

²⁵³ C. ANCILLON, *Reflexions politiques par lesquelles on fait voir que la persécution des reformez est contre les véritables intérêts de la France*, Pierre Marteau, Cologne, 1686, p. 159.

²⁵⁴ C. ANCILLON, *L'Irrévocabilité de l'Édit de Nantes, prouvée par les principes du Droit et de la Politique*, Desbordes, Amsterdam, 1688, p. 35, 59, 132.

coreligionnaires : il compare l'Édit de Nantes à un contrat de louage perpétuel entre le souverain et les huguenots pour résoudre une contradiction apparente que l'on trouve dans l'Édit entre les mots *pour encores* et son caractère *perpétuel et irrévocable* :

L'Édit de Nantes étoit de sa nature perpétuel [comme le contrat de louage perpétuel], il n'y avoit qu'un accident qui en pût arrêter l'effet. C'étoit en cas que tous les Sujets du Roi vinsent à se réunir à une même Religion par la permission de Dieu. Par cet éclaircissement nous concillions ces mots, pour encore, avec celui de perpétuel, qui se trouvent dans l'Édit. Nous faisons voir qu'ils n'impliquent aucune contradiction, et que ces mots, *pour encores*, ne changent point la nature de l'Édit, et n'empêchent pas qu'il ne soit perpétuel²⁵⁵.

Le dernier ouvrage de cette série, *La France intéressée à rétablir l'Édit de Nantes*, publié en 1690, est complémentaire avec *L'Irrévocabilité*. L'auteur ne prétend pas à la même modération dans le ton ; il se différencie par sa portée pratique :

L'Auteur [de *L'Irrévocabilité*] traite les matières avec un grand froid, et d'une manière fort abstraite ; Et nous au contraire les traitans par rapport aux circonstances du tems où nous sommes, et aux conjonctures présentes, nous employons plus de force ; l'Auteur de ce traité est apparemment dans un País tranquille, mais nous qui sommes depuis plusieurs mois dans l'agitation, et qui voyons sous nos yeux des grandes revolutions causées par les mêmes Conseils qui ont excité la France contre nous. Il nous est impossible de garder la mesme modération que lui ; D'ailleurs nous entreprenons de faire voir qu'il est nécessaire de rétablir l'Édit de Nantes²⁵⁶.

Ce qui transparait à la lecture de la trilogie d'Ancillon est la prégnance de l'argument utilitariste ; il joue principalement sur l'intérêt de l'Etat pour obtenir la réhabilitation de l'Édit de Nantes. Cela s'explique probablement par la plus grande capacité de persuasion de ces arguments comparativement au registre plus abstrait et philosophique, donnée essentielle pour des productions qui ambitionnaient de convaincre et d'obtenir un changement de l'orientation de la politique royale à l'égard des réformés. L'avocat ne délaisse pas pour autant totalement le registre philosophique ou théologique comme l'illustre la répartition des chapitres dans *La France intéressée à rétablir l'édit de Nantes*, ce n'est qu'à partir de la page 242 (sur un total de 263), après avoir montré que « la Révocation de l'édit de Nantes et ses suites, sont non seulement injustes, mais mêmes criminelles et contraires à la volonté et dessein de Dieu »²⁵⁷ que l'auteur s'intéresse aux *intérêts* (politique) des catholiques romains. Dans cette recherche d'effectivité ouverte et avouée, ce choix d'une argumentation « totale » présente aussi un défaut rhétorique : la diversité des terrains argumentatifs permet à l'adversaire de changer de thème lorsqu'il se sent acculé ou en mauvaise position²⁵⁸ ; écueil qu'il importe de mettre en parallèle avec sa symétrique opposée : le fait de s'en tenir rigoureusement à un seul thème appauvrit plus que de raison le débat, alors que la Révocation et l'Édit de Nantes ne peuvent être réduit à l'unidimensionnalité, fût-elle juridique, politique, religieuse ou philosophique. Aussi et plus pragmatiquement, un exemple tel que la controverse théologique sur la possibilité de persécuter ou non, ne produit qu'une joute scolastique surannée, où l'opposition d'*authoritates* est

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 45-46.

²⁵⁶ C. ANCILLON, *La France intéressée à rétablir l'édit de Nantes*, Desbordes, Amsterdam, 1690, *Avertissement*.

²⁵⁷ C. ANCILLON, *La France intéressée à rétablir l'édit de Nantes*, op. cit., p. 242.

²⁵⁸ H. BOST, « Des porte-parole protestants au chevet de l'Édit de Nantes moribond », loc. cit., p. 77 : « En cette manière, le fait de vouloir tenir ensemble l'histoire, la politique, le droit et la théologie, au lieu de renforcer l'argumentation, la dessert, car l'adversaire peut toujours glisser d'un registre à l'autre pour esquiver ».

inévitablement stérile. L'avocat messin n'est pas le seul défenseur de l'Édit de Nantes, des hommes comme Claude Brousson, Elie Merlat ou Jean Claude, pasteurs et hommes de loi, ont exprimé des sentiments semblables sur la Révocation. La responsabilité du Clergé opposée à celle du roi est un point de convergence entre ces défenseurs de l'Édit :

Il est aisé de comprendre que Messieurs du Clergé et les Iesuites ont le plus de part dans ce dessein. Un zèle inconsidéré ou pour mieux dire leur interest temporel les préoccupe tellement qu'il leur fait oublier tous les devoirs de l'équité et de la charité chrétienne, et le bien même de l'Estat²⁵⁹.

Cette explication de la persécution par le « mauvais conseil » du Clergé est une constante dans ces discours qui souhaitent restaurer l'Édit de Nantes. Ils portent l'espoir que le roi reviendra à de bons sentiments à l'égard de ses sujets protestants dès qu'il apprendra la teneur de la persécution qui fait rage dans son royaume :

Souffrez, Sire, que ces sujets malheureux exposent aux yeux de vôtre Majesté les maux dont on les accable et la dure extrémité où ils sont réduits. Ils sont persuadez que si V. M. en prend connoissance, elle en sera touchée, et qu'elle aura de l'horreur pour les surprises continuelles que l'on fait à sa bonté paternelle et à son équité royale, contre des innocens et de fidèles sujets²⁶⁰.

Il est visible que les espoirs de ceux qui ont tenté de sauver l'Édit de Nantes sont déçus après la Révocation ; ils semblent perdre confiance en Louis XIV et optent pour un registre plus froid et logique au lieu de tenter d'apitoyer le monarque. De ce phénomène de déception viens la multiplication des discours sur les répercussions négatives pour l'Etat de la politique de persécution ; le pasteur Jean Claude défend l'idée que le coup donné aux huguenots par la Révocation est tout autant un coup donné à l'Etat mais se retrouve, pourrait-on dire, piégé par la position qu'il défendait avant 1685, en demandant au roi de remédier à ses propres abus :

Nous protestons contre l'Édit du 18 octobre 1685 contenant la Révocation de celui de Nantes, comme contre une manifeste surprise qui a été faite à la justice de sa Majesté, et un visible abus de l'autorité et de la puissance royale, l'Édit de Nantes étant de sa nature inviolable et irrévocable, hors de l'atteinte de toute puissance humaine, fait pour être un traité perpétuel entre les catholiques Romains par une foy publique, et une Loy fondamentale de l'État que nulle autorité ne peut enfreindre²⁶¹.

On voit apparaître l'idée selon laquelle la relation entre le monarque et ses sujets, si elle n'est pas tout à fait de nature contractuelle comme pourront l'avancer plus tard les tenants de la « constitution gothique » du royaume²⁶², n'est pas non plus exempte de toute réciprocité :

Les sujets doivent être fidèles à leur prince ; mais ils doivent aussi espérer qu'ils ressentiront les effets de son amour, de sa justice et de sa protection. Il est clair que s'il doit y avoir quelque loy fondamentale dans un Estat, et quelque relation entre le prince et ses sujets, celle-là est la plus juste, la plus convenable à des créatures raisonnables, la plus naturelle et la plus essentielle. Or la principale justice que des sujets doivent attendre de leur monarque, c'est d'estre maintenus dans la liberté de conscience²⁶³.

²⁵⁹ C. BROUSSON, *Estat des réformez en France, où l'on fait voir que les Édits de pacification sont irrévocables, que néanmoins on les renverse entièrement, et que par là on ôte aux Réformez tous les moyens de vivre et de subsister*, t. I, Marteau, Cologne, 1684, p. 131.

²⁶⁰ *Ibid.*, v. *Au Roy*, non paginé.

²⁶¹ J. CLAUDE, *Les Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le Royaume de France*, Marteau, Cologne, 1686, p. 190.

²⁶² J. de SAINT-VICTOR, *Les racines de la liberté. Le débat français oublié. 1689-1789.*, Perrin, 2007, p. 124-129.

²⁶³ C. BROUSSON, *Estat des réformez en France, où l'on fait voir que les Édits de pacification sont irrévocables, que néanmoins on les renverse entièrement, et que par là on ôte aux Réformez tous les moyens de vivre et de subsister*, t. I, Marteau, Cologne,

Avec une certaine nostalgie – fabriquée pour la cause ou authentique mais qu’importe – ces auteurs s’accrochent à l’Édit de Nantes, jusqu’à la fin du XVII^e siècle par des considérations politico-militaires, juridiques et par une conception du protestantisme comme corps que tentera à tout prix de détruire le pouvoir royal et le Clergé, volonté perceptible jusque dans l’Édit de 1787. L’historien protestant Elie Benoist et son *Histoire de l’Édit de Nantes* incarnent ce sentiment nostalgique d’un texte qu’ils considèrent être l’équivalent d’une *loi fondamentale du royaume*²⁶⁴. Il existe toutefois à côté de ce versant du discours guidé par un attachement aux anciennes libertés d’un édit pourtant grignoté dans sa substantifique moelle, un courant qui s’émancipe de cette nostalgie et appréhende les problématiques plus larges que la nouvelle politique de persécution implique, dans un mouvement plus philosophique que pratique, qui ne caressait pas l’espoir d’obtenir les résultats immédiats que recherchaient les gardiens de l’Édit de 1598.

B. Les premières réflexions philosophiques inspirée par la répression

Cette abandon (*temporaire*) de l’effectivité s’affirme à mesure que l’orientation de la politique générale du pouvoir royal se clarifie, certaines auteurs huguenots adoptent la critique « intellectualiste » de la situation en prenant de la hauteur sur les événements pour critiquer aux les principes qui la sous-tendent²⁶⁵. La persécution aussi atroce soit-elle, invite à se questionner sur les rapports entre l’Etat et l’Eglise, et sur les principes qui devraient régir son *jus circa sacra*. Parmi ces auteurs plus éloignés de l’agitation, l’une des premières ébauches de ces réflexions se trouve dans une œuvre de jeunesse de Bayle qui fait office de réponse à ce que l’on pourrait appeler sans s’abuser un « classique de la persécution »²⁶⁶ : l’*Histoire générale du Calvinisme* de Maimbourg. Bayle s’interroge dans sa *Critique*, sur la pertinence du lieu commun résumé par la proposition « *on ne doit souffrir qu’une religion dans un Etat* ». Il n’est pas comme Charles Ancillon, un avocat partisan, et désire établir un principe universellement valable, en cela sa réflexion implique de montrer l’absurdité de l’exclusivisme religieux dans son fondement :

Pourquoi y envoyer tant de missionnaires, et tant de moines déguisez en marquis, pour y planter une religion différente de celle du roi, s’il faut qu’il n’y ait dans un royaume qu’une seule foi ? C’est, diront-ils, parce que nous sommes de la bonne religion. Dites plutôt, repartirai-je, parce que nous croyons être de la bonne religion ; et ainsi votre maxime se réduit à celle-ci, il ne faut dans un royaume qu’une seule religion, et cette religion doit être celle que l’on croit la bonne. [...] si cette maxime est bonne, nous sommes en droit de conspirer en France contre la religion catholique, et les catholiques de conspirer en Angleterre contre la religion anglicane²⁶⁷.

La critique de cette logique qui sous-tend l’intolérance, se double de la résurgence de thèses qui ne bénéficiaient autrefois que d’un faible crédit. L’idée que la tolérance religieuse est avantageuse car elle entraîne une heureuse émulation entre les confessions reste principalement connotée

1684, p. 59.

²⁶⁴ H. BOST, « Elie Benoist et l’historiographie de l’Édit de Nantes », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 371.

²⁶⁵ L’« intellectualisme » est le point commun que voit Thomas Guillemain entre ces auteurs dans son article, Cf. T. GUILLEMIN, « Jalons pour une étude du corpus huguenot sur la tolérance au moment de la Révocation », *ABPO*, t. 125 (2018), p. 38-40.

²⁶⁶ Plus encore que les œuvres des historiens catholiques Antoine VARILLAS ou FERRAND.

²⁶⁷ P. BAYLE, *Critique générale de l’Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, Pierre le Blanc, Ville-Franche, 1682, p. 223, 224.

négativement : « [...] la diversité de Religions quelque grand mal qu'elle puisse être, est pourtant un moindre mal que l'abandon de la vérité »²⁶⁸ selon l'opinion du pasteur Saint-Blancard rapportée dans un compte-rendu de Bayle. En 1684, Henri Basnage de Beauval, protestant issu d'une famille de notable rouennais proche de ce dernier, publie sa *Tolérance des religions* dans laquelle il développera, le premier, une argumentation hardie en faveur du pluralisme religieux, présentée métaphoriquement :

Au reste si l'herésie a causé bien des maux à l'Eglise il est certain aussi qu'elle en a fait le triomphe, et qu'on épargnant son repos elle eut osté bien de l'éclat à sa gloire, car on peut dire qu'elle est plus glorieuse dans le combat que la victoire. C'est pour quoy l'on a dit que le Grand Constantin avoit fait plus de mal à l'Eglise par la Paix qu'il luy donna, que la persecution qu'elle avoit soufferte sous les Empereurs payens. Dieu forme les grands hommes par l'adversité, et comme il les veut elever à la gloire, il leur met en teste la Fortune armée de ce qu'elle a de plus terrible, ainsi en exerçant son Eglise par l'opposition des heresies, il relève l'éclat de la vérité par les efforts qu'elle fait pour la soutenir, et ce sont ces illustres assauts qui ont fait toute sa gloire, et qui ont fait reconnoître sa force victorieuse par tout l'univers²⁶⁹.

Et d'appliquer ce principe d'émulation bénéfique à la relation protestants-catholiques dans le royaume pour voir tout le bénéfice de cette réciprocité régulatrice :

La presence des protestans est un grand obstacle à tous ces abus, qu'ils portent le flambeau devant les yeux des catholiques pour les éclairer, et qu'ils les ont guéris de mille erreurs populaires. En effet la vertu et le devoir ne suffisent pas tousjours aux hommes pour regler leur conduite, ils ont besoin d'un aiguillon qui les excite ; [...] Or l'opposition de deux partis sert pour ainsi dire d'aiguillon qui presse et qui excite les uns et les autres à la vertu. [...] Le protestant comme un severe censeur observe le catholique, et l'empesche de broncher parce qu'il n'ignore pas que le protestant ne manque, ni de vigueur, ni d'éloquence pour relever ses chûtes et ses beuves. Le protestant aussi qui sçait qu'on le regarde d'un œil dangereux, examine où il place ses pas pour ne point donner de prise sur luy²⁷⁰.

Si Basnage de Beauval plaide principalement sur l'émulation entre Eglises et donc sur le bénéfice *religieux* du pluralisme, Bayle, en avance le caractère politiquement utile en raison de la régulation qu'il opère sur le comportement effectif des sujets catholiques dont le dogme contient un ultramontanisme de fond :

Si ceux qui veulent ruiner la Religion Reformée en France avoient le loisir de considerer qu'il prouve manifestement que nous sommes nécessaires à l'État, afin d'empêcher les catholiques d'abandonner les dogmes où ils sont rentrez peu à peu. Car s'ils étoient seuls en France, ils seroient moins orthodoxes sur l'obéissance qui est dûë aux souverains. Ainsi la tolérance des huguenots est nécessaire au bien de la monarchie²⁷¹.

Bayle dans un compte rendu sur les *Réflexions politiques* de Charles Ancillon, admet que l'argument politique est probablement la plus « convaincante raison »²⁷² à soumettre aux souverains, cependant son scepticisme l'empêche de souscrire à la possibilité même de convaincre, au vu de l'inégalité du

²⁶⁸ P. BAYLE, « Dialogues entre Photin et Irende sur le dessein de la réunion des Religions et sur la question, si l'on doit employer les peines et les récompenses pour convertir les Hérétiques », *Nouvelles de la République des Lettres*, art. IV, déc. 1685, Desbordes, Amsterdam, 1685, p. 1320.

²⁶⁹ H. BASNAGE DE BEAUVAL, *Tolérance des religions*, Henry de Graef, Rotterdam, 1684, p. 90.

²⁷⁰ H. BASNAGE DE BEAUVAL, *Tolérance des religions*, op. cit., p. 77.

²⁷¹ P. BAYLE, « Histoire de la Ligue, par Monsieur Maimbourg in 12. Suivant la copie imprimée à Paris chez Sébastien Mabre-Cramoisi 1684. », art. IV, *Nouvelles de la République des Lettres*, avr. 1684, p. 146.

²⁷² P. BAYLE, « Catalogues de Livres nouveaux accompagné de quelques remarques », *Nouvelles de la République des Lettres*, cat. I, mai 1686, p. 589.

rapport de force et de la place privilégié des conseillers catholiques qui murmurent directement à l'oreille du roi ; le temps d'Henri IV ou de Louis XIII est révolu, et dans la conjoncture actuelle, les espérances concrètes de réhabilitation des libertés huguenotes sont nulles :

Les temps sont changés ; un temps a été qu'il fallait les ménager ; la prudence ne voulait pas qu'on violât la religion du serment. Mais à présent on peut le faire, et par conséquent on doit le faire pour assurer le repos de notre postérité. Henri IV vous aimait et vous avait de l'obligation ; Louis XIII vous craignait et avait besoin de vous ; mais Louis XIV ne vous aime ni ne vous craint, et peut se passer de vos services²⁷³.

La lutte pour l'émancipation de la liberté religieuse des chaînes des intérêts partisans et du *jus circa sacra* du seigneur a, en quelque sorte, le luxe de d'abord se situer sur la plan des principes, puisqu'un plaidoyer de pure conjoncture politique aspirant à l'effectivité à court terme paraît de plus en plus vain. Le cramponnement à la sécurité juridique qu'incarnait le « perpétuel et irrévocable », perd alors progressivement de sa fermeté pour se déplacer vers une autre idée : les qualités perpétuel est irrévocable d'un texte comme l'édit de Nantes ne doivent rien à un pure légalisme formel, elles sont plutôt tributaires d'une *valeur* préexistante qu'il ne faisait que sanctifier dans les formes du droit positif. C'est dans le cadre de ce raisonnement que l'on trouve une importante quantité de références au droit naturel :

Le nœud de la question consiste à savoir si l'Édit est irrévocable de sa nature ; car ce terme ne rend pas une loi éternelle et immuable par cela seulement qu'il est exprimé dans la loi. [...] Il faut que la matière d'un contrat ou d'un édit soit licite et légitime pour être ferme et inébranlable. La liberté de conscience est du droit naturel. On ne peut lui ravir le privilège de juger selon ses lumières, et la violence ne peut contraindre que l'extérieur. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point d'injustice plus insupportable que de dépouiller par la force les hommes de cette prérogative inviolable et de les jeter dans l'hypocrisie sous prétexte de leur faire respecter la vérité. Par conséquent, l'édit qui conserve à des sujets la liberté la plus chère et la plus sacrée, et qui ne leur accorde autre chose sinon qu'ils seront à l'avenir exempts de contrainte sur la religion et sur les sentiments de leur conscience qui est née libre et indépendante, rétablit la justice et les droits de la nature. Ainsi, à parler précisément, on ne leur a rien accordé²⁷⁴.

Ainsi, ce point d'honneur sur la valeur *intrinsèque* des libertés huguenotes est l'élément qui détermine la continuité entre les gardiens de l'Édit de Nantes, les premiers grands théoriciens de la tolérance et les continuateurs des Lumières.

Dans cette période autour de la Révocation, on peut recenser d'autres ouvrages moins connus de ce grand « corpus huguenot » ; Noël Aubert de Versé, proche du socianisme, publie *Le protestant pacifique*²⁷⁵ et son *Traité de la liberté de conscience*²⁷⁶ dans le cadre de sa controverse avec Jurieu ; le pasteur Gédéon Huet, lui aussi mêlé à une controverse avec Jurieu, publie une *Apologie des vrais tolérans*²⁷⁷ ;

²⁷³ P. BAYLE, *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, 3^{ème} édition, t. II, Pierre le Blanc, Ville-Franche, 1684, p. 46.

²⁷⁴ H. BASNAGE DE BEAUVAL résumant la thèse de Benoist dans son *Histoire*, voir *Journal des Sçavans*, art. V, 1693, p. 451-453, cité dans H. Bost, « Des porte-parole protestants au chevet de l'Édit de Nantes moribond », loc. cit., p. 86-87.

²⁷⁵ N. AUBERT DE VERSE, *Le protestant pacifique ou Traité de la paix de l'Église dans lequel on fait voir, par les principes des réformez, que la foy de l'Église catholique ne choque point les fondemens du salut, contre Monsieur Jurieu*, Genest Taxor, Amsterdam, 1684.

²⁷⁶ N. AUBERT DE VERSE, *Traité de la liberté de conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples, opposé aux maximes adoptées par le sieur Jurieu*, Pierre Marteau, Cologne, 1687.

²⁷⁷ G. HUET, *Apologie pour les vrais tolérans ou l'on fait voir avec la dernière évidence, et d'une manière à convaincre les plus préocuzez, la pureté de leur intentions, et la vérité de leur dogme. Pour opposer aux fausses idées, que M. J. en a voulu donner*

Jacques Philipot, pasteur, est l'auteur d'une dissertation *Sur les justes bornes de la Tolérance*²⁷⁸ ; Charles Le Cène affiche une proximité avec l'arianisme dans ses *Conversations sur diverses matières de théologie*²⁷⁹ ; Isaac Papin publie un ouvrage intitulé *La foi réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*²⁸⁰ ; ou encore Elise Saurin et ses *Réflexions sur les droits de la conscience*²⁸¹. Tout ces textes mériteraient une étude à part entière²⁸². Ils témoignent de la vigueur de la pensée réformée au lendemain de la Révocation, développée le plus souvent par des huguenots (fréquemment pasteurs), et le plus souvent exilés aux Provinces-Unies. Ils ont, les premiers, extirpé l'idée de tolérance de la pratique pour la penser théoriquement.

L'œuvre de Pierre Bayle est l'aboutissement de ce pan de la pensée réformée qui s'opposait aux thèses hobbesiennes de Jurieu. Lui et Locke ont fondé le ce que l'on pourrait appeler le *paradigme de la tolérance philosophique*.

Chapitre II. Le paradigme de la tolérance philosophique

Ce n'est aucunement un hasard si les deux premiers grands théoriciens de la tolérance composent depuis les Provinces-Unies²⁸³. Les terres bataves sont en plein âge d'or : elles constituent un îlot de liberté de mouvement et d'expression qui n'a pas son pareil dans l'Europe de la fin du XVII^e siècle. Les gazettes, la littérature pamphlétaire et mêmes les arts de la république véhiculent une puissante condamnation au lendemain de la Révocation²⁸⁴. Bayle, critique de la *doxa* de son temps, développe une théorie de la liberté de conscience de portée générale (**section I**), à bien des égards saisissante par son audace et sa modernité. Locke se différencie par son approche ; son plaidoyer en faveur de la tolérance s'inscrit dans sa philosophie politique (**section II**). Ces deux conceptions ont pour point

dans quelques-uns de ses écrits ; mais particulièrement dans son tableau du socinianisme, Théodore Goris, Dordrecht, 1690.

²⁷⁸ J. PHILIPOT, *Sur les justes bornes de la Tolérance : avec la défense des mysteres du Christianisme; contre l'avis sur le tableau de Socinianisme*, Pierre Chayer, Amsterdam, 1691.

²⁷⁹ C. LE CENE, *Conversations sur diverses matières de religion, où l'on fait voir la tolérance que les chrétiens de différens sentimens doivent avoir les uns pour les autres... : avec un traité sur la liberté de conscience, dédié au Roi de France et à son Conseil*, Timothée de S.-Amour, Philadelphie, 1687.

²⁸⁰ I. PAPIN, *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*, Reinier Leers, Amsterdam, 1687.

²⁸¹ E. SAURIN, *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 et on marque les justes bornes de la tolérance civile en matière de religion*, Antoine Schouten, Utrecht, 1697.

²⁸² Comme l'explique Thomas Guillemin, « l'étude globale du corpus huguenot pour la tolérance autour de la révocation reste à mener », GUILLEMIN, « Jalons... », loc. cit., p. 43.

²⁸³ B. COTTERET, « Tolérance et constitution d'un espace européen France-Angleterre-Pays-Bas à l'aube des Lumières », BSHPF, t. 134 (1988), p. 73 : « La tolérance n'est pas une question abstraite : elle s'enracine dans une histoire, elle s'inscrit dans une aire culturelle clairement définie ».

²⁸⁴ Littérature pamphlétaire dans laquelle, au-delà de l'invective et de la dimension émotionnelle – présente mais marginale et contenue intentionnellement – on retrouve des arguments fort pertinents en faveur de la liberté de conscience. H. BOTS, « L'écho de la Révocation dans les Provinces-Unies à travers les gazettes et les pamphlets », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd.) Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 293 et s. Sur la tolérance particulière qui régnait dans les Provinces-Unies et particulièrement à Amsterdam, voir J. MARSHALL, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and "Early Enlightenment" Europe*, Cambridge University Press, New York, 2006, p. 154.

commun d'être les parties d'un tout qui les dépasse : d'un côté une théorie de la tolérance qui tend vers la liberté de conscience et de l'autre une tolérance imbriquée dans une théorie du pouvoir politique. En dépit du rapprochement, elles sont bien distinctes, tant par leurs finalités, que par les méthodes des deux auteurs. Balises édifiantes, toute tentative de penser la coexistence des religions dans un Etat en sera tributaire.

Section I. La tolérance selon Pierre Bayle

Pour saisir la pensée de Bayle, deux ouvrages nous intéressent principalement : le *Commentaire philosophique*²⁸⁵ qui fonde philosophiquement la tolérance puis, moins célèbre, une philippique nommée *Ce que c'est que la France toute catholique* ; les deux ouvrages font la paire²⁸⁶. On ne s'interdira pas, en plus de ce corpus principal, de goûter au reste de l'œuvre de Bayle, qui nous renseigne parfois directement sur le sujet principal, mais aussi sur sa méthode, sur la teneur générale de sa plume, sur l'ambition qui anime sa production. Après avoir réfuté l'un des grands fondements de la persécution, Bayle a défendu, mieux que quiconque – de l'aveu même de ses ennemis – les droits de la conscience (§I). La pensée baylienne n'est toutefois sans pas poser un certain nombre de difficultés (§II), sur lesquelles l'auteur avait une certaine lucidité ; elles illustrent la profonde originalité d'une théorie qui ambitionnait, en creux, de soustraire la tolérance aux limites inhérentes à ses racines étymologiques latine.

§I. Un plaidoyer en faveur d'un idéal de *tolérance-liberté*

Avant de présenter la théorie en elle-même, un bref propos sur l'auteur permettra de mieux saisir toute l'originalité de Pierre Bayle (A). Sans ignorer les *modus vivendi* traditionnels de la tolérance retenus par les Anciens, Bayle est le premier penseur à avoir tiré la de tolérance vers la notion voisine de liberté (B), ce qui pourrait faire de lui le premier penseur de la *tolérance des modernes*. Une analyse systématique de la pensée baylienne révèle que la réalisation de cet idéal passe nécessairement par le retranchement des religions positives (C) : *hinc prima mali labes*²⁸⁷.

A. Propos liminaire : la singularité de Pierre Bayle

Il est rare de pouvoir dissocier la vie d'un auteur de sa pensée ; la biographie est souvent une clé explicative des doctrines marginales et complexes ; il se trouve que ce principe sied particulièrement

²⁸⁵ Pierre BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, éd. Jean-Michel GROS, Honoré Champion, Paris, 2014.

²⁸⁶ Jean-Michel GROS, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », éd. Y.-C. ZARKA, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1, PUF, Paris, 2002, p. 296 : « Si l'on n'a pas toujours été sensible à cet aspect de la pensée de Bayle, c'est que l'on a souvent oublié que le *Commentaire philosophique* faisait système avec un autre texte paru la même année 1686 : *Ce que c'est que la France toute catholique*. Et de fait, il y a une sorte de division du travail entre ces deux textes, la *France toute catholique* se chargeant de la critique, extraordinairement violente, de toute institution religieuse, et le *Commentaire* donnant une théorie philosophique de la liberté de conscience » (en italique dans le texte).

²⁸⁷ Adage utilisé par Bayle lui-même dans le *Commentaire*, voir, op. cit., p. 248 qu'il traduit par « *Hinc prima mali labes*, c'est là l'origine du mal. »

à Pierre Bayle. Né en 1647 d'une famille protestante modeste – son père, Jean Bayle, est pasteur –, il bénéficie d'une éducation classique et d'un goût prononcé pour les lettres ; Bayle fréquente les académies, comme élève à Puylaurens, puis comme professeur à Sedan. Il connaît un revirement déterminant en matière de foi, après s'être converti au catholicisme en 1669 en rentrant chez les jésuites, il décide d'abjurer en 1671. Ce statut de relaps, fort décrié à l'époque, le contraint de s'exiler à Genève où il se consacre plus amplement à la théologie et à la philosophie. Après un retour anonyme en France (1674-1675), pendant lequel il est nommé titulaire d'une chaire d'histoire et de philosophie, Bayle s'exile aux Provinces-Unies après l'édiction de mesures répressives, parmi lesquelles la fermeture des académies protestantes²⁸⁸. Il écrira l'intégralité de son œuvre depuis Rotterdam, de 1683 jusqu'à sa mort en 1706.

Cette courte biographie permet de souligner la condition exceptionnelle de Bayle qui coïncide avec l'originalité de ses idées ; son statut de relaps fait de lui un marginal, même parmi ses coreligionnaires, son surnom de « *banni* de Rotterdam » est d'une grande justesse²⁸⁹. Il sera constamment en frictions avec les siens, comme l'illustre sa controverse avec Jurieu – autrefois mentor et ami, désormais véritable ennemi – devant le consistoire de l'église wallonne de Rotterdam. De plus, son exil accentue son isolement, il est un être indépendant dans une société où l'homme se définit par l'appartenance à de multiples groupes superposés, il est, en ceci, une véritable anomalie par sa liberté. Outre son statut, sa méthode a fait sortir la philosophie des carcans traditionnels – les traités et les sommes – pour qu'elle s'épanouisse dans les éclaircissements du *Dictionnaire*, dans les articles des *Nouvelles de la République des Lettres*, dans de brèves remarques saupoudrées d'impertinence, dans de longues digressions qu'il s'autorise en faveur d'un « délassement instructif »²⁹⁰. Trop souvent peint comme un savant de cabinet, il est pourtant l'archétype du philosophe engagé : le *Commentaire*, bien qu'il soit un plaidoyer philosophique hardi en faveur de la liberté de conscience, est aussi la réaction de Bayle face à une tragédie d'une brûlante actualité : la Révocation. L'enfermement de son frère – qui mourut cinq mois plus tard – était une manière pour Louvois d'atteindre le relaps réfugié en Hollande, qu'on avait alors démasqué comme étant l'auteur de la scandaleuse *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*²⁹¹, maître-ouvrage des thèses historiques antiprotestantes. Bayle, touché personnellement par la persécution et opposé aux durcissements que subissaient ses coreligionnaires depuis quelques années se démène et développe une puissante activité d'écriture ; il publie dès mars 1686 son pamphlet contre la *France catholique* et en octobre les deux premières parties de son *Commentaire philosophique* contre la doctrine augustinienne du *compelle intrare*.

²⁸⁸ L. PILATTE, op. cit., *Arrêt du Conseil du 9 juillet 1681 pour l'exécution et suppression du Collège ou Académie de ceux de la R.P.R établis à Sedan*, p. 96-97.

²⁸⁹ Bayle était lucide sur cette marginalisation dont il écopait même parmi les siens, Pierre BAYLE, *Les fondements philosophique de la tolérance*, t. 3, *Supplément du Commentaire philosophique*, PUF, Paris, 2002, p. 236 : « on passe presque pour un Hérétique, jusque chez les Protestants, lorsqu'on parle avec quelque force pour la tolérance comme j'ai fait ». Cf. également M. HEYDE, « A disguised atheist or a sincere christian? The enigma of Pierre Bayle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 39 (1977), sur la difficulté pour saisir les véritables convictions religieuses de Bayle, p. 157-165.

²⁹⁰ P. BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, t. I, Reiner Leers, Rotterdam, 1704, voir au début de l'*Avertissement au lecteur*.

²⁹¹ P. BAYLE, *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, Pierre le Blanc, Ville-Franche, 1682.

Ces éléments sont indispensables pour comprendre pourquoi Bayle « ne pouvait se satisfaire »²⁹² d'une tolérance au sens classique répandu à la fin du XVII^e siècle ; sa radicalité est une solution aux dérives d'une « demi-tolérance » à géométrie variable.

B. Les étapes de la démonstration de la *tolérance-liberté*

L'auteur prétend assez mystérieusement au début de l'ouvrage faire un « commentaire d'un nouveau genre »²⁹³, cette expression peut être interprétée comme une stratégie rhétorique pour se placer sous les auspices du rationalisme. La démonstration de Bayle s'appuie sur une logique quasi-scientifique, étrangère à la théologie, à l'exégèse historique ou encore à l'étude de la langue, peut-être, pour se différencier des tentatives infructueuses d'obtenir gain de ses coreligionnaires. Il va se contenter, comme il le dit, de « réfuter le sens littéral que [...] donnent les persécuteurs »²⁹⁴ au *contrains-les d'entrer*. Il était nécessaire, avant de fonder une théorie positive de la tolérance, d'analyser les causes de l'intolérance et de démonter ses principes fondateurs. Cette prétention à un commentaire d'un genre unique lui permet aussi d'éviter les duels d'érudition stériles ; guerres d'invocations où les protagonistes se lancent des références qu'ils glosent des interprétations partisans homologuées, en demeurant finalement parfaitement hermétiques aux idées émises de part et d'autre. L'auteur, homme d'immense culture, en était pourtant plus que capable. Et de fait, il n'en est rien, Bayle « refonde l'universalité à un autre niveau »²⁹⁵ où les hommes pourront communiquer : le terrain de la morale, dans la mesure où cette dernière est susceptible d'être rationalisée.

Selon sa conception, la morale est ce tribunal intérieur où siègent nos *lumières naturelles*. Chaque proposition passe par « l'étamine »²⁹⁶ de cette raison inscrite en chaque homme, et celle-ci, plus ou moins affûtée et entraînée au gré des individus, détermine si elle est bonne ou mauvaise. Cette raison, a, selon l'auteur, reçu le sceau de validation catholique²⁹⁷, ce qui permet de placer la raison philosophique et métaphysique en discipline « reine » devant la théologie²⁹⁸. Cette opposition entre philosophie et théologie ne peut se réduire à un antagonisme entre *raison* et *dieu*, étant donné que Bayle interprète cette faculté, du moins dans le *Commentaire*, comme un éclairage divin « [...] qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles, contenues dans les principes, ou dans les notions communes de métaphysique »²⁹⁹.

²⁹² J.-M. GROS, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1, (éd.) Y.-C. ZARKA, PUF, Paris, 2002, p. 295.

²⁹³ *Commentaire*, op. cit., p. 85.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 85.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁹⁶ *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 87.

²⁹⁷ Depuis l'Aquinat, restaurateur de la philosophie *in christianismo*.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 87 : « car les théologiens eux-mêmes, témoignent par leur conduite, qu'il regardent la philosophie comme la reine et la théologie comme la servante ».

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 88.

Il est à noter que l'origine divine ou humaine de ces *lumières* n'est pas d'une grande limpidité dans l'œuvre de Bayle, ils les rattachent tantôt à une « vision en Dieu »³⁰⁰ malebranchienne, tantôt à une faculté innée de la conscience humaine qui « précède le décret divin »³⁰¹.

L'essentiel est cependant que cette faculté existe : Bayle veut distinguer la morale des religions positives et l'autonomiser. C'est précisément à cette intention que répond le célèbre « paradoxe de l'athée vertueux » développé dans les *Pensées diverses* de 1683³⁰². L'homme vertueux est celui à qui sa lumière naturelle a dicté « qu'il fallait faire le bien pour amour du bien même, et que la vertu se devait tenir à elle-même lieu de récompense, et qu'il n'appartenait qu'à un méchant homme de s'abstenir du mal par la crainte du châtement »³⁰³ sans lien nécessaire avec la divinité. De-là :

Il faut convenir que les athées peuvent être persuadés qu'il y a dans la vertu une beauté, une honnêteté *intrinsèque* et naturelle et dans le vice une difformité pareillement *intrinsèque* et naturelle. [...] Or dès la qu'une athée peut s'apercevoir que les vérités de morale sont fondées sur la nature même des choses et non sur les fantaisies de l'homme, il peut se croire obligé à se conformer aux idées de la droite raison comme à une règle du bien moral distinguée du bien utile [...].³⁰⁴

Bayle développe un *criterium* moral qui préfigure l'impératif catégorique kantien :

Je voudrais qu'un homme, qui veut connaître distinctement la lumière naturelle par rapport à la morale, s'élevât au dessus de son intérêt personnel, et de la coutume de son pays, et se demandât en général : *une telle chose est-elle juste, et s'il s'agissait de l'introduire dans un pays où elle ne serait pas en usage, et où il serait libre de la prendre ou de ne la prendre pas, verrait-on, en l'examinant froidement, qu'elle est assez juste pour mériter d'être adoptée*³⁰⁵?

Si cette faculté ne permet pas de se prononcer sur le dogme ou sur quelque science avec infailibilité, elle permet du moins d'écarter l'« erreur manifeste » pour le dire dans des termes familiers au juriste. Or, si l'interprétation que l'on donne à l'Écriture est manifestement contraire à ce tribunal moral intérieur, alors on peut être certain de se tromper³⁰⁶ :

Il faut nécessairement en venir là, que tout dogme particulier, soit qu'on l'avance comme contenu dans l'Écriture, soit qu'on le propose autrement, est faux, lorsqu'il est réfuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la morale³⁰⁷.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 88. Idée résumé par un joli mot de M. J. SGARD dans C. BERKVENS-STEVELINCK, « La tolérance et l'héritage de P. Bayle en Hollande, dans la première moitié du XVIII^e. Une première orientation », *Voltaire - Rousseau et la tolérance*, Amsterdam (1978), PUL, v. *discussion*, p. 29 : « Pour Bayle, il y a une parcelle de vérité divine dans chaque homme. ».

³⁰¹ Pierre BAYLE, *Continuation des Pensées diverses, Ecrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comete qui parut au mois de décembre 1680 ou Réponse à plusieurs difficultez que M*** a proposées à l'auteur*, Reiner Leers, Amsterdam, 1705, §CLII, p. 770.

³⁰² Thèse qui n'est pas une invention de Bayle, on la retrouve chez Bacon par exemple, bien qu'il ait amplement contribué à la populariser, v. P. RATEAU, « Leibniz, Bayle et la figure de l'athée vertueux », *Studia Leibnitiana, Leibniz et Bayle : confrontation et dialogue*, t. 43 (2015), p. 307.

³⁰³ Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, introduction, notes, glossaire, bibliographie et index par Joyce et Hubert BOST, Flammarion, Paris, 2007, p. 373-374

³⁰⁴ *Continuation des pensées diverses*, op. cit., §CLII, p. 773.

³⁰⁵ *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 89-90.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 86.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 95.

Il applique ce principe au fondement idéologique primordial de l'intolérance active : la théorie de la contrainte légitime en matière de religion issue de l'interprétation augustinienne de la parabole de Luc : « Et le maître dit au serviteur: Va dans les chemins et le long des haies, et ceux que tu trouveras, contrains-les d'entrer, afin que ma maison soit remplie »³⁰⁸. Bayle combat principalement deux affirmations des partisans de la contrainte : d'abord, le caractère « pédagogique » de la contrainte et ensuite l'argument selon lequel elle est saine lorsque mise au service de l'orthodoxie³⁰⁹. Il importe d'abord de dire quelques mots de la théorie augustinienne de la contrainte. L'évêque d'Hippone fut d'abord favorable à une forme de tolérance avant que sa pensée ne connaisse une évolution dans l'affaire du schisme donatiste apparu au IV^e siècle. Il finit par accepter la contrainte si elle était faite au nom de la seule vraie Eglise ; la catholique, apostolique et romaine. Selon Saint Augustin la contrainte permettrait de faire ouvrir les yeux aux errants et constituerait donc un moyen efficace et pédagogique de faire réévaluer leurs options religieuses aux opiniâtres. Bayle développe sa majeure :

Si en la prenant en la prenant littéralement, on engage l'homme à faire des crimes, ou à faire des actions que la lumière naturelle, les préceptes du Décalogue, et la morale de l'Evangile nous défendent, il faut tenir pour tout assuré qu'on lui donne un faux sens, et qu'au lieu de la révélation divine, on propose au peuple, ses vision propres, ses passions, et ses préjugés³¹⁰

Toute la première partie du *Commentaire* est une suite de « réfutations » du sens littéral : il établit que ce dernier est contraire aux idées les plus distinctes de la lumière naturelle, contraire à l'esprit de l'Evangile, conduit à la ruine des sociétés, aboutit à des incohérences, pousse au crime, était inconnu aux Pères de l'Eglise pendant de nombreuses années, rend vaines les plaintes des premiers chrétiens, etc. Ce déblayement des arguments classiques de l'intolérance était crucial pour construire une nouvelle théorie. Bayle entreprend un « remarquable travail de déconstruction de l'esprit d'orthodoxie »³¹¹ qui passe notamment par l'examen critique de la notion d'*opiniâtreté*. La persécution vient du fait que l'Eglise, après avoir essayé de convaincre par les moyens les plus doux, voit le schismatique ou l'hérétique entêté dans son erreur, décide de recourir à l'*épée* du bras séculier pour forcer celui qui persévère dans son errance, à examiner la prétendue vérité plus sérieusement.

A l'*opiniâtreté* que Bayle condamne comme une perversion, il oppose la notion de *constance*. Il pointe du doigt l'éminente subjectivité de l'orthodoxie et la difficulté pratique qui en découle : à défaut de pouvoir sonder les cœurs, nul ne peut être un bon juge quand il s'agit de déterminer si un homme fait preuve de bonne foi et de constance ou de mauvaise foi et d'*opiniâtreté* ; s'il semble évident à un homme que son Eglise est la vraie Eglise, il ne peut s'en prévaloir puisque « l'évidence est une qualité relative »³¹². De là, il suit que, la notion d'orthodoxie est vaine, elle n'aboutit qu'à une sophistique loi du plus fort : « *j'ai droit parce que je m'appelle lion* »³¹³. Le fait que notre croyance dépende largement de l'endroit où l'on naît, suffit assez à prouver l'absurdité qu'est de persécuter un homme pour ses croyances : « si nous étions nés à la Chine, sous serions tous chinois, et si les Chinois étaient

³⁰⁸ Luc (14:23).

³⁰⁹ *Commentaire philosophique, Introduction* de J.-M. GROS, op. cit., p. 18,

³¹⁰ *Ibid.*, p. 86.

³¹¹ *Commentaire philosophique*, op. cit. p. 19.

³¹² *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 185.

³¹³ *Ibid.*, p. 188.

nés en Angleterre, ils seraient tous chrétiens »³¹⁴ ; propos tout à fait semblable à un passage des *Essais* de Montaigne: « Nous sommes Chrestiens au mesme titre que nous sommes ou Périgourdins ou, Alemans »³¹⁵. Au critère du *contenu* même de la foi, le *quod creditur* (« ce qui est cru »), l'auteur substitue la *manière de croire*, la *fides qua creditur* (« la foi qui fait croire »). Selon lui, le bon *modus operandi* de la foi qui détermine sa qualité est la *sincérité*. Il sauve ainsi sa théorie d'une forme d'indifférence religieuse intolérable pour l'époque en remplaçant, selon le mot d'Elisabeth Labrousse, l'orthodoxie par une « orthopraxie »³¹⁶.

Le modèle vertueux de la religiosité devient le croyant sincère et de cette subversion découle le versant positif de sa théorie sous l'angle juridique. Si la vertu religieuse réside dans la sincérité, alors il faut protéger le vertueux qui agit et croit avec sincérité. Comme l'écrit Jean-Michel Gros, « sous cet éclairage nouveau, la culpabilité va changer de camp »³¹⁷ : le persécuteur devient fautif moralement quand il tente de pervertir l'âme d'un croyant faisant preuve de constance par la coercition. Son erreur est en quelque sorte *multiple* puisqu'il faute du point de vue moral, mais aussi du point de vue religieux : par son intervention il prétend sonder le cœur de celui qu'il persécute, alors que ce droit de regard est exclusif à Dieu et devient alors coupable d'un crime de lèse-divinité. L'immixtion dans la conscience d'autrui est donc une usurpation condamnable, cette nouvelle loi morale aménage un certain espace de liberté à toute conscience, même errante.

La conception baylienne du phénomène religieux est largement subjective ; « la nature de la religion est d'être une certaine persuasion de l'âme vis-à-vis de Dieu »³¹⁸ ; l'orthopraxie souhaitée mettrait les croyants en concurrence sur la qualité de leur *manière de croire* et provoquerait ce que Bayle voit comme une juste intériorisation de la foi :

Je dis seulement que la foi ne nous donne point d'autres marques d'orthodoxie que le sentiment intérieur, et la conviction de la conscience, marque qui se trouve dans les hommes les plus hérétiques ; il s'ensuit que la dernière analyse de notre croyance, soit orthodoxe, soit hétérodoxe, est que nous sentons qu'ils nous semble que cela est vrai³¹⁹.

A l'échelle individuelle la maxime qui doit régir le comportement est le dictamen de notre conscience, or « la première est la plus indispensable de nos obligations est celle de ne point agir contre les inspirations de la conscience »³²⁰, la normativité extérieure doit, en principe, respecter ces inspirations, d'autant qu'il est impossible de déterminer quelle est la bon chemin qui mène au ciel :

Or il est impossible, dans l'état où nous nous trouvons, de connaître certainement que la vérité qui nous paraît (je parle des vérités particulières de la religion, et non pas des propriétés des nombres, ou des premiers principes de métaphysiques, ou des démonstrations de géométrie) est la vérité absolue ; car tout ce que nous pouvons faire est d'être pleinement convaincus, que nous tenons la vérité absolue, que nous

³¹⁴ *Ibid.*, p. 332 : « si nous étions nés à la Chine, sous serions tous chinois, et si les Chinois étaient nés en Angleterre, ils seraient tous chrétiens ».

³¹⁵ MONTAIGNE, *Essais*, éd. Jean BALSAMO, Michel MAGNIEN, Catherine MAGNIEN-SIMONIN, Gallimard, 2007, II, XII, p. 466.

³¹⁶ E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, Albin Michel, Paris, t. II, p. 579, v. note 122a.

³¹⁷ *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 28.

³¹⁸ *Commentaire philosophique*, op. cit. p. 99.

³¹⁹ *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 328.

³²⁰ *Ibid.*, p. 282.

ne nous trompons point, que ce sont les autres qui se trompent, toutes marques équivoques de vérité, puisqu'elle se trouvent dans les païens, et dans les hérétiques les plus perdues³²¹.

Il faut donc, devant cette irrémédiable ignorance, que les hommes respectent réciproquement l'espace impénétrable de la conscience de bonne foi ; la conscience erronée, si « elle est ornée des livrées de la vérité »³²², a droit à un respect analogue à celui que l'on accorde à la vérité même. Cette réciprocité est d'autant plus souhaitable qu'elle a un effet pacificateur sur les relations sociales porteur d'harmonie.

L'idéal du « banni de Rotterdam » tend donc davantage vers une véritable *liberté de conscience* que vers une simple *tolérance* selon l'acception courante de l'époque de Bayle. Cette théorie audacieuse peut sembler une sorte d'illumination si on omet de s'intéresser à sa condition de réalisation essentielle, contenue principalement dans la violente philippique publiée en mars 1686 contre la *France toute catholique* : le changement de paradigme vers une religion principalement intériorisée.

C. La critique des religions positives

La pensée de Bayle a connu un important tournant avec la Révocation. Il est passé d'une argumentation relativement classique en faveur de la tolérance civile à cette théorie radicale de la *tolérance-liberté*. Dans un premier temps, il fut adepte de l'« heureuse émulation » des religions développée par Basnage de Beauval dans sa *Tolérance des religions*³²³ et d'une conception de la tolérance reposant sur la neutralité de l'action étatique³²⁴ avant que la Révocation de l'Édit de Nantes ne vienne bouleverser ses positions. Il n'abandonnera pas totalement la thèse concurrentielle de Basnage de Beauval mais il ne croira plus en son efficacité que dans le petit cercle de la République des Lettres ; la dispute entre érudits suit des règles acceptées par les gentilshommes qui débattent et permet de s'élever mutuellement alors que les conflits religieux ne sont que de vaines oppositions où les participants ne partagent rien sinon de la haine, l'exemple des guerres de religion a assez montré les terribles effets de cette opposition, « Ô guerres de religion, que vos cruautés sont horribles » dira-t-il dans un éclaircissement de l'article *Barcochebas* du *Dictionnaire*³²⁵. Cette critique des religions positives et du christianisme passe d'abord par le constat « à faire frémir » des horreurs historiquement commises au nom des causes religieuses :

Ce que le Christianisme a commis de violences, soit pour extirper l'Idolatrie Païenne, soit pour étouffer les heresies, soit pour maintenir les sectes qui se separoient du gros de l'arbre, ne sauroit être exprimé : l'histoire en inspire de l'horreur : on en fremit pour peu qu'on foit debonnaire³²⁶.

Il en serait sans doute autrement si le motif inspirant les guerres de religion était un véritable amour de la vérité, mais le feu et le sang cachent mal les vellétés hégémoniques et partisans des chrétiens :

³²¹ *Ibid.*, p. 323-324.

³²² *Ibid.*, p. 311.

³²³ Bayle a rédigé un compte rendu très élogieux de *Tolérance des religions* dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, Desbordes, Amsterdam, numéro de juin 1684, 2^{ème} édition, 1686, art. III, p. 420 et s.

³²⁴ J.-M. GROS, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », loc. cit., p. 297.

³²⁵ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Reinier Leers, Amsterdam, t. I, *Barcochebas* (E).

³²⁶ P. BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, Reinier Leers, Amsterdam, t. IV, p. 303.

On peut assurer que le nombre des esprits tièdes, indifférents, dégoûtés du christianisme, diminue beaucoup plus qu'il n'augmenta par les troubles qui agitèrent l'Europe à l'occasion de Luther. Chacun prit parti avec chaleur : les uns demeurèrent dans la communion romaine, les autres embrassèrent la protestante : les premiers conçurent pour leur communion plus de zèle qu'ils n'en avaient, les autres furent tout de feu pour leur nouvelle créance [...]. Avec cet esprit n'ayez peur que la multiplicité des sectes fasse beaucoup de pyrrhoniens ; chacun quoi qu'il arrive, se tiendra collé au parti qu'il aura pris³²⁷.

Bayle savait que le réflexe du dogmatisme mis en danger est de se replier sur lui-même et de se fermer à la critique. On trouve quelques passages dans le corpus baylien qui illustrent ce désenchantement de Bayle à l'égard des religions positives : par exemple, il affirme, blasé, que « l'aversion des religions persécutrices de celle que l'on professe [...] à le bien prendre, fait souvent plus des trois quarts de l'amour qu'on a pour sa religion »³²⁸. Enfin le changement d'attitude se remarque à l'égard de ses premières positions sur la tolérance ; une simple tolérance civile ne suffit plus, tant la marginalisation pour des causes religieuses a des effets terribles sur la vie sociale d'un homme ; ainsi en est-il de l'exemple du philosophe portugais Uriel da Acosta, Bayle remarque que « la simple faculté d'excommunication est bien terrible, quoiqu'entièrement privée des fonctions du bras séculier »³²⁹. Ce doute devant l'efficacité pratique des doctrines « classiques » de la tolérance culminera dans les *Réponses aux questions d'un provincial* :

Qu'un mal soit sans remède ou qu'il puisse être guéri par un remède que le malade ne veut point prendre, c'est toute la même chose, et de là vient que pendant que la tolérance, le seul remède des troubles que les schismes traînent avec eux, sera rejetée, la diversité des religions sera un mal aussi réel et terrible aux sociétés que s'il était irrémédiable. Or, il est sûr que la doctrine de la tolérance ne produit rien...³³⁰

Etonnant paragraphe de l'auteur du *Commentaire*. Comme l'explique Jean Michel Gros, la ténacité des espoirs de voir s'instaurer une tolérance de ce type tenait pour partie à l'idée que « l'intolérance serait un accident historique »³³¹ et que les religions positives, c'est-à-dire institutionnalisées, ne seraient pas intrinsèquement portées à l'intolérance et à la persécution.

Bayle va précisément soutenir la thèse contraire. Il va avancer que le mal est dans *l'institution religieuse* – et non dans la *religion*, la nuance est capitale – et plus particulièrement dans les grandes religions aux visées prosélytes. La prétention universaliste des grandes religions est illogique en ce que « la diversité d'opinions semble être l'apanage de l'homme »³³², c'est-à-dire une chose propre à sa nature. Cette contradiction est à l'origine des désastres civils que provoquerait l'adoption des doctrines intolérantes et de l'état de guerre perpétuelle dans lequel un tel choix plongerait le monde³³³. Il est en réalité possible de retrouver l'acte de naissance de l'intolérance par l'observation historique rigoureuse, Bayle scrutant la grande fresque temporelle, la fait remonter à la naissance du christianisme. Les religions antérieures n'étaient pas marquées du sceau de l'intolérance ; le judaïsme

³²⁷ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., t. II, p. 446.

³²⁸ *Ibid.*, t. II p. 649.

³²⁹ *Ibid.*, t. I, p. 96-97.

³³⁰ P. BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, op. cit., t. V, p. 3.

³³¹ J.-M. GROS, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », loc. cit., p. 302.

³³² *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 267.

³³³

n'est pas intolérant – bien que l'Ancien Testament soit une loi des plus sévères – au sens où l'entend Bayle car il n'a pas de visée prosélytique, il est la religion d'un peuple élu ; le paganisme, lui, s'accommodait très bien à la pluralité religieuse et ne la sanctionnait que parce que la religion était une *religion civique*, on pouvait aussi voir chez les païens des échanges de divinité entre les panthéons des différentes sectes :

Le paganisme était divisé en une multiplicité de sectes, et rendait à ses dieux du cultes fort différentes les uns des autres, et les dieux même d'un pays n'étaient pas ceux d'un autre pays ; cependant, je ne me souviens point d'avoir lu qu'il y ai jamais eu de guerre de religions parmi les païens³³⁴.

C'est dans le brûlot de 1686, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, qu'il soutient le caractère proprement *mauvais*, au sens du mal diabolique et originel, des grandes religions instituées. Le message de pureté et de profond bien du Christ a été pervertie et complexifié par des autorités humaines :

Dieu est trop bon essentiellement pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les religions positives, qu'il n'a révélé aux hommes que le droit naturel, mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, qu'ils savaient bien qu'ils seraient une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices³³⁵.

La persécution qui fait rage dans la France de Louis XIV est une application particulière de cette dégénérescence qui devrait fortifier dans l'esprit de tous la pertinence de la thèse *essentialiste* de Bayle :

Quel triomphe encore un coup, n'est-ce point pour ceux qui disent que Dieu ne nous a point révélé d'autre Religion que la lumière naturelle, qui ne manquerait pas de nous montrer sûrement l'équité, et l'honnêteté, et nôtre devoir envers Dieu et le prochain, si nous ne l'obscurissions pas par tant de cultes et par tant de dogmes dont un Être ennemi, fans doute, de nôtre repos, disent-ils, nous a subtilement et imperceptiblement coiffé³³⁶.

C'est en observant tout ce que les religions positives ont apporté de carnages et de désordres dans le monde qu'on peut se convaincre de la nécessité de penser la religion différemment : c'est exactement cette mission que remplit le *Commentaire*, d'où une complémentarité entre les deux textes, Jean-Michel Gros suppose que Bayle voulait que les deux ouvrages soient lus ensemble³³⁷. Le scepticisme baylien s'étend donc jusque dans les religions positives et tout l'art est de distinguer ce qui est vraiment divin de ce qui ne l'est pas. L'enseignement dont on peut être certain du caractère divin se réduit en fin de compte à bien peu de choses et c'est en cela que la *tolérance-liberté* exige un degré d'intériorisation inédit de la religiosité. En somme, et Bayle rejoint Locke sur ce point, il faut que la relation entre le croyant et son dieu soit entièrement intime et intérieure pour éviter que des intermédiaires, mondains ou religieux, ne viennent altérer la pureté de ce commerce.

³³⁴ *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 73.

³³⁵ P. BAYLE, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Jean Pierre, Saint Omer, 1686, p. 12.

³³⁶ *Ibid.*, p. 74.

³³⁷ *Commentaire philosophie*, op. cit., p. 33.

§II. Les difficultés de la tolérance baylienne

Le scepticisme baylien n'a pas pour objet les seules religions positives, c'est une certaine vision du monde, une manière de « juger en philosophie » qu'il oppose à l'irrationalité d'une discipline comme l'« astrologie judiciaire », qui rendait toute son influence aux petites élites éclairés :

J'en reviens toujours là, qu'il ne faut pas compter les voix, qu'il faut les peser, et que la méthode de décider ne contrevient à la pluralité des voix, est sujette à tant d'injustices, qu'il n'y a que l'impossibilité de faire autrement qui la rende légitime en certains cas. Vous voyez d'où naît cette impossibilité, c'est qu'il n'y a personne sur la terre qui puisse déterminer au juste combien un suffrage vaut plus que l'autre, qui ait ni la juridiction ni les lumières nécessaires pour réduire les opinions des membres d'une compagnie, chacune à son juste prix, de sorte qu'il faut nécessairement tolérer que l'une vaille autant que l'autre dans certains cas. Mais puisque les Controverses de Philosophie ne sont pas de cette espèce, il nous est fort permis de compter pour rien les suffrages d'une infinité de gens crédules et superstitieux, et d'acquiescer plutôt aux raisons d'un petit nombre de philosophes³³⁸.

S'il est difficile de comprendre les implications et les origines du scepticisme baylien – que certains rattachent à la théologie réformée, d'autres à un athéisme secret – on peut en tout cas constater qu'une constante de sa méthode et de son œuvre est le désir de « montrer les difficultés et contradictions internes d'une doctrine donnée »³³⁹, et tout particulièrement celles des religions positives, parmi lesquelles le christianisme et surtout le catholicisme sont des cibles de choix.

Bernard Cotteret, voit un paradoxe dans la liberté de conscience baylienne. Il l'estime à la fois plus « conservatrice » et « radicale » que la simple tolérance : plus radicale car elle est plus inclusive que les autres théories de la tolérance – universellement inclusive – et plus conservatrice « puisqu'elle repose sur un pessimisme foncier qui conduit à préférer l'absolutisme [de la conscience] aux risques que ferait encourir à la conscience individuelle la dictature de la multitude »³⁴⁰. Le véritable paradoxe est là ; c'est le principe même de la liberté de conscience baylienne qui menace de détruire ses bienfaits de l'intérieur. L'étendue sans précédent que l'auteur donne aux droits de la conscience errante pose la question des limites de cette doctrine : pratiquement, à quel moment faut-il arrêter de tolérer un errant de bonne foi ? Le seuil d'intolérance est d'autant plus périlleux à définir pour Bayle que les fondements de sa théorie aux prétentions universalistes travaillent à le repousser ; l'absence de certitude sur la vérité des dogmes d'une part, mais surtout la puissante emprise qu'exerce l'éducation, capable de détériorer les principes moraux perçus comme étant les plus évidents par

³³⁸ Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, op. cit., §XCVIII, p. 138. E. BREHIER dans son *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 2021, qualifie ainsi la méthode de Bayle, p. 981 : « Cette perpétuelle critique, fait de sincérité intellectuelle sans réserve, déjoue donc l'esprit de parti en prenant les thèses contre elles-mêmes, en en faisant voir l'inintelligibilité ou les contradictions internes, en montrant l'affinité qu'il y a parfois entre les thèses adverses, l'arbitraire du lien qui unit au contraire certaines affirmations : cette perpétuelle manipulation d'idées, ce brassage de thèses se poursuivent inlassablement, pour la joie toujours renouvelé du lecteur, à travers les in-folio du Dictionnaire ».

³³⁹ M. HEYDE, « A disguised atheist or a sincere christian? The enigma of Pierre Bayle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 39 (1977), sur la difficulté pour saisir les véritables convictions religieuses de Bayle, p. 161-162 : « A philosopher whose chief purpose was always to expose the difficulties and inner contradictions of a given doctrine ».

³⁴⁰ B. COTTERET, « Tolérance et constitution d'un espace européen France-Angleterre-Pays-Bas à l'aube des Lumières », loc. cit., p. 82.

notre lumière *naturelle* : « l'éducation est assurément capable de faire évanouir la clarté des vérités de droit »³⁴¹. Bayle est lucide quant à l'existence de cette difficulté, il explique dans le *Supplément du commentaire philosophique* :

Mais, ajoutera-t-on, si ceux qui sont dans cette erreur y sont de bonne foi, il s'ensuivra, selon vos propres principes, qu'ils ne pécheront, ni en cela, ni en persécutant effectivement. C'est sans doute l'instance la plus embarrassante qu'on puisse me faire...³⁴²

La *sincérité*, notion phare du *Commentaire*, devient potentiellement justificatrice du zèle qu'il exècre. Il avait déjà noté ce problème dans le *Commentaire* :

Je ne nie pas que ceux qui sont actuellement persuadés qu'il faut, pour obéir à Dieu, abolir les sectes, ne soient obligés de suivre les mouvements de cette fausse conscience, et que ne le faisant pas ils ne tombent dans le crime de désobéir à Dieu ; puisqu'ils font une chose qu'ils croient être une obéissance à Dieu³⁴³.

Point faible de sa construction, s'il reste discret sur ce point dans le *Commentaire* pour des raisons tactiques évidentes, il ne l'évacue pas complètement et répond à cette forte objection dans le *Supplément*.

Il rappelle d'abord que les crimes commis par les adeptes du sens littéral de la parabole restent des crimes condamnables par le magistrat et qu'ils dérivent d'une « négligence inexcusable » dans l'instruction et de la « trop grande complaisance pour des passions injustes »³⁴⁴ car ils apparaissent normalement contraires à nos lumières naturelles. Les persécuteurs sont inévitablement des pécheurs en principes et s'il sont de bonne foi ils deviennent pécheur par l'exécution ; mais cette hypothèse est vue par Bayle comme un cas d'école : « s'ils avaient le bonheur extraordinaire d'errer volontairement... »³⁴⁵ dit-il. On voit tout le malaise de Bayle sur la question, il ne peut pas affirmer à pur et à plein que les persécuteurs ne sont pas de bonne foi dans leurs exactions car il tomberait dans l'écueil qu'il reproche aux persécuteurs, c'est-à-dire, de prétendre pouvoir *sonder les cœurs et les reins*. Bayle rajoute que, dans la pratique, la bonne foi de l'errant n'empêche pas de tenter de le rallier à des sentiments plus cléments vu les effets néfastes que ses actions pourraient avoir sur la « société publique », c'était, Bayle le dit lui-même, l'un des buts du *Commentaire* que d'apporter le remède à ce problème en instruisant les persécuteurs sur la fausseté du principe qui dicte leur conduite³⁴⁶. Malgré les dupliques de Bayle à cette objection imaginée, l'évolution de son œuvre semble montrer une forme d'acceptation progressive de cette faiblesse de la théorie des droits de la conscience errante, ce passage de la *Réponse aux questions d'un provincial* suggère que l'espoir de convaincre les convertisseurs zélés est bien mince :

Mais un homme qui se persuade qu'en exterminant les hérésies il avance le règne de Dieu, et qu'il gagnera un plus haut degré de gloire dans le Paradis, après avoir été admiré sur la terre, et comblé de

³⁴¹ *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 341.

³⁴² P. BAYLE, *Supplément du Commentaire philosophique*, éd. M. PECHARMAN, PUF, 2002, p. 170.

³⁴³ *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 299.

³⁴⁴ *Supplément...*, op. cit., p. 170.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Supplément...*, op. cit., p. 171.

louanges et de presens, comme le protecteur de la vérité ; un tel homme, dis-je, foulera aux pieds toute les règles de la Morale ; et bien loin d'être refréné par des remords, il se sentira pouffé par sa conscience à se servir de toutes fortes de moiens pour empêcher qu'on ne continue de blasphémer le saint nom de Dieu, et pour établir l'orthodoxie sur les ruines de l'hérésie, ou de l'idolatrie³⁴⁷.

Il n'empêche que Bayle n'a pas renié sa théorie des droits de la conscience, la tolérance constitue toujours pour lui une objection de poids face aux intolérants, « car si l'on voulait embrasser l'esprit et le dogme de la tolérance, la diversité des sectes serait plus utile que nuisible au bien temporel des Societez »³⁴⁸.

Pour résumer les vues de Bayle sur la tolérance, on peut dire qu'il a étiré le concept à l'extrême pour atteindre la notion de liberté de conscience et qu'il avait pleine conscience de son originalité ; il dit, « si chacun avait la tolérance que je soutiens... »³⁴⁹ ; or il est pleinement conscient que cet idéal est irréalisable à court terme, qu'il demande une révolution dans la conception commune de la religion en tant que telle et de sa place dans la société civile. L'élément de sincérité dans la foi n'était pas encore un motif d'union suffisant pour le climat religieux de la fin du XVII^e siècle, qui n'était pas prêt à accepter non plus la sortie de la religion comme institution qu'exige les idées de Bayle. Le *Commentaire*, s'il comportait une quelconque ambition de voir ses principes s'imposer, est en ceci une sorte d'acte de foi ; sa théorie n'est pas juridiquement et institutionnellement crédible dans une *Respublica christiana* (même d'un point de vue purement théorique comme le montre la réception tronquée et sélective qu'en feront ses émules³⁵⁰). On peut se représenter son idéal de tolérance comme une sorte de bouteille à la mer, que la longévité des idées pourrait porter vers des côtes plus accueillantes. La réaction de Jurieu illustre assez les réticences que rencontrait sa théorie, le titre de son ouvrage de réponse est évocateur à cet égard : *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*, selon lui, les idées de Bayle conduisent à l'indifférence religieuse dans une société orientée vers la foi et son contenu, l'incompréhension de Jurieu est patente et ces reproches, fortement inscrits dans l'air du temps, avaient un poids considérable :

Enfin voici un Systeme qui nous fait une Morale tout-à-fait bourrue et bizarre : selon laquelle un homme sera damné pour avoir fait la volonté de Dieu, et confessé sa vérité toute sa vie, et au contraire un autre sera sauvé pour avoir confessé et professé le mensonge, et pour avoir commis les crimes les plus énormes³⁵¹

Le même auteur remarquait avec précision la contradiction qu'implique la place de la conscience dans l'œuvre de Bayle – contradiction que Locke repèrera et embrassera – :

³⁴⁷ P. BAYLE, *Réponses aux questions d'un provincial*, t. IV, Reinier Leers, Rotterdam, 1707, p. 292.

³⁴⁸ *Réponse aux questions d'une provincial*, op. cit., t. V., p. 3.

³⁴⁹ *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 248.

³⁵⁰ C. BERKVEN-STEVELINCK, « La tolérance et l'héritage de P. Bayle en Hollande dans la première moitié du XVIII^e siècle. Une première orientation », loc. cit., p. 26.

³⁵¹ P. JURIEU, *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 paroles de la Paraboles Contrains-les d'entrer*, Henri de Graef, Rotterdam, 1687, p. 79-80.

Les lois sociales sont détruites par ce système, car si un individu voit qu'un acte lui est commandé par sa conscience, alors qu'il est interdit par la loi civile, il faudra qu'il suive sa conscience, quitte à subir la châtimeur que les lois civiles infligeront³⁵²

A contrario, Il fallait donc pour que les lois ne soient pas détruites par ce système et une telle résolution ne pouvait se produire que dans une société où la religion, autrefois garante du lien social et politique autant que de la « bonne morale » et des « bonnes mœurs », soit reléguée à un rôle purement privé et individuel. Qui, rétrospectivement, n'admirerait pas la justesse d'un tel ou (et même, *plutôt*) la beauté d'une telle gageure, devant la sécularisation des sociétés qui succéda Bayle ? Il voulut sortir la tolérance des acceptions négatives dans lesquelles elle était emprisonnée afin de la fonder sur une « option morale absolue »³⁵³, quitte, peut-être, à la dénaturer en lui ôtant son sens étymologique.

Cette volonté inscrite dans son œuvre demandait une véritable révolution intellectuelle dont le processus ne devait commencer qu'au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Du point de vue de la concrétisation de ses idées, l'expérience lui donna raison sur les terribles obstacles que son œuvre devait surmonter pour s'imposer ; on peut envisager, au plus optimiste, la Révolution française et l'article 10 de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*³⁵⁴, à une centaine d'années d'écart, si l'on parle de la pénétration de ses idées. En revanche, si on cherche son effectivité *juridique*, il faut alors s'arrêter à la constitutionnalisation de la *Déclaration* en 1971³⁵⁵, et même pourquoi pas, à la question prioritaire de constitutionnalité, effective en 2010. Justifiant ainsi le mot d'Eric Weil sur la *gênante* actualité de Bayle : « son tort est d'être trop actuel, trop proche de nous. Il nous vexé, il nous irrite, il nous agace, nous qui, de nouveau, sommes des orthodoxes »³⁵⁶.

La même année où Bayle façonne cette théorie particulière de la tolérance qui tend vers la liberté de conscience, un penseur anglais exilé dans la même république fondait le paradigme de la tolérance philosophique sur d'autres bases.

Section II. La tolérance selon John Locke

Tout comme Bayle, Locke s'est attaché à démolir les fondements idéologiques de l'intolérance, cependant les deux auteurs empruntent des cheminements différents pour arriver à des thèses aux fortes ressemblances. La théorie baylienne de la tolérance est axée sur les droits de la conscience morale individuelle que doit respecter autrui, aussi bien l'Etat que les particuliers, alors que la

³⁵² *Ibid.*, p. 99-100.

³⁵³ Pierre BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, op. cit., Introduction de J.-M. GROS, p. 18.

³⁵⁴ Selon lequel, « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble par l'ordre public établi par les lois », Cf. S. RIALS, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen présentée par Stéphane Rials*, Hachette, 1988, p. 24. R. POMEAU, « Une idée neuve au XVIII^e siècle, la tolérance », BSHPF, t. 134 (1988), précise que l'article à une « formulation qui reste cependant quelque peu inquiétante, car l'expression « les opinions mêmes religieuses » présente la liberté de religion comme une concession et même difficilement consentie », p. 205, l'auteur voit la consécration de ces idées qui naissent en réaction à la Révocation dans la *Déclaration internationale des droits de l'homme* de 1948 : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte ou l'accomplissement des rites », on pourra dire que la formule est sans doute *pleinement satisfaisante (sic)* mais que son (in)effectivité fait relativiser la « consécration ».

³⁵⁵ Cons. Const., 16 juillet 1971, n° 71-44 DC, dite *Liberté d'association*.

³⁵⁶ E. WEIL, *Philosophie et réalité*, Beauschene, 2003, *Chapitre XVIII*, p. 337.

démonstration de l'*Epistola de tolerantia* (§I) est centrée sur la question du rapport des pouvoirs dans la société civile, dont la nécessaire limitation crée un espace de liberté pour les consciences des particuliers. La tolérance lockienne ne charrie pas la même ambition universelle que celle du relaps, si elle peut sembler plus praticable par les restrictions qu'elle comporte, elle n'échappe pas à la critique et à l'objection quant à sa capacité à s'imposer concrètement (§II).

§I. La démonstration de la tolérance lockienne

La pensée de Locke sur la tolérance se comprend essentiellement à travers sa *Lettre sur la tolérance* rédigée en 1686 et publiée en 1689. Ce court essai riche en arguments n'est pas le premier écrit du philosophe anglais sur les rapports entre pouvoir civil et pouvoir ecclésiastique : les *Tracts* des années 1662-1664, l'*Essay on toleration* de 1667 ou encore un court texte sur la différence entre les pouvoirs ecclésiastique et civil de 1674 renferment déjà une partie importante de sa pensée sur la question. La démonstration de l'*Epistola* implique certains axiomes, postulats et distinctions (A) que Locke invite son lecteur à adopter avant d'exposer le cœur de son argumentation (B).

A. Les axiomes de la tolérance lockienne

Deux éléments liés sont particulièrement pertinents pour mieux saisir l'*Epistola*. Premièrement, l'exil du penseur anglais est une conséquence de l'actualité particulière que connaît l'Angleterre sous le règne du monarque catholique Jacques II. Son avènement fait courir un danger au protecteur du penseur anglais, le célèbre comte de Shaftesbury, suspecté de fomenter un complot, que Locke, désormais lui-même inquiet, décidera de rejoindre aux Provinces-Unies. C'est au cours de cet éloignement qu'il est informé de la Révocation de l'Édit de Nantes en France³⁵⁷. Le climat particulier de cette république séduit Locke qui se rapproche progressivement des milieux arminiens et renforce son latitudinarisme dont est empreint la *Lettre*. Cette liberté qu'il admet dans les principes religieux est intimement liée à la distinction que l'auteur développe entre choses *nécessaires* et *indifférentes* pour accéder au salut, en ce que la qualification d'un élément du culte sera fonction des bornes légitimes du pouvoir civil. Chez Locke, le latitudinarisme se double d'un élément de théologie réformée, par la place centrale qu'il confère aux textes révélés, qui constituent l'essentiel des vérités divines que notre *entendement* peut recevoir. Ainsi la distinction choses *nécessaires* et *indifférente*, est fortement orientée vers ce primat de l'Écriture. On peut observer que la théorie lockienne repose principalement sur quatre axiomes.

Le premier est l'idée assez généralement admise selon laquelle « *seule la sincérité sauve* ». C'est un point commun entre Locke et Bayle que cette conception intérieure de la relation entre le croyant et son dieu, les deux penseurs s'accordent sur un fort individualisme religieux, Locke estime par exemple que « toute l'essence et la force de la vraie religion consiste dans la persuasion absolue et intérieure de l'esprit » et que, « la foi n'est plus foi si l'on ne croit point »³⁵⁸.

³⁵⁷ Que MILTON considère être l'élément déclencheur de la rédaction de la *Lettre*, Cf. *John Locke: Literary and Historical Writings*, (éd.) J. R. MILTON, Oxford University Press, New York, 2019, p. 16.

³⁵⁸ J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean LE CLERC, éd. Jean-Fabien SPITZ, Flammarion, 1992, Paris, p. 169.

Le deuxième concerne l'individu et son entendement, Locke fait une distinction entre la *volonté* et les *croyances*, en soulignant l'absence de pouvoir de la volonté sur des croyances qui s'imposent à nous, il démontre l'inefficacité de l'emploi de la coercition. En effet, la force ne peut qu'influer sur notre volonté qui n'a point d'emprise sur nos croyances, dès lors l'utilisation des moyens violents est impropre à produire des conversions. Le troisième axiome concerne la légitimité des institutions humaines, Locke développait déjà ce postulat dans son *Second Traité sur le gouvernement civil*, écrit aux alentours de 1683 et publié en 1690. Il faut, pour le comprendre, présenter brièvement la notion de *propriété* chez Locke : il admet, d'un côté, la notion classique de propriété *stricto sensu* au sens des choses sur lesquelles nous pouvons exercer un droit positif de propriété, acquis par le travail³⁵⁹, mais connaît également une propriété *lato sensu* qui englobe « la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature »³⁶⁰ qui correspond aux « intérêts civils » selon la traduction de Jean Le Clerc. Dans le récit lockien de la fondation du corps politique, cette propriété au sens large est ce que les membres cherchent à protéger en s'unissant en société, sortant ainsi de l'état de nature³⁶¹. De là, il tire son axiome selon lequel toute autorité instituée humainement a pour fondation et limite de son action, la cause de son institution ; appliqué à la société civile cela donne :

L'Etat, selon mes idées, est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs INTERETS CIVILS. [...] Il est du devoir du magistrat civil d'assurer, par l'impartiale exécution de lois équitables, à tout le peuple en général, et à chacun de ses sujets en particulier, la possession légitime de toutes les choses qui regardent cette vie. Si quelqu'un se hasarde de violer les lois de la justice publique, établies pour la conservation de tous ces biens, sa témérité doit être réprimée par la crainte du châtement, qui consiste à le dépouiller, en tout ou partie, de ces biens ou intérêts civils, dont il aurait pu et même dû jouir sans cela. Mais comme il n'y a personne qui souffre volontiers d'être privé d'une partie de ses biens, et encore moins de sa liberté et de sa vie, c'est aussi pour cette raison que le magistrat est armé de la force réunie de tous ses sujets, afin de punir ceux qui violent les droits des autres³⁶²

Le quatrième est, à la manière du premier, une forme de vérité communément admise, même (particulièrement) chez les tenants de la contrainte, qui suppose qu'il n'y a qu'un seul chemin pour aller au ciel et sauver son âme.

Le troisième axiome est révélateur de l'imbrication de la tolérance lockienne dans la philosophie politique du penseur ; la tolérance comme conséquence logique d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat est un argument dont le développement remonte au siècle de la Réforme lorsque des *secta* ont pressenti les « dangers de l'Eglise d'Etat »³⁶³. Locke l'a développé de manière inédite en y introduisant des éléments relatifs à l'entendement humain (deuxième axiome) et des preuves relatives aux compétences du magistrat, mais également quelques preuves théologiques extraites des Ecritures. Il introduit la *Lettre* adressée à son ami hollandais, le théologien remontrant Philipp van Limborch, par l'audacieuse déclaration :

³⁵⁹ J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, trad. David MAZEL, éd. Simone GOYARD-FABRE, 2ème édition, Flammarion, Paris, 1984 [1992], p. 167.

³⁶⁰ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 168.

³⁶¹ *Traité du gouvernement civil*, op. cit., p. 216-217.

³⁶² *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 168.

³⁶³ J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit. p. 825.

Puisque vous jugez à propos de me demander quelle est mon opinion sur la tolérance que les différentes sectes des chrétiens doivent avoir les unes pour les autres, je vous répondrai franchement qu'elle est, à mon avis, *le principal caractère de la véritable Eglise*³⁶⁴.

Se plaçant sur le plan de la tolérance *religieuse* (bien que ce soit encore un anachronisme en 1689), puisqu'il aborde le cas des relations interchrétiennes, l'intolérance chrétienne lui paraît plutôt procéder d'un désir de domination pécheur plus que d'une quelconque « charité, [...] douceur [...] bienveillance pour le genre humain » qui sont les valeurs du « vraie christianisme »³⁶⁵. Il entend par *vrai christianisme*, une religion dont la fonction sociale est de faire vivre vertueusement en société, car le bon chrétien doit en permanence corriger ses mœurs et se sanctionner, être « doux affable et débonnaire »³⁶⁶ avec son prochain. Il est impossible pour un chrétien de penser corriger les mœurs d'un coreligionnaire sans d'abord corriger sa propre âme, ainsi un persécuteur devrait d'abord s'évertuer à réformer parfaitement sa secte avant de s'intéresser aux autres. De plus, si dieu avait vraiment désiré que l'on persécute pour convertir il aurait agi lui-même sur le monde et aurait atteint son but beaucoup plus facilement avec ses « légions célestes, qu'aucun *fijs de l'Eglise*, quelque puissant qu'il soit, avec tous ses *dragons* »³⁶⁷.

Après avoir énuméré quelques raisons qui montrent la conformité entre l'esprit de l'Evangile et l'esprit de tolérance, Locke annonce les deux attitudes extrêmes que combat l'*Epistola* : la première est naturellement les persécuteurs se cachant derrière les « belles apparences de l'intérêt public et de l'observation des lois »³⁶⁸, et la deuxième, moins évidente, est celle de ceux qui cherchent « l'impunité de leur libertinage et de leur licence effrénée »³⁶⁹ en opposant des scrupules de conscience au pouvoir civil. Ainsi la tolérance selon Locke se présente comme un projet de modération, ou du juste limitation, dont il annonce directement la méthode et l'ambition :

Je crois qu'il est d'une nécessité absolue de distinguer ici, avec toute l'exactitude possible, ce qui regarde le gouvernement civil, de ce qui appartient à la religion, et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre. Sans cela, il n'y aura jamais de fin aux disputes qui s'élèveront entre ceux qui s'intéressent, ou qui prétendent s'intéresser, d'un côté au salut des âmes, et de l'autre au bien de l'Etat³⁷⁰.

Tout comme Bayle prétendait faire un *commentaire d'un genre nouveau* et éviter les embûches rencontrées par les partisans d'une tolérance « classique », Locke navigue en équilibre entre ces deux tendances qu'il souhaite éviter par aversion pour leurs conséquences.

B. La tolérance comme conséquence de la séparation des pouvoirs ecclésiastique et civil

³⁶⁴ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 163 (nous soulignons).

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 164.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 167.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 167.

³⁶⁹ *Ibid.* p. 167.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 168.

En premier lieu, Locke veut déterminer les limites de la juridiction du magistrat, pour montrer qu'elle ne s'étend pas au salut des âmes ; il le fait par trois arguments distincts. Le premier argument concerne la *compétence*. Il constate d'abord que Dieu n'a jamais confié expressément « le soin des âmes » au magistrat, ni à aucun homme et encore moins autorisé un homme à tenter de forcer la conscience d'un autre³⁷¹. Si un tel pouvoir n'est pas d'origine divine, est-il d'origine humaine ? Locke refuse cette idée. Même si l'on admet qu'un homme consent à changer sa foi selon la croyance d'un autre, il ne peut pas transmettre un pouvoir qu'il ne détient pas lui-même, selon l'axiome évoqué précédemment, nos croyances ne sont pas sous l'emprise de notre volonté, ainsi on ne peut « régler sa foi sur les préceptes d'un autre »³⁷² alors que seule la sincérité sauve, et que l'on commet par le nicodémisme un abominable péché d'hypocrisie ; celui que l'on veut « charitablement » sauver par la coercition superpose un prétendu péché d'hérésie et un autre d'hypocrisie, on finit par damner celui qu'on essaye supposément de sauver.

Le deuxième argument est relatif à la *nature* des moyens qui sont à la disposition du magistrat, Locke effectue une sorte de contrôle de proportionnalité. Il ne dispose que de moyens extérieurs qui agissent sur les mouvements de la volonté – gardant toujours à l'esprit que seul la sincérité sauve – et ces derniers sont donc impropres à produire la persuasion intérieure recherchée, ils sont donc inadaptés. Si le magistrat se sert de raison pour convaincre en douceur l'errant, alors il n'agit plus en magistrat, mais en particulier, en « honnête homme »³⁷³. L'action du magistrat en tant que magistrat se définit par l'utilisation des moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire, « donner des lois, exiger la soumission et contraindre par la force »³⁷⁴. Les lois n'ayant aucune efficacité sans les peines, il est logiquement inutile d'établir des peines en matière de foi, et de dogmes.

Le troisième argument passe sur le plan *international* ou *probabiliste*. Il est dépendant du postulat selon lequel – qui est celui des tenants de la contrainte ce qui le renforce – il n'y qu'une seule voie pour aller au ciel, qu'une seule manière de sauver son âme. Or on observe dans le monde occidental (et au-delà) de la fin du XVIII^e siècle un respect général de l'esprit des maximes *cujus regio, ejus religio* ou « une foi, une loi, un roi », mais la chose est absurde car si un seul chemin mène au ciel, devant cette diversité de confession entre les princes et les contrées ; « il n'y aurait plus qu'un seul pays qui suivît cette route [de la vérité], et tout le reste du monde se trouverait engagé à suivre ses princes dans la voie de la perte »³⁷⁵, on aurait ainsi beaucoup plus de chance de naître *damné* que *sauvé*, ce qui ne peut pas être le dessein de dieu. Fidèle au programme qu'il avait annoncé, Locke définit ensuite l'*Eglise* comme institution positive dans le même esprit que l'Etat :

Par ce terme [*Eglise*], j'entends *une société d'hommes, qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public, et lui rendre le culte qu'ils jugent lui être agréable, et propre à leur faire obtenir le salut*. Je dis que c'est une société *libre et volontaire*, puisqu'il n'y a personne qui soit membre né d'aucune Eglise³⁷⁶.

De la même manière que l'Etat a pour cause finale la préservation des intérêts civils, l'Eglise a pour cause finale le salut de ses membres, par conséquent, c'est aussi le fondement et la limite de

³⁷¹ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 168-169.

³⁷² *Ibid.*, p. 169.

³⁷³ *Ibid.*, p. 169.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 170.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 171.

³⁷⁶ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 171.

son action. Une Eglise comme tout type de compagnie ou association, doit avoir des lois pour régler ses réunions et les modalités d'exclusions des membres et autres choses relatives à son organisation, cependant l'effet de ces lois est logiquement restreint aux membres volontaires du *covenant* qui peuvent la quitter à tout instant s'ils n'en sont pas satisfaits. Locke enjambe l'anicroche des partisans d'une Eglise hiérarchisée et structurée en évêchés et prélatures en sollicitant l'écriture ; « la promesse qu'il [Jésus-Christ] nous a faite, que *partout où il y aurait deux ou trois personnes assemblées en son nom, il serait au milieu d'elles* (Matth. XVIII, V, 20), semble signifier tout le contraire »³⁷⁷. Une certaine incertitude pouvait régner sur ce que doivent être les Eglises au sens institutionnel, devant cette obscurité il faut pouvoir choisir « ce qui nous paraît le meilleur »³⁷⁸. De plus, si Locke admet qu'il n'y a qu'un seul chemin pour aller au ciel, il récuse la possibilité d'une certitude humaine de savoir lequel il faut emprunter et préfère se référer aux certitudes de l'Écriture³⁷⁹.

La nature des moyens de l'Eglise, tout comme les moyens de l'État, ne sont que des conséquences de son but ultime, le salut de ses fidèles, par là l'Eglise ne peut aucunement prétendre à légiférer sur les intérêts civils, chasse gardée du magistrat. Les moyens « classiques » de cette société particulière sont les *avis*, les *conseils* et les *exhortations*, seul aptes à produire cette persuasion du cœur qu'exige la foi³⁸⁰. Le moyen le plus extrême qu'elle peut utiliser est l'excommunication pour rompre le lien du *covenant* avec un membre qui en violerait les règles élémentaires³⁸¹. Selon la conception de Locke, la tolérance conforme à l'Évangile exige également des devoirs distincts selon les individus et implique certaines règles civiles. Les particuliers tout comme les Eglises particulières, se doivent une tolérance minimum qui consiste à ne pas se troubler mutuellement, c'est-à-dire à ne pas attenter aux intérêts civils des uns et des autres, du simple fait de la différence de religion. Locke s'accorde avec Bayle sur le cycle éternel de violence que produit l'intolérance :

Si l'on admet une fois que l'empire est fondé sur la grâce, et que la religion se doit établir par la force et par les armes, on ouvre la porte au vol, au meurtre et à des animosités éternelles ; il n'y aura plus ni paix, ni sûreté publique, et l'amitié même ne subsistera plus entre les hommes³⁸².

Pour Locke les hommes du clergé ne doivent pas seulement s'abstenir de toute forme d'intolérance active mais sont en plus sujet à un devoir de la combattre. Il faut qu'ils « se chargent d'instruire les peuples, il faut qu'ils leur enseignent à conserver la paix et l'amitié avec tous les hommes, et qu'ils

³⁷⁷ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 173.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 173, cette expression est typique d'une foi latitudinaire.

³⁷⁹ *Ibid.*, « Mais, puisque l'on est si fort en peine de savoir quelle est la vraie Eglise... », p. 173, p. 174.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 174 : « Le but de toute société religieuse, comme nous l'avons déjà dit, est de servir Dieu en public, et d'obtenir par ce moyen la vie éternelle. C'est donc la que doit rendre toute la discipline, et c'est dans ces bornes que toutes les lois ecclésiastiques doivent être enfermées. Aucun des actes d'une pareille société ne peut ni ne doit être relatif à la possession des biens civils ou temporels. Il ne s'agit point ici d'employer, pour quelque raison que ce soit, aucune force extérieure » et p. 175 : « En un mot, les exhortations, les avis et les conseils, sont les seules armes que cette société doive employer pour retenir ses membres dans le devoir ».

³⁸¹ *Ibid.*, p. 175 : « Si tout cela [les avis, les conseils et les exhortations] n'est pas capable de ramener les égarés, il ne lui reste alors d'autre parti à prendre qu'à les éloigner de sa communion. C'est le plus haut degré où le pouvoir ecclésiastique puisse atteindre ; et toute la peine qu'il inflige se réduit à rompre la relation qu'il y avait entre le corps et le membre qui a été retranché, en sorte que celui-ci ne fasse plus partie de l'Eglise ».

³⁸² *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 179

exhortent à la charité, à la douceur et à la tolérance mutuelle les hérétiques et les orthodoxes »³⁸³. Les devoirs du magistrat à l'égard de la tolérance sont désignés par Locke lui-même comme « très importants »³⁸⁴ ; le magistrat n'est pas plus compétent (voir il l'est moins) qu'un particulier qui se consacre à l'étude pour déterminer le bon chemin qui mène au ciel, ainsi même s'il était capable de produire la persuasion nécessaire, il n'est pas à propos qu'il en décide pour autrui. On ne peut pas rétorquer que l'Eglise décide le bon chemin et que le magistrat prescrit de le suivre puisque l'Eglise est celle du Prince : on en revient à une détermination arbitraire, qu'elle soit déguisée des habits de l'étude n'y change rien³⁸⁵. Admettons même que le magistrat connaisse le véritable chemin pour aller au ciel avec certitude, l'inadéquation des moyens dont il dispose pour produire une persuasion sincère rendrait vaine sa connaissance en tant que magistrat et il ne pourrait tenter de convaincre les errants qu'en tant que particulier par les *exhortations*, les *avis* et les *conseils*³⁸⁶.

Par souci de pragmatisme, l'auteur veut ensuite exposer quelques considérations pratiques pour montrer l'applicabilité de sa théorie. Il commence par introduire une nouvelle distinction entre les éléments du culte entre le *culte extérieur ou les rites* et la *doctrine ou les articles de foi*. Les premiers, que Locke associe aux choses « indifférentes » au salut, rentrent dans la compétence d'intervention du magistrat : « mais, précise-t-il, il ne s'ensuit pas de là qu'il soit permis au magistrat d'ordonner ce qu'il lui plaît sur tout ce qui est indifférent », on en revient à l'axiome sur les institutions de la société civile ; « Le bien public est la règle et la mesure des lois. Si une chose est inutile à l'Etat, quoiqu'elle soit indifférente en elle-même, on ne doit pas d'abord en faire une lois »³⁸⁷. Le magistrat ne peut donc pas non plus introduire d'éléments dans le culte d'une Eglise, qui doit servir dieu librement selon les manières qu'elle estime lui être agréable. Aussi, la légalité dans l'Etat est-elle la même que celle qui règne dans l'Eglise : « Rien de ce qui est permis dans l'Etat ne saurait être interdit par le magistrat dans l'Eglise »³⁸⁸. Si le magistrat peut intervenir dans la partie extérieure du culte uniquement si ce dernier menace les intérêts civils, il ne peut normalement jamais intervenir dans la *doctrine ou les articles de foi* en ce que ces éléments « ne s'adressent qu'à l'entendement [...] et n'exigent autre chose de nous que la croyance », qu'ainsi il n'ont donc aucune influence négative sur les intérêts civils et que le magistrat n'y pourrait de toute façon rien changer avec les moyens qui sont les siens³⁸⁹.

On perçoit désormais mieux ce qui différencie essentiellement la théorie lockienne de l'idéal baylien. Le rôle du magistrat et ses bornes vis-à-vis des croyances de ses sujets est l'épine dorsale de l'*Epistola* ; le mouvement lockien part principalement des devoirs du souverain pour analyser son effet sur la liberté des sujets alors que Bayle part de l'irréductibilité des droits de la conscience pour limiter l'action du souverain. Le théorie du philosophe anglais est une sorte de projet politique dont Locke aspire à prouver l'effectivité par le tracé de limites et la résolution des difficultés qu'il comporte.

§II. Limites et difficultés de la tolérance lockienne

³⁸³ *Ibid.*, op. cit., p. 180

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 182.

³⁸⁵ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 186-187.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 187.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 189. Voir aussi *Traité du gouvernement civil*, op. cit., § 137, p. 245 et s.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 193.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 199.

Si Locke inclut les Eglises idolâtres dans son programme de tolérance civile, sous peine de ruiner l'Eglise orthodoxe³⁹⁰, il refuse d'inclure deux types d'individu dans son projet de tolérance. Ce sont les catholiques et les athées ; il arrive à ce résultat sans pour autant dévier du critère utilisé tout au long de l'ouvrage. Il invente également une série de cas extrême pour anticiper les défauts pratiques de sa théorie dont il semble qu'il ne pouvait totalement s'extirper. Une théorie de la tolérance à visée pratique a toujours des limites bien définies, pour ne pas sombrer dans une fantaisie « sans mains ». L'existence même de ces frontières infranchissables annonce toutes les complications que devait rencontrer la *tolérance-virtu* avant de s'imposer positivement³⁹¹ ; même les auteurs les plus tolérants n'admettaient pas tout à fait un idéal d'inclusion universel. Chez Locke, c'est le postulat même du *Second Traité* qui fonde les limites de sa théorie. Le fondement et la limite de la compétence du magistrat étant les intérêts civils, il ne pourra exclure de son programme de tolérance que sur ce motif.

L'exclusion des papistes vers la fin du texte n'a rien de véritablement surprenant et pouvait être pressentie à la lecture de l'ouvrage : malgré l'absence notoire du mot « catholique », on trouve de nombreuses références implicites, souvent assez peu laudatives, qui ciblent directement les catholiques. Dans une tirade fielleuse, Locke déverse les différents problèmes que posent les doctrines papistes :

Mais il y a un autre mal plus caché et dangereux que celui-là : je veux dire le privilège que certains gens s'attribuent contre toute sorte de droit, et à l'exclusion de toutes les autres sectes, et qu'ils couvrent d'une belle apparence et sous l'enveloppe de grands mots propres à éblouir. Par exemple, on trouvera presque nulle part des personnes qui enseignent expressément et ouvertement que l'on n'est pas obligé de tenir sa parole ; que les princes peuvent être détrônés par ceux qui ne sont pas de leur religion ; des gens, en un mot, qui prétendent qu'eux seuls doivent gouverner le reste du monde³⁹².

La référence est encore implicite mais on reconnaît les deux doctrines catholiques diffusées par les jésuites et la Ligue selon lesquelles on n'est pas lié par sa promesse aux hérétiques et la possibilité de désobéir à un prince excommunié, ou de le déposer comme avait fait l'assassin d'Henri III, Jacques Clément. Ces propositions incarnent les deux problèmes que Locke attribue au papisme, à savoir son intolérance assumée et son caractère séditionnaire, son ultramontanisme :

Ces gens-là et tout ceux qui accordent aux fidèles et aux orthodoxes, c'est-à-dire, qui s'attribuent à eux-mêmes un pouvoir tout particuliers dans les affaires civiles, et qui, sous prétexte de religion, veulent dominer sur la conscience des autres, n'ont droit à aucune tolérance de la part du magistrat, non plus que ceux qui refusent d'admettre et de prêcher ce support mutuel en faveur de tout ceux qui ne sont pas de leur communion³⁹³.

³⁹⁰ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 194-198.

³⁹¹ J. DELUMEAU, « La difficile émergence de la tolérance », loc. cit., l'auteur prend les exemples des théories de Milton et Locke pour affirmer que « rien n'est plus révélateur des difficultés qui ont contrecarré l'émergence d'une vraie tolérance – c'est-à-dire de l'acceptation ou permission respectueuse de la religion ou de la non-religion d'autrui », p. 365.

³⁹² *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 203-204.

³⁹³ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 205

Ce deuxième membre de phrase est souvent omis et on s'arrête à l'idée que Locke ne refuse que les papistes et les athées, mais en réalité il y a une troisième catégorie qui dépasse celle des papistes, il souscrit au crédo « pas de tolérance pour les ennemis de la tolérance »³⁹⁴. Si les catholiques sont tolérés sur le principe dans leurs opinions spéculatives comme la transsubstantiation ou l'eucharistie, leurs opinions spéculatives produisent toutefois des effets politiques qui contreviennent à la paix civile. Le deuxième motif de refus est purement politique et il concerne le caractère séditieux, reproche que connaissent bien les protestants en France. Il serait ridicule de se prétendre bon sujet, et d'obéir simultanément à un prince étranger – le pape – dont les commandements peuvent être (et ont été historiquement) en contradiction avec ceux du souverain national : les papistes constituent donc nécessairement une menace pour les intérêts civils car l'organisation de leur Eglise est séditeuse, ils forment un Etat dans l'Etat, une « cinquième colonne »³⁹⁵.

L'exclusion des athées du projet lockien n'est pas étonnante non plus étant donné que l'athéisme reste une position marginale fortement décriée à la fin du XVII^e siècle. Le refus de Locke d'inclure l'athéisme est en harmonie avec sa conception utilitariste de la religion :

Enfin, ceux qui nient l'existence de Dieu, ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole ; et que si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt la désordre et la confusion générale³⁹⁶.

Le type d'athéisme que récuse Locke est celui qui est professé publiquement et a des visées d'extension et de concrétisation, car il tend à détruire les dogmes religieux, mais si ce dernier reste une doctrine dans le cercle privé et qu'il ne détruit pas la vie civile en attaquant les religions, alors il n'y a aucune raison de ne pas la tolérer, comme le veut la règle générale qu'il suit.

Il accorde également la tolérance aux conventicules des non-conformistes anglais, selon cette même règle. Il révèle de lui-même explicitement le principe qui guide son projet ; « tout consiste à accorder les mêmes droits aux citoyens d'un Etat »³⁹⁷ ; un principe d'égalité dans l'application des règles qui déterminent l'action du magistrat civil, c'est pourquoi il ne faut pas voir l'exclusion des athées et des catholiques comme des cas particuliers, mais comme la conséquence logique de l'application d'une règle générale.

Si Bayle et Locke ont pour point commun une forte propension à l'individualisme religieux, le penseur anglais se démarque par la fonction sociale et régulatrice qu'il confie à la religion ; il n'admet pas la morale autonome à l'instar de Bayle qui lui permet d'affirmer la viabilité d'une société d'athées vertueux. Sans pour autant affirmer que l'athée agira toujours vicieusement, Locke estime qu'on ne peut compter que sur cette crainte de dieu qui polit les caractères et les mœurs, son absence rend les comportements incertains, imprévisibles et menace la sécurité juridique. Pour Locke la religion est le ferment sociale et juridique de la société civile alors que le relaps s'autorise la critique vigoureuse de toute religion positive. C'est en cela que Locke est moins radical que Bayle. Il ne faudrait pas pour autant étiqueter la pensée de Locke comme conservatrice étant donné qu'il propose une société où les pouvoirs ecclésiastique et civil sont largement séparés, proposition audacieuse, particulièrement

³⁹⁴ D. LACORNE, *Les frontières de la tolérance*, op. cit., p. 30.

³⁹⁵ Cf., *Lettre sur la tolérance*, op. cit., note n°84 p. 236.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 206.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 210.

pour un penseur anglais dont la patrie affiche l'un des liens les plus étroits entre ces deux pouvoirs, qu'illustre une institution comme le serment politico-religieux. Les deux doctrines sont subversives, mais l'une l'est juste davantage.

Il est peut-être encore plus pertinent de discuter des obstacles de la théorie lockienne de la tolérance que du *Commentaire* du relaps, puisque celle-ci à une ambition de concrétisation plus assumée. Locke anticipe quelques-unes de ces difficultés lui-même dans la *Lettre* concernant les cas extrêmes de contradiction entre scrupule de conscience et protection de la propriété *lato sensu*. Dans la distinction entre les *éléments du culte extérieur* et le *dogme* et les *articles de foi*. Si le magistrat ne doit pas pouvoir intervenir dans cette catégorie spéculative parce qu'elle ne menace normalement jamais les intérêts civils, l'auteur est forcé de constater qu'elle peut produire un effet sur les mœurs qui, encore plus que les idées spéculatives, produisent ensuite des effets tangibles sur les comportements des membres de la société civile :

Les bonnes mœurs, qui ne sont pas la moindre partie de la religion et de la véritable piété, se rapportent aussi à la vie civile, et le salut de l'Etat ne dépend guère moins que celui des âmes ; de sorte que les actions morales relèvent de l'une et de l'autre juridiction, extérieure et intérieure, civile et domestique ; c'est-à-dire du magistrat et de la conscience³⁹⁸.

Si ces comportements menacent la propriété au sens large, ne faudrait-il pas que le magistrat puisse intervenir et légiférer ou contraindre en cette matière ? La réponse de Locke à cette question épineuse se décompose en plusieurs phases.

Après un long rappel sur les limites de la juridiction du magistrat il se questionne : « 'Mais, dirait-on, si le magistrat ordonne des choses qui répugnent à la conscience des particuliers, que doivent-ils faire en pareil cas ?' »³⁹⁹. C'est l'enjeu de l'autre extrême, outre la persécution parée des livrées de l'intérêt public, que Locke souhaite éviter, c'est-à-dire la soustraction aux obligations civiles par motif de conscience. Il constate premièrement le caractère exceptionnel de l'hypothèse qui ne devrait pas nuire à l'applicabilité de la tolérance qu'il soutient ; « cela ne peut arriver que rarement, si les affaires sont administrées de bonne foi, et pour le bien commun des sujets »⁴⁰⁰ ; mais, si toutefois la contradiction devait se produire alors il faudrait désobéir civilement tout en assumant la peine « car le jugement que chacun porte d'une loi politique, faite pour le bien du public, ne dispense pas de l'obligation où l'on est de lui obéir, et l'on ne doit y avoir aucun égard »⁴⁰¹. La chose devient encore plus délicate dans le cas où le particulier estime que le magistrat n'est pas dans son bon droit en réglementant sur cette matière, somme toute, qu'il estime que son comportement ne porte pas atteinte aux intérêts civils et qu'il désobéit légitimement et que le magistrat, de son côté, pense sincèrement agir dans le sens du bien public. Pour enjamber cet obstacle, Locke utilise une idée qui figure dans le *Second Traité*⁴⁰², l'« appel au ciel » :

Voici ma réponse : comme le jugement de chaque particulier, s'il est faux, ne l'exempte pas de l'obligation où il se trouve à l'égard des lois, de même le jugement particulier, pour ainsi dire, du magistrat,

³⁹⁸ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 200.

³⁹⁹ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 202.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁰² Cf., *Traité du gouvernement civil*, op. cit., §168 sur les prérogatives du magistrat civil, p. 268-269.

ne lui acquiert pas un nouveau droit d'imposer des lois au peuple ; puisque ce droit ne faisant point partie de la constitution civile ; et qu'il ne dépendait pas même du peuple de l'accorder ; bien moins encore, s'il en agit de cette manière pour enrichir ceux de sa secte aux dépens du bien des autres. "Mais si le magistrat croit que ce qu'il commande est en son pouvoir et utile au public, et que les sujets en aient une tout autre opinion, qui sera juge de leur différend ?" Je réponds : Que c'est Dieu seul, parce qu'il n'y a point de juge ici-bas entre le législateur et le peuple. C'est Dieu, dis-je, qui est le seul arbitre dans ce cas, et qui, au dernier jour, rendra à chacun selon ses œuvres...⁴⁰³

Cette solution, qui peut sembler être une habile pirouette pour esquiver la question, permet à Locke de résoudre la contradiction entre désobéissance perçue comme légitime et préservation de la société civile. Il précise le comportement à adopter : « il faut que chacun tourne ses premiers soins du côté de son âme, et ensuite qu'il évite, autant qu'il lui sera possible, de troubler la paix de l'Etat »⁴⁰⁴ tout en reconnaissant que, concrètement, dans un conflit de ce type, le magistrat qui détient la force, « ne manquerait pas de faire exécuter ses desseins »⁴⁰⁵ sans que cela soit nécessairement juste.

Les commentateurs de la théorie lockienne n'ont pas manqué de soulever les différentes difficultés que posaient ses arguments tant ils reposent souvent sur des postulats que n'étaient pas prêt à adopter les adversaires de la tolérance ciblés par la lettre : il ne s'agit pas de prêcher des convaincus. Prenons deux exemples : premièrement, la distinction entre choses *indifférentes* et *nécessaires* au salut repose sur une subjectivité aussi vaine que les notions d'orthodoxie ou d'hérésie et il est impossible de convaincre un homme que tel élément du culte extérieur n'est pas nécessaire à son salut alors qu'il en est intimement persuadé. Deuxièmement, si l'idée qu'un seul chemin mène au ciel peut être aisément acceptée par les tenants de la rigueur, le postulat que nous ne pouvons pas déterminer la vraie religion n'est pas partagé par les partisans de la contrainte qui sont certains de détenir une vérité objective sur la « vraie religion », et que c'est parce qu'ils savent où est le bien qu'ils peuvent y conduire les égarés en les persécutant. L'argument *international* ou *probabiliste* est à peu près ruiné sans ce postulat, mais comme il suppose l'hypothèse où Locke accepte que les moyens du magistrat seraient capables de produire de vraies conversions, il n'est finalement que subsidiaire⁴⁰⁶.

Un argument subsidiaire à ceci de dangereux que s'il est inopérant alors qu'il repose sur une concession hypothétique pour le développer, il ne paraît qu'avoir donné du terrain à l'adversaire en admettant la vérité de l'une de ses propositions sans avoir avancé dans la démonstration. C'est en quelque sorte dans cet écueil que tombe Locke en donnant une sorte de « bouée de sauvetage » subsidiaire à chacun de ses arguments.

Moins prosaïquement, le problème de l'applicabilité du paradigme lockien de la tolérance (essentiellement institutionnel mais pas seulement) est qu'elle demande d'accepter un certain ensemble de postulats et d'axiomes qui proviennent de ses écrits de philosophie politique⁴⁰⁷ et que

⁴⁰³ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 205.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 204

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁰⁶ J.-F. SPITZ, « Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance », *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1, (éd.) Y.-C. ZARKA, PUF, Paris, 2002, p. 122.

⁴⁰⁷ J.-F. SPITZ, « Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance », loc. cit., p. 123-124, l'auteur souligne la faiblesse provenant de la connexité entre théorie lockienne de la tolérance et la philosophie politique du penseur : « On pourrait donc dire que l'argumentation lockienne est profonde et pertinente dans le contexte d'une théorie politique qui affirme que le magistrat civil ne détient jamais que les pouvoirs que les

beaucoup de ses détracteurs refuseraient. Même celui selon lequel les autorités humaines sont limités par les causes finales de leur institution rencontre un grand obstacle face aux hypothèses de théorie de l'Etat qui récusent l'idée d'un contrat entre le souverain et ses sujets, face à ceux qui ne voient pas l'Eglise comme un *covenant* d'association libre et volontaire mais comme une institution divine sur terre. Adhérer à la théorie lockienne de la tolérance revient à se convertir à son « Eglise » ou à son « parti » de philosophie politique et à son projet global de lutte contre la thèse qui considère le pouvoir royal comme justement absolu et divin, incarné par le *Patriarcha* de Filmer⁴⁰⁸. En contraste, pour accepter la théorie baylienne il ne faut « que » accepter ses principes sur les lumières naturelles des hommes, même s'il faut attendre une révolution complète de la place de la religion dans la société ; paradoxalement, la théorie lockienne demande un bouleversement plus fort à l'échelle individuelle pour convaincre alors qu'elle se déploie principalement sur le plan institutionnel. En pratique, elle exige une forte séparation de l'Etat et de l'Eglise, et que cette dernière soit suspendue à la légalité de la société civile, comme une simple compagnie.

Si Bayle a produit le meilleur plaidoyer en faveur des droits de la conscience et que Locke a enserré le pouvoir civil dans ses bornes légitimes, le mérite plus immédiat qu'ont en commun ces deux efforts théoriques est d'avoir sérieusement fragilisé les fondements de l'intolérance en montrant « l'inanité définitive de toute tentative qui viserait à emprisonner l'esprit »⁴⁰⁹. Ces deux théories sans illustratives d'un autre aspect de l'ambiguïté de la tolérance ; elle s'exerce sur le plan *institutionnel* (Locke explore surtout ce plan-ci bien qu'il s'intéresse aux individus) aussi bien que le plan *individuel* (qui est surtout celui de Bayle). Il ont préparés le terrain à ceux qui devaient poursuivre la lutte contre l'intolérance et contribuer à montrer que l'autre face de la pièce était une vertu essentielle à l'épanouissement des sociétés humaines.

Conclusion de la première partie :

L'étude de cette première phase révèle donc l'existence de deux tendances contraires, qui, à l'image de deux droites parallèles, ne semblent pas avoir de point de contact. Le paradigme de la tolérance philosophique et l'atmosphère juridique de répression ne semblent pas trouver un espace de confrontation où les grandes théories de la tolérance pourraient être intellectuellement opposées aux thèses *rigoristes*, malgré les quelques signes avant-coureurs d'effritement de l'intolérance que nous avons pu isoler dans le premier chapitre. Conséquence de facteurs géographiques : les grandes tentatives de conceptualisation de la tolérance viennent des Provinces-Unies ; sociaux : les mœurs françaises sont encore profondément pénétrées des idées de la Contre-Réforme ; politique : la doctrine « officielle » assumée par le pouvoir royal reste fortement attachée à l'hégémonie catholique.

sujets ou les citoyens ont voulu ou pu vouloir lui confier. Elle est très puissante lorsqu'il s'agit de proposer aux citoyens de réfléchir sur les pouvoirs qu'ils pourraient être fondés à confier à ceux qui les gouvernent. Mais elle cesse de l'être dès que la vérité de la théorie lockienne du pouvoir politique cesse d'être simplement présumée (le magistrat civil ne légitimement détenir que les pouvoirs que les citoyens ont pu vouloir lui confier pour atteindre la fin essentielle de la société civile qui est la protection des intérêts civils de tous) et qu'on entreprend d'élaborer une justification de la tolérance qui soit indépendante de toute théorie particulière sur l'origine et la finalité du pouvoir politique ».

⁴⁰⁸ E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 1930, p. 959.

⁴⁰⁹ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., Voir l'Introduction par J.-F. SPITZ, p. 97.

Dans le *Mid-High Enlightenment* (1730-1780), l'intégration de ces premières idées en faveur de la tolérance et leur diffusion dans la société française permet la jonction entre les deux tendances, et l'arsenal argumentaire construit par Locke et Bayle constituera une source essentielle des penseurs éclairés. Les écrits des Lumières nourriront à leur tour les hommes d'actions qui œuvreront pour la consécration juridique de la tolérance. De cette grande chaîne causale de l'abstrait au concret, il semble ressortir la lente et difficile victoire de la tolérance, dont l'Édit de 1787 devait être la consécration juridique. Mais à quel prix le droit saisit-il ces nouvelles mœurs, qui elles-mêmes ont intégré de nouvelles idées ?

SECONDE PARTIE. Vers la consécration de la tolérance

Il est périlleux d'arrêter une date précise à laquelle un concept aussi fuyant et polysémique que la tolérance au XVIII^e siècle se serait imposé dans le ciel des idées. Le pourtour des années 1750-1760, borne arbitraire, n'implique pas l'éradication complète de l'intolérance en France. Toutefois et concomitamment à cette temporalité, une pluralité de facteurs pourraient conforter dans l'idée sinon d'un net recul, du moins d'une forte remise en question : les indices de la diffusion d'un nouvel « esprit de tolérance » se multiplient (**chapitre I**). Ce courant d'idées et son reflet dans les mœurs connaît également une matérialisation plus concrète et précise : on peut voir dans la période qui s'étend de 1750 à 1787 une importante production, aux formes variées, de textes sur la condition précaire des protestants – et donc sur la tolérance inévitablement – qui constituent les sources les plus immédiates de l'Édit de 1787 (**chapitre II**) que l'on qualifie traditionnellement d'édit « de Tolérance ».

Chapitre I. L'ambiguïté des progrès philosophiques et matériels de la tolérance

La notion d'« esprit de tolérance », désigne ce passage dans l'imaginaire collectif d'une *tolérance-impuissance*, perçue comme une faiblesse blâmable, à une *tolérance-vertu* valorisée moralement. Dans la deuxième partie du XVIII^e siècle le changement dans les idées devient perceptible par un examen de l'apport des Lumières (**section I**). Plus concrètement, la politique de répression connaît un phénomène d'essoufflement qui laisse place à une tolérance officieuse (**section II**), il apparaît toutefois que ce freinage n'est pas nécessairement corrélé à la diffusion du nouvel esprit de tolérance.

Section I. La place de la tolérance dans la pensée des Lumières

Tout comme le bon cavalier doit manier la bride avec souplesse, le bon spécialiste des Lumières doit accepter son impuissance devant l'étendue de son objet d'étude tant la pensée des Lumières est un véritable « chaos d'idées claires »⁴¹⁰, irréductible et foisonnante, génératrice de plus de questions

⁴¹⁰ E. FAGUET, *Dix-huitième siècle. Etudes littéraires*, 28^{ème} édition, Lecène, Paris, 1910, p. 226, c'est ainsi que l'auteur qualifie le « grand esprit » de Voltaire, mais ce mot est bien représentatif de l'esprit des Lumières, c'est en quelque sorte le *sapere aude* français.

que de réponses. Il est bien délicat de parler « des Lumières » comme un seul bloc ; on préfère construire des isolats suivant différents critères : *Enlightenment, Aufklärung, Lumières françaises, Lumières anglaises, Lumières écossaises, Lumières radicales* parmi tant d'autres⁴¹¹. Loin de prétendre surmonter cette difficulté légitime qui fait tout le charme de la période, nous parcourrons quelques textes majeurs qui traitent directement de la tolérance, pour montrer qu'elle fut l'un des combats primordiaux des Lumières (§I), ensuite nous isolerons quelques idées maîtresses dont la connexité avec le concept est moins directe, mais qui ont indéniablement jouées en faveur de sa réception par l'harmonie qu'elles entretiennent avec elle (§II). Montrer que la tolérance fut un combat des Lumières, directement ou par ricochet, constitue une preuve de la puissante diffusion d'un nouvel esprit de tolérance dans la société considérant la rapidité avec laquelle les principes de ce mouvement intellectuel et culturel gagnèrent les mœurs françaises⁴¹².

§I. La tolérance comme combat des Lumières

Sans pour autant faire une œuvre systématique sur la tolérance, de nombreux penseurs des Lumières ont laissées quelques passages sur le sujet, par lesquels ils la défendent sous une bigarrure de prismes (A) ; entre la très fréquente reprise des idées de Bayle ou Locke et quelques angles plus originaux, ces contributions pointillistes auxquelles beaucoup se sont adonnés, traduisent une volonté de faire connaître son opinion, même la plus insignifiante, sur un sujet brûlant. S'il fallait trouver un champion à l'idée de tolérance parmi ces penseurs, la réponse qui reviendrait sans doute avec le plus de régularité serait Voltaire (B), toutefois les considérations de surface sur son apport sont l'objet d'un certain malentendu que nous tenterons de dissiper.

A. Les différentes contributions des Lumières en faveur de la tolérance

Quelle meilleure introduction que l'entrée « Tolérance » de l'ouvrage symbolique des Lumières. Dans l'*Encyclopédie*, l'article rédigé par Romilly fils, a un « désignant » multiple qui indique que la notion de tolérance est à la croisée de trois disciplines, « *Théologie, Morale et Politique* » ; le début de l'article est très évocateur :

La tolérance est la *vertu* de toute être foible, destiné à vivre avec des êtres qui lui ressemblent. L'homme si grand par son intelligence, est en même tems si borné par ses erreurs et par ses passions, qu'on ne sauroit trop lui inspirer pour les autres, cette tolérance et ce support dont il a tant besoin pour lui-même, et sans lesquelles on verroit sur la terre que troubles et dissensions. C'est en effet, pour les avoir proscrites, ces douces et conciliantes *vertus*, que tant de siècles ont fait plus ou moins l'opprobre et

⁴¹¹ A cet égard, voir le titre révélateur de l'article de J. ISRAEL, « Enlightenment ! Which Enlightenment », *Journal of the History of Ideas*, t. 67 (2006), l'auteur évoque le concept de « Lumières radicales » tel qu'exploré par Giuseppe RICUPERATI, p. 525-526.

⁴¹² Nous voulons surtout montrer l'idée d'un changement dans une partie importante des mœurs, il ne faudrait pas en déduire que la société française était entièrement acquise aux idées des Lumières, les pensées dites « anti-lumières », que l'on retrouve le mieux développées sous la plume d'Edmund Burke ou Johann Gottfried Herder avaient de nombreux adeptes.

le malheur des hommes ; et n'espérons pas que sans elles, nous rétablissions jamais parmi le repos et la prospérité⁴¹³ .

La tolérance, qualifiée de « vertu » en termes expresses, est nécessaire dans tous les domaines où la discours peut naître entre les hommes, mais particulièrement concernant la foi ; « c'est sur-tout en matière de sentiment et de religion, que les préjugés destructeurs triomphent avec plus d'empire, et des droits plus spécieux »⁴¹⁴ ; le théologien annonce que « c'est aussi à la combattre que cet article est destiné »⁴¹⁵, cette précision prouve que la notion commençait déjà à sortir du simple cadre religieux dans le vocabulaire commun. L'auteur déplore qu'il soit encore nécessaire de combattre l'intolérance, créditant ainsi l'idée que le phénomène est loin d'être totalement vaincu même en 1765 :

Quel triste emploi cependant, que d'avoir à prouver aux hommes des vérités si claires, si intéressantes, qu'il faut pour les méconnaître, avoir dépouillé sa nature ; mais s'il en est jusque dans ce siècle, qui ferment les yeux à l'évidence, et leur cœur à l'humanité, garderions-nous dans cet ouvrage un lâche et coupable silence ? non ; quel qu'en soit le succès, osons du moins réclamer les droits de la justice et de l'humanité, et tentons encore une fois, d'arrache au fanatique son poignard, et au superstitieux son bandeau⁴¹⁶.

Le rapport entre tolérance et nature devient une sorte de lieu commun dans la pensée des Lumières, et ceci, avec toute la polysémie que recouvre l'idée de nature : du droit naturel en passant par la *lumière naturelle* baylienne, aux idées « naturelles » c'est-à-dire, innées (que rejettent d'Alembert par exemple), ou encore les sciences de la nature. Pareillement, la notion d'« humanité » ou de « genre humain » se retrouve souvent pairée à la tolérance⁴¹⁷. La défense de la tolérance dans l'article repose sur un constat de l'incroyable diversité des esprits dont regorge le « monde moral » (par opposition au monde matériel), tous dotés d'opinions sensiblement variables, il est vain de blâmer l'erreur vu qu'il n'y a qu'un chemin au ciel. Le lien entre tolérance et humanité se fait par la notion d'erreur : comme l'erreur est commune à tous les hommes, qu'ils y sont tous confrontés sur leur chemin, il est nécessaire de la pardonner pour avancer tant qu'elle est inoffensive ; une rigueur excessive devant l'erreur conduit à la guerre perpétuelle. L'auteur précise que l'erreur est particulièrement pardonnable quand elle est de bonne foi : « Cependant quoi de plus pardonnable, lorsqu'elle est involontaire, et qu'elle s'offre à nous sous les apparences de la vérité ? »⁴¹⁸, il ajoute « en un mot, toute la moralité de nos actions est dans la conscience, dans le motif qui nous fait agir »⁴¹⁹ et dans l'impossibilité de sonder les cœurs il faut laisser un espace de liberté : il est impossible de ne pas voir dans cet article la victoire éclatante de l'« orthopraxie » et de la primauté de la *fides qua creditur* sur le contenu de la foi que souhaitait Bayle. Jean-Edme Romilly est également adepte de la thèse lockienne de

⁴¹³ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, de l'Académie royale des Sciences et des Belles-Lettres de Prusse, et quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert, de l'Académie royale des sciences de Paris, de celle de Prusse, et de la Société royale de Londres*, t. XVI, Briasson, Paris, 1765, p. 390a.

⁴¹⁴ *Encyclopédie...*, op. cit., t. XVI, p. 390a.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 390a.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 390a.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 390a : « [...] sachons du moins nous rapprocher et nous unir par les principes universels de la *tolérance* et de l'humanité... ».

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 390b.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 390b.

l'adaptation des moyens : « ce n'est point avec des syllogismes que vous tenterez d'abattre un rempart, ou de ruiner une forteresse ; et ce n'est point avec le fer et le feu que vous détruirez des erreurs, ou redressez de faux jugemens » et de ses prémices sur l'entendement, du rapport entre la *volonté* et les *croyances* :

Est-il en mon pouvoir de renoncer à mes sentiments, à mes opinions, pour m'affecter des vôtres ? de changer, de refondre l'entendement que Dieu m'a donné, de voir par d'autres yeux que les miens et d'être autre que moi⁴²⁰.

L'idée de *constance* pour remplacer l'*opiniâtreté* figure également dans l'article⁴²¹. Il est indéniablement pétri des doctrines baylienne et lockienne et on peut trouver une connexité dans quasiment tous les paragraphes, en plus des références à des penseurs plus récents ; sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, sur la recherche des limites de la juridiction du magistrat (l'auteur cite également le *Contrat social* à l'appui de celle-ci⁴²²), les limites lockiennes de la tolérance (l'exclusion des athées et des catholiques⁴²³), la conformité de la tolérance à l'Evangile, les conséquences infernales de l'intolérance sur la société, et d'autres thèses déjà connues y sont restituées. L'auteur utilise avec originalité un passage de l'*Esprit des Lois* pour réfuter la supériorité de l'uniformité de religion dans l'Etat, « perfection incompatible »⁴²⁴ avec la diversité de la nature humaine :

Il y a de certaines idées d'uniformité qui saisissent quelquefois les grands esprits (car elles ont touché Charlemagne), mais qui frappent infailliblement les petits. Ils y trouvent un genre de perfection qu'ils reconnaissent, parce qu'il est impossible de ne le pas découvrir : les mêmes poids dans la police, les mêmes mesures dans le commerce, les mêmes lois dans l'État, la même religion dans toutes ses parties. Mais cela est-il toujours à propos, sans exception ? Le mal de changer est-il toujours moins grand que le mal de souffrir ? Et la grandeur du génie ne consisterait-elle pas mieux à savoir dans cas il faut l'uniformité, et dans quel cas il faut des différences ?⁴²⁵

L'ambition d'un article de l'*Encyclopédie* est de faire une synthèse de l'état des connaissances sur un sujet, dans le cas de la tolérance, il ne s'agissait donc pas de construire une théorie spécifique, mais plutôt de tendre vers l'exhaustivité tout en faisant preuve de systématisme par les mécanismes de renvois. Il faut reconnaître que l'article est assez engagé et donc prescriptif, Romilly conclut en résumant son ambition et en renvoyant vers l'auteur qui l'a particulièrement inspiré, sans surprise :

Nous n'entreprendrons point de fixer ici les bornes précises de la *tolérance*, de distinguer le support charitable que la raison et l'humanité réclament en faveur des errans, d'avec cette coupable indifférence, qui nous fait voir sous le même aspect toutes les opinions des hommes. Nous prêchons la *tolérance* pratique, et non point la spéculative ; et l'on sent assez la différence qu'il y a entre tolérer une religion et l'approuver. Nous renvoyons les lecteurs curieux d'approfondir ce sujet au commentaire philosophique de Bayle, dans lequel selon nous, ce beau génie s'est surpassé⁴²⁶

⁴²⁰ *Encyclopédie...*, op. cit., t. XVI, p. 391a.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 391a.

⁴²² *Ibid.*, p. 393b.

⁴²³ *Ibid.*, p. 394a.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 394b.

⁴²⁵ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, t. II, XXIX, 18, op. cit., p. 307.

⁴²⁶ *Encyclopédie...*, op. cit., t. XVI, p. 395a.

On commence à voir pointer plusieurs éléments qui tendent à se clarifier progressivement au cours du XVIII^e siècle. Premièrement, la tolérance est une attitude qui, si elle peut être déterminée dans ses modalités et limites par une architecture théorique, semble avoir toujours vocation à s'appliquer, la tolérance *pratique* suggère qu'il existe une tolérance « sans mains », *spéculative* selon les mots de Romilly, et que la première est préférable à la seconde. Deuxièmement, que la tolérance devrait se banaliser comme exigence parce qu'il existe une différence que les esprits de bonne foi perçoivent entre *tolérer* et *approuver*, et que si l'approbation peut être légitimement refusée, la tolérance n'est qu'un minimum que l'on est essentiellement obligé d'accorder à autrui. Que le refus d'approuver la religion d'autrui est un exercice légitime de sa liberté d'opiner, alors que le refus de tolérer est une négation d'une attitude indispensable devant les faiblesses du genre humain pour garantir la paix sociale. L'article « Intolérance » (dont le désignant est uniquement « *Morale* ») est une reproduction presque fidèle d'une lettre de Diderot de 1760 adressée à son frère, l'abbé Didier-Pierre Diderot. Sa relation avec son frère était crispée par les disparités de leurs vues. L'article élargit l'apostrophe destinée à son frère à tous les esprits intolérants. Il a confirmé la parenté de l'article dans une ultime lettre de rupture destinée à son frère datant de 1772⁴²⁷. Sorte de tirade contre l'intolérance – dépeinte comme une « passion féroce »⁴²⁸ –, cet article fait, à bien des égards, double emploi avec l'article *Tolérance*, il a toutefois le mérite de formaliser la distinction entre intolérance *civile* et *ecclésiastique* :

L'intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe, et à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s'agira point dans cet article de cet héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siècles de l'église. *L'intolérance civile* consiste à rompre tout commerce et à poursuivre, par toutes sortes de moyens violens, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu et sur son culte, autre que la nôtre⁴²⁹.

Le premier est un héroïsme alors que celui qui pratique le deuxième est nécessairement « un méchant homme, un mauvais chrétien, un sujet dangereux, un mauvais politique, et un mauvais citoyen »⁴³⁰ : cette idée que la lutte pour la tolérance doit être essentiellement pratique et donc politique connaîtra une élévation sans précédent dans les années qui mènent à 1787, par l'explosion de la controverse autour de la situation des huguenots. Signé par le chevalier de Jaucourt, *l'article-relais*⁴³¹ « Intolérant » qui lui succède fait le profil type du persécuteur : « [...] c'est presque toujours un homme sans religion, et à qui il est plus facile d'avoir du zèle que des *mœurs* »⁴³², l'opposition entre l'intolérance des zéloteurs et les *mœurs*, qu'il faut entendre comme les *bonnes mœurs* du siècle semble confirmer une évolution perceptible dans la société. On y trouve aussi l'opposition entre « gens des lettres » et intolérants, ces héritiers des *grammairiens* grecs et romains auxquels Voltaire a consacré un article

⁴²⁷ D. DIDEROT, *Correspondance*, t. XII, éd. Georges ROTH, Jean VARLOOT, Éditions de Minuit, Paris, 1955-1970, n°781, p. 171 : « [...] l'article *Intolérance* qui est de moi... ».

⁴²⁸ *Encyclopédie...*, op. cit., t. VIII [1765], p. 843a

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 843a.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 843a.

⁴³¹ C'est-à-dire que sa fonction essentielle et de faire le lien entre deux articles au contenu plus riche.

⁴³² *Encyclopédie...*, op. cit., t. VIII, 1765, p. 844b.

dans l'*Encyclopédie*⁴³³, sont des modèles de citoyenneté calme – l'homme de lettres « cherche ici-bas le repos »⁴³⁴ – par opposition à l'intolérant aveuglé par les passions coupables⁴³⁵. On trouve, par exemple, dans le *Mariage de Figaro* de Beaumarchais (qu'il ne pourra faire jouer qu'en 1784 à cause de la censure) une longue tirade de Figaro qui, défendant hardiment la liberté d'expression, se sert d'un exemple religieux pour montrer l'absurdité de la censure. D'un ton sombre, Figaro se rappelant son passé d'auteur, déplore les proscriptions qu'il dû subir de toutes parts :

Las d'attrister des bêtes malades, et pour faire un métier contraire, je me jette à corps perdu dans le théâtre : me fussé-je mis une pierre au cou ! Je broche une comédie dans les mœurs du sérail. Auteur espagnol, je crois pouvoir y froncer Mahomet sans scrupule : à l'instant un envoyé... de je ne sais où se plaint que j'offense dans mes vers la Sublime Porte, la Perse, une partie de la presqu'île de l'Inde, toute l'Égypte, les royaumes de Barca, de Tripoli, de Tunis, d'Alger et de Maroc : et voilà ma comédie flambée, pour plaire aux princes mahométans, dont pas un, je crois, ne sait lire, et qui nous meurtrissent l'omoplate, en nous disant : chiens de chrétiens⁴³⁶.

Désespéré, il déclare : « sans la liberté de blâmer, il n'est point d'éloge flatteur »⁴³⁷ ; au même titre que la censure religieuse affadit les vérités du christianisme, la liberté dans l'erreur fait briller la vérité plus qu'elle ne la ternit ; fidèlement à la thèse *concurrentielle* de Basnage de Beauval dans sa *Tolérance des religions* 81 ans auparavant. Dans l'article « Aius Locutius », Diderot se sert d'un récit légendaire sur une divinité méconnue qui devait prévenir les romains de l'arrivée des Gaulois afin d'écrire un véritable plaidoyer en faveur de la liberté des opinions religieuses :

Les productions de l'incrédulité ne sont à craindre que pour le peuple et que pour la foi des simples. Ceux qui pensent bien savent à quoi s'en tenir ; et ce ne sera pas une brochure qui les écartera d'un sentier qu'ils ont choisi avec examen, et qu'ils suivent par goût. Ce ne sont pas de petits raisonnemens absurdes qui persuadent à un Philosophe d'abandonner son Dieu : l'impiété n'est donc à craindre que pour ceux qui se laissent conduire. Mais un moyen d'accorder le respect que l'on doit à la croyance d'un peuple, et au culte national, avec la liberté de penser, qui est si fort à souhaiter pour la découverte de la vérité, et avec la tranquillité publique, sans laquelle il n'y a point de bonheur ni pour le Philosophe, ni pour le peuple ; ce seroit de défendre tout écrit contre le gouvernement et la religion en langue vulgaire ; de laisser oublier ceux qui écrieroient dans une langue savante, et d'en poursuivre les seuls traducteurs. Il me semble qu'en s'y prenant ainsi, les absurdités écrites par les Auteurs, ne feroient de mal à personne. Au reste, la liberté qu'on obtiendrait par ce moyen, est la plus grande, à mon avis, qu'on puisse accorder dans une société bien policée. Ainsi partout où l'on n'en jouïra pas jusqu'à ce point-là, on n'en sera peut-être pas moins bien gouverné : mais à coup sûr, il y aura un vice dans le gouvernement partout où cette liberté sera plus étendue. C'est-là, je crois, le cas des Anglois et des Hollandois : il semble qu'on pense dans ces contrées, qu'on ne soit pas libre, si l'on ne peut être impunément effréné⁴³⁸.

⁴³³ *Encyclopédie...*, op. cit., t. VII, 1757, p. 599b

⁴³⁴ *Encyclopédie...*, op. cit., t. VIII, 1765, p. 844b.

⁴³⁵ *Ibid.*, t. VIII, 1765, p. 844b : « L'intolérant doit être regardé dans tous les lieux du monde comme un homme qui sacrifie l'esprit et les préceptes de sa religion à son orgueil... ».

⁴³⁶ BEAUMARCHAIS, *Théâtre. Le barbier de Séville. Le mariage de Figaro. La mère coupable.*, Chronologie et préface par René POMEAU, Flammarion, Paris, 1965, p. 224.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁴³⁸ *Encyclopédie...*, op. cit., t. I, 1751, p. 241a.

Outre l'étonnement que peut inspirer la solution proposée par Diderot, la référence à la Hollande et à l'Angleterre renvoie à une idée communément admise parmi les penseurs des Lumières selon laquelle la France a un retard sur ces pays européens concernant la tolérance dans sa mise en œuvre civile⁴³⁹. Une autre contribution de l'Encyclopédie indétachable de cet ensemble est l'article « Fanatisme » écrit par Alexandre Deleyre – dont on retrouva quelques extraits recopiés dans les papiers de Voltaire –, l'auteur définit le fanatisme comme « un zèle aveugle et passionné, qui naît des opinions superstitieuses, et fait commettre des actions ridicules, injustes et cruelles »⁴⁴⁰ dont l'iniquité est aussi dans le sentiment de ses perpétrateurs, qualifié « de sans honte et sans remords, mais encore avec une certaine joie et de consolation »⁴⁴¹, il n'est, au fond, que la mise en mouvement de la superstition que combattait Bayle dans ses *Pensées diverses*⁴⁴². Pour conclure sur l'*Encyclopédie*, l'article « Réfugiés », écrit par Diderot, permettait de faire le lien explicite de toutes ces considérations générales sur la tolérance avec la situation française :

C'est ainsi que l'on nomme les Protestants françois que la révocation de l'édit de Nantes a forcés de sortir de France, et de chercher un asyle dans les pays étrangers, afin de se soustraire aux persécutions qu'un zèle aveugle et inconsidéré leur faisoit éprouver dans leur patrie. Depuis ce temps, la France s'est vûe privée d'un grand nombre de citoyens qui ont porté à ses ennemis des arts, des talens, et des ressources dont ils ont souvent usé contre elle. Il n'est point de bon françois qui ne gémissent depuis longtemps de la plaie profonde causée au royaume par la perte de tant de sujets utiles⁴⁴³.

Véritable aveu de l'accomplissement des avertissements de Vauban, Diderot déplore ensuite que la tolérance trouve des avocats qui osent lutter sur un terrain autre que leur zèle religieux, « il s'est trouvé de nos jours des hommes assez aveugles ou assez impudens pour justifier aux yeux de la politique et de la raison, la plus funeste démarche qu'ait jamais pu entreprendre le conseil d'un souverain »⁴⁴⁴.

Penchons-nous maintenant sur quelques contributions des plus influentes lumières francophones. Le cas de Montesquieu illustre assez bien ce dosage « médian » de la distance que la plupart des penseurs des Lumières avait à l'égard de la tolérance. Sa contribution sur le sujet est intéressante également parce qu'elle devait être influencée par son expérience personnelle ; sa femme Jeanne de Lartigue resta fidèle au protestantisme de ses origines et mena une existence retirée loin des mondanités au Château de La Brède. Sans y avoir consacré un opus entier et sans que l'occurrence tolérance ne se retrouve avec régularité dans son œuvre, le questionnement sur la

⁴³⁹ Pour ce qui est de l'Angleterre sur le plan théorique déjà le préfacier de la première édition anglaise de l'*Epistola*, W. POPPLE disait « Je crois bien, à dire le vrai, qu'il n'y a pas de nation au monde chez laquelle on ait autant écrit sur le sujet que chez la nôtre », *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 243.

⁴⁴⁰ *Encyclopédie...*, op. cit., t. VI, 1756, p. 393a.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 393a.

⁴⁴² L'article « Superstition » du Chevalier de Jaucourt est un article-relais qui définit brièvement la superstition ainsi : « [...] un culte de religion, faux, mal dirigé, plein de vaines terreurs, contraire à la raison et aux saines idées qu'on doit avoir de l'être suprême. Ou si vous l'aimez mieux, la superstition est cette espèce d'enchantement ou de pouvoir magique, que la crainte exerce sur notre âme ; fille malheureuse de l'imagination, elle emploie pour la frapper, les spectres, les songes et les visions... », *Ibid.*, t. XV, 1765, p. 669b.

⁴⁴³ *Ibid.*, t. XIII, 1765, p. 907a.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

diversité des croyances religieuses reste omniprésente. Il semble avoir une conception de la religion comme institution sociale régulatrice, dans la même veine que Locke. Il aborde la diversité des religions principalement sous l'angle politique. Quelques passages des *Lettres persanes* se réfèrent explicitement ou implicitement à la notion de tolérance. Dans la lettre 35, Usbek entame une réflexion qui fait écho à l'argument *probabiliste* de Locke⁴⁴⁵ ; dans la lettre 46, le prince persan constate en observant la société parisienne :

Je vois ici des gens qui disputent sans fin sur la religion : mais il semble qu'ils combattent en même temps à qui l'observera le moins. Non seulement ils ne sont pas meilleurs chrétiens ; mais même meilleurs citoyens ; et c'est ce qui me touche : car dans quelque religion qu'on vive, l'observation des lois, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion⁴⁴⁶.

Critique d'une hypocrisie latente mais également rapprochement avec la religion des « infidèles », cette lettre préfigure l'ouverture au monde des Lumières du deuxième XVIII^e siècle, un des premiers élargissements des miroirs « classiques » de comparaison que sont l'Antiquité gréco-romaine ou les pays européens civilisés. La lettre 85 est une référence à peine déguisée à la Révocation, qui utilise en toile de fond la persécution des guèbres, adeptes du zoroastrisme, par les perses :

Tu sçais, Mirza, que quelques Ministres de Cha-Soliman avoient formé le dessein d'obliger tous les Armeniens de Perse de quitter le Royaume, ou de se faire Mahometans, dans la pensée que notre Empire seroit toujours pollué, tandis qu'il garderoit dans son sein ces Infidelles⁴⁴⁷.

Le dilemme entre la conversion ou l'exil est évidemment très évocateur, mais Usbek présente aussi à Mirza les terribles conséquences de la persécution sur les richesses de l'Etat :

Les persecutions que nos Mahometans zelés ont faites aux Guebres, les ont obligés de passer en foule dans les Indes ; et ont privé la Perse de cette laborieuse Nation, si appliquée au labourage, qui seule par son travail, étoit en état de vaincre la stérilité de nos terres. Il ne restoit à la dévotion qu'un second coup à faire ; c'étoit de ruiner l'industrie, moyennant quoi l'Empire tomboit de lui-même, et avec lui par une suite nécessaire, cette même Religion, qu'on vouloit rendre si florissante⁴⁴⁸.

Ne pouvant être plus explicite, il tire de ces réflexions le principe suivant ; « S'il faut raisonner sans prévention ; je ne sçais, Mirza, s'il n'est pas bon que dans un Etat il y ait plusieurs Religions »⁴⁴⁹. Montesquieu, par l'intermédiaire d'Usbek se rallie à la thèse – souvent défendue par les huguenots

⁴⁴⁵ MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, éd. Laurent VERSINI, Flammarion, Paris, [1721] 1995, *Lettre XXXV*, p. 104 : « Mais parce qu'ils [les chrétiens] n'ont pas été assez heureux pour trouver des Mosquées dans leur Pays, crois-tu qu'ils soient condamnés à des châtimens Eternels ; et que Dieu les punisse pour n'avoir pas pratiqué une Religion, qu'il ne leur a pas fait connoître ? Je puis te le dire, j'ai souvent examiné ces Chrétiens, je les ai interrogés, pour voir s'ils avoient quelque idée du grand Hali qui étoit le plus beau de tous les hommes : j'ai trouvé qu'ils n'en avoient jamais ouï parler. Ils ne ressemblent point à ces infidèles, que nos Saints Prophetes faisoient passer au fil de l'épée, parce qu'ils refusoient de croire aux miracles du Ciel : ils sont plutôt comme ces malheureux, qui vivoient dans les tenebres de l'idolatrie, avant que la divine Lumière vînt éclairer le visage de notre grand Prophete ».

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁴⁸ *Lettres persanes*, op. cit., p. 207

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 207.

– qui voit dans la précarité qu’implique la tolérance une forme d’incitation à la vertu et au labeur, puisque son fragile équilibre menace de se rompre à tout moment :

On remarque que ceux qui vivent dans des Religions tolérées, se rendent ordinairement plus utiles à leur patrie, que ceux qui vivent dans la Religion dominante ; parce qu’élouignent des honneurs, ne pouvant se distinguer que par leur opulence, et leurs richesses ; ils sont portez à en acquérir par leur travail ; et à embrasser les emplois de la Société les plus penibles⁴⁵⁰

Dans l’*Esprit des lois*, aux chapitre 9 et 10 du livre 25, Montesquieu semble admettre la possible coexistence d’une pluralité de religions dans un Etat mais il se contente d’une approche politique et pragmatique de la question :

Voici donc le principe fondamentale des lois politiques en fait de religion. Quand on est maitre de recevoir, dans un Etat, une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l’y établir ; quand elle y est établie, il faut la tolérer⁴⁵¹.

La relation entre l’Etat et les religions dans l’œuvre de Montesquieu correspond assez fidèlement aux principes lockiens, à cette différence près qu’il ne semble pas exclure de groupe entier du programme de tolérance, même s’il ne fait aucun doute qu’il adopterait peu ou prou le critère lockien des *intérêts civils* ou une limite dans le même esprit. Malgré la réticence devant l’introduction de nouveaux cultes, l’application du « principe fondamental » au cas français emporterait la tolérance des protestants puisque ceux-ci sont établis. Dans son *Mémoire sur le silence*, il développe la distinction entre tolérance *intérieure* et tolérance *extérieure*. La première est nécessaire en ce qu’elle régule la vie sociale, elle consiste à admettre un autre culte sans l’approuver par nécessité politique, la deuxième signifie l’« acceptation et approbation de rites et de croyances différents »⁴⁵². Sceptique devant la compatibilité entre la forme intérieure et le catholicisme, distinguant bien l’office des théologiens de son rôle particulier de « chercheur de constitution » et distinguant donc bien les principes politiques et religieux, il en conclut que la France doit mener une politique de tolérance extérieure favorable à la paix sociale⁴⁵³.

L’auteur du *Contrat social* tient une position médiane entre deux sentiments ; celui de Bayle, selon lequel « nulle religion n’est utile au corps politique » et celui de Warburton selon lequel le christianisme est le plus ferme appui du corps politique⁴⁵⁴. Selon des récits différents, le mythe de la fondation de l’Etat chez Locke ou Rousseau passe par la conclusion d’un pacte. Dans le contrat social rousseauiste comme dans le *covenant* Lockien :

⁴⁵⁰ *Lettres persanes*, op. cit., p. 207.

⁴⁵¹ *De l’esprit des lois*, op. cit., t. II, XXV, 10, p. 170.

⁴⁵² R. KINGSTON, « Tolérance », trad. Catherine VOLPILHAC-AUGER, *Dictionnaire Montesquieu*, ENS Lyon, septembre 2013, §11, <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377637092/fr>.

⁴⁵³ MONTESQUIEU, *Mémoire sur le silence à imposer sur la Constitution*, OC, éd. Pierre RETAT, présentation et annotation par Catherine MAIRE et Pierre RETAT, t. IX, Classiques Garnier, Paris, 2006, p. 530-531.

⁴⁵⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, présentation, notes, chronologie et bibliographie de Burno BERNARDI, Flammarion, Paris, 2001, p. 169.

Le droit que le Pacte social donne au Souverain sur les sujets, ne passe point [...] les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent donc compte au Souverain qu'autant que ces opinions importent à la communauté⁴⁵⁵.

Rousseau voit également dans la religion une fonction régulatrice morale et par-là, un motif potentiel d'intervention pour le souverain :

Or il importe bien à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'Etat ni ses membres qu'autant que ses dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe et tenu de remplir envers autrui⁴⁵⁶.

Il suit des limites du souverain que « chacun peut avoir au surplus telle opinion qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître ». La seule condition pour avoir cette liberté personnelle (ce que Rousseau appelle la « religion de l'homme » par opposition à celle du citoyen) est que chaque citoyen adhère à une profession de foi purement civile dont le souverain dessine les contours. Elle n'est pas un véritablement un dogme mais plutôt un ensemble de « sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle »⁴⁵⁷ dont Rousseau imagine les principes « simples, et en petits nombre, énoncés avec précision sans explication ni commentaire »⁴⁵⁸. Si le citoyen ne peut faire cette modeste concession alors il peut être légitimement banni pour son insociabilité. En plus d'exclure l'intolérance du pacte social, Rousseau apporte l'une des premières remise en question de la distinction entre intolérance *civile* et *religieuse* qui figure désormais à peu près partout où la tolérance est évoquée : comme on a pu le voir dans l'*Encyclopédie* et, même dans les éditions ultérieures du *Dictionnaire de l'Académie française*, alors qu'elle était globalement de plus en plus appréciée dans le deuxième XVIII^e siècle. Il questionne sa pertinence car il observe que « partout où l'intolérance théologique [entendre *religieuse*] est admise, il est impossible qu'elle n'ait quelque effet civil »⁴⁵⁹ et que si l'on admet l'intolérance religieuse « le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel : dès lors les Prêtres sont les vrais maîtres ; les Rois ne sont que leurs officiers »⁴⁶⁰.

Le baron d'Holbach – encyclopédiste ouvertement athée, partisans d'un renouement avec la nature – offre, en 1769, une traduction d'un ouvrage pionnier de Jan Crell nommé *De la tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience* qui connaît un important succès en France parmi les penseurs des Lumières⁴⁶¹. Dans un écrit intitulé *Sur la destruction des jésuites en France*, d'Alembert fait un travail de reconstitution historique des raisons qui ont poussées Louis XV à supprimer la Compagnie de Jésus, prétendant faire un récit neutre et objectif, il brosse un portrait à charge de la Compagnie – mais aussi des jansénistes⁴⁶² –, montre les prétentions politiques qui animent (« gouverner l'univers [...]

⁴⁵⁵ *Du contrat social*, op. cit., p. 173.

⁴⁵⁶ *Du contrat social*, op. cit., p. 173.

⁴⁵⁷ *Du contrat social*, op. cit., p. 174

⁴⁵⁸ *Ibid.* p. 174.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ J. CRELL, *De la tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience par Crellius* [trad. De C. LA CENE revue par J. A. NAIGEON]. *L'intolérance convaincue de crime et de folie, ouvrage traduit de l'Anglois* (de T. GORDON et J. TRENCHARD, par le Baron D'HOLBACH), Londres, [Amsterdam], 1769.

⁴⁶² A. PASCHOUD, « *Sur la destruction des jésuites en France* (1765) de D'Alembert : pensée du politique et écriture

par la religion »⁴⁶³) une « poignée de fanatiques » qui donnent une image humiliante de la France à l'étranger⁴⁶⁴. L'effectivité politique de ces idées culminent dans la personne d'un « despote éclairé » tel que Frédéric II de Prusse qui considère la tolérance comme nécessaire au bien de l'Etat et déclare que « chacun doit gagner le ciel comme il lui convient »⁴⁶⁵. Ami de Voltaire, il entretient une importante correspondance depuis les années 1740 et il est certain qu'ils s'entre-influencèrent l'un l'autre.

Au Panthéon de ceux qui ont œuvrés pour la tolérance, se tient, à côté de Locke et Bayle, un homme vêtu élégamment d'un gilet de brocard, de dentelles au cou et aux poignets, la veste agrémentée de nombreux boutons : il s'agit de Voltaire selon le célèbre portrait de Nicolas de Largillière (annexe 4).

B. L'apport singulier de Voltaire

Celui qui voudrait faire de Voltaire le penseur par excellence de l'incertaine *tolérance des modernes*⁴⁶⁶ ne pourrait se fourvoyer davantage : l'apport voltairien aux progrès de la tolérance est bien réel mais il existe une forme de malentendu sur la nature de sa contribution, accentuée par la résurgence du *Traité* à l'occasion des attentats de 2015⁴⁶⁷. L'œuvre de Voltaire ne propose pas une « théorie de la tolérance » à proprement parler, comme celles du banni de Rotterdam et du philosophe anglais. L'œuvre de François-Marie Arouet dans sa jeunesse contient quelques dénonciations de l'intolérance qu'il nomme *fanatisme, enthousiasme, excès de zèle religieux*. Par exemple, dans les *Lettres philosophiques* de 1734, où l'on voit poindre l'anglomanie de Voltaire. Selon lui, la conception anglaise de l'accès au salut constitue un modèle de liberté : « Un Anglais, comme homme libre, va au Ciel par le chemin qui lui plaît »⁴⁶⁸. Il restera toujours admiratif de la pluralité religieuse de ce « pays des sectes ». La *Henriade* dénonce l'horreur de la Saint-Barthélemy avec vigueur et jette l'opprobre sur les partisans sanguinaires de Charles IX :

Ces monstres furieux de carnages altérés,
Excités par la voie des prêtres sanguinaires,
Invoquaient le Seigneur en égorgeant leurs frères ;
Et le bras tout souillé du sang des innocents,
Osaient offrir à Dieu cet exécration⁴⁶⁹.

polémique », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 93 (2017), p. 62, note n°8, l'auteur estime que l'ouvrage est « autant, voire davantage, dirigé contre les jansénistes dont D'Alembert dénonce le fanatisme et la soif insatiable de vengeance... ».

⁴⁶³ D'ALEMBERT, *Sur la destruction des Jésuites*, 1765, p. 21-22.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 210

⁴⁶⁵ *Tolérance : le combat des Lumières*, Société Française d'Etudes du XVIIIe siècle, Nancy, 2015, p. 21.

⁴⁶⁶ Cf. D. LACORNE, *Les frontières de la tolérance*, op. cit., p. 38.

⁴⁶⁷ A. LILITI, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Seuil/Gallimard, 2019, p. 7.

⁴⁶⁸ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, chronologie et préface de René POMEAU, Flammarion, Paris, 1964, p. 42.

⁴⁶⁹ VOLTAIRE, *La Henriade*, édition revue, corrigée et annotée par C.L. PARMENTIER, Simon Rodenburgh, Charlestown, 1836, p. 38.

La réaction voltairienne à l'intolérance et au fanatisme est ulcéreuse ; c'est un virus contre lequel l'auteur investit toute son énergie et qu'aucun droit ne saurait justifier. Censé être « le point culminant de sa réflexion sur le sujet »⁴⁷⁰, le *Traité sur la tolérance* tient plus du plaidoyer ou du pamphlet que de l'ouvrage qui aborde un sujet avec systématisme et ne se refuse pas d'être long et quasi-exhaustif. Voltaire est bien davantage l'ultime missionnaire du combat pour la tolérance que son penseur phare. Sa représentation moderne de symbole de la tolérance n'est pas usurpée car il a démontré par son action que la tolérance devait être une lutte pour s'imposer, il est bien le pourfendeur des extrémismes religieux. L'incroyable célébrité de Voltaire, qui est l'une des premières figures publiques a accentuée l'ampleur de l'affaire Calas qui a elle-même augmentée la célébrité de Voltaire : nul doute que cet épisode a contribué à faire de l'habitant de Ferney « l'homme le plus célèbre de l'Europe »⁴⁷¹.

Le *Traité* est le symbole de ce combat. Deux caractéristiques apparaissent à sa lecture. Premièrement, il est une œuvre de circonstance ; le négociant toulousain Jean Calas est accusé d'avoir étranglé son fils Marc-Antoine pour l'empêcher d'abjurer la R.P.R. L'accusation attise l'intolérance locale que n'arrangeait pas la situation économique et la guerre de Sept Ans contre les princes protestants. Condamné à mort par le parlement de Toulouse le 9 mars 1762, Calas passa par les supplices de la question « ordinaire » puis « extraordinaire » avant de mourir roué, étranglé et brûlé vif. Voltaire est assez rapidement convaincu de l'innocence du supplicié et, dès lors, s'engage énergiquement à obtenir son rétablissement. L'ardeur et l'insistance de Voltaire permirent d'obtenir la cassation de l'arrêt du parlement toulousain et de celui de la Chambre des requêtes de l'hôtel en juin 1764. Cette dernière réhabilita Calas en 1765 et Voltaire obtint même l'intervention du Roi dans l'affaire qui aida la famille à se remettre financièrement de ses déboires. En tant qu'œuvre de circonstance, le traité a un but parfaitement clair : convaincre ses lecteurs de l'iniquité de la persécution et montrer que le procès de Jean Calas n'est qu'une persécution derrière une façade de justice. Mais le *Traité* n'alimente pas tellement l'arsenal théorique en faveur de la tolérance. Comme il n'est pas une œuvre de philosophe mais une œuvre d'avocat, cet habile plaidoyer utilise tous les éléments qui vont dans son sens. Certains moyens de preuves sont assez originaux dans le cadre de la tolérance mais ils sont, pour la plupart, explicables par la temporalité. L'utilisation d'une perspective globale (« Sortons de notre petite sphère et examinons le reste de notre globe... »⁴⁷²) sert à démontrer que l'intolérance, à l'échelle *géographique* et *historique* la plus large, n'est pas une normalité ; chez les grecs, les romains, les chinois, les turcs, les perses, au Japon, en Inde, ou encore dans le Nouveau Monde, est une manifestation de cette « ouverture au monde » qui caractérise les esprits du deuxième XVIII^e et particulièrement les Lumières. Il mobilise des arguments historiques sur les idées de la Réforme, on peut ressentir l'influence des thèses baylienne et lockienne dans le *Traité* qui en reprend quelques bribes et principes : par exemple, le chapitre XVIII qui énonce les *seuls cas où l'intolérance est de droit humain* fonde la coercition du magistrat en matière de foi sur l'atteinte aux lois du royaume et utilise les jésuites en guise d'exemple. Tout une série de thèses s'y retrouvent : le droit naturel au service de la tolérance, la conformité de la tolérance avec l'Évangile, etc. La connexion

⁴⁷⁰ *Les frontières de la tolérance*, op. cit., p. 38.

⁴⁷¹ A. LILTI, *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750-1850)*, Fayard, Paris, 2014, p. 19.

⁴⁷² VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Flammarion, Paris, 1989, p. 50.

avec l'idée d'humanité et avec le droit naturel se retrouve à l'entrée « Tolérance » du *Dictionnaire philosophique* en 1764 dans sa célébrissime formule introductive :

Qu'est-ce que la tolérance ? C'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesse et d'erreurs : pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature⁴⁷³.

On aurait cependant tort de croire que Voltaire n'apporte rien sur le plan philosophique, il s'est inscrit dans un courant de pensée que l'on retrouve sous la plume de Montesquieu : celle des vertus du « doux commerce ». Le baron de La Brède constatait dans son maître-ouvrage :

Le commerce guérit des préjugés destructeurs : et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce ; et que, partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces⁴⁷⁴

Aussi attaché qu'il puisse être aux modèles antiques (à ses romains disait-il), il semble souscrire à l'idée d'un « progrès des mœurs » sur ce point :

Qu'on ne s'étonne donc point si nos mœurs sont moins féroces qu'elles ne l'étaient autrefois. Le commerce a fait que la connaissance des mœurs de toutes les nations a pénétré partout : on les a comparées entre elles, et il en a résulté de grands biens⁴⁷⁵.

Voltaire exprime son attachement à ce courant dans trois textes ; la sixième lettre philosophique sur les presbytériens, l'article « Tolérance » des *Questions sur l'Encyclopédie* et l'article « Tolérance » du *Dictionnaire philosophique*. Voltaire prend l'exemple de la tolérance qui règne entre les commerçants étrangers dans les différentes bourses à travers le monde pour la faire contraster avec les querelles intestines du christianisme :

Qu'à la bourse d'Amsterdam ; de Londres, ou de Surate, ou de Bassora, le guèbre, le banian, le juif, le mahométan, le déicole chinois, le bramin, le chrétien grec, le chrétien romain, le chrétien protestant, le chrétien quaker, trafiquent ensemble, ils ne lèveront pas le poignard les uns sur les autres pour gagner des âmes à leur religion. Pourquoi donc nous sommes-nous égorgés presque sans interruption depuis le premier concile de Nicée ?⁴⁷⁶

Analysant les causes de cette entente, la place commerciale semble être l'endroit où s'épanouissent les « vertus économiques de l'indifférentisme »⁴⁷⁷ au mépris des disparités religieuses, ethniques et culturelles. Dans la sixième lettre sur les presbytériens il explique, par un trait d'humour, que les seules infidèles à la Bourse de Londres « sont ceux qui font banqueroute »⁴⁷⁸. La relation commerce-tolérance est de nature réciproque, Voltaire observant la « liberté entière de conscience » dont bénéficient certaines colonies du Nouveau Monde constate que « toute religion est bien reçue,

⁴⁷³ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, présentation, notes, choix des variantes, annexe, chronologie, bibliographie, index par Gerhardt STENGER, Flammarion, Paris, 2010, p. 503

⁴⁷⁴ *De l'esprit des lois*, op. cit., t. II, XX, 1, p. 9.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁷⁶ *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 503.

⁴⁷⁷ D. LACORNE, *Les frontières de la tolérance*, op. cit., p. 45.

⁴⁷⁸ *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 47.

moyennant quoi le commerce fleurit et la population augmente »⁴⁷⁹. Le sens du mot *commerce* n'est pas limité au négoce, il peut désigner figurativement les échanges dans les relations sociales⁴⁸⁰. C'est pourquoi le « doux commerce » désigne aussi ce que la pluralité religieuse a d'intrinsèquement précieux. Pour prolonger la métaphore économique, le « marché concurrentiel » des religions – avec ou sans main invisible⁴⁸¹ – est un mécanisme vertueux, c'est une reprise moins guerrière et plus ouvertement économique de l'« heureuse émulation » que souhaitaient Basnage de Beauval et Bayle.

Aussi, on trouve chez Voltaire les signes d'un ralliement aux thèses séparatistes que défendaient Locke, dans le *Dictionnaire philosophique* notamment, à l'article « Prêtres » dans lequel il s'interroge sur le rôle des ministres de la foi dans un état en voie de modernisation :

Les prêtres sont dans un Etat à peu près ce que sont les précepteurs dans les maisons des citoyens, faits pour enseigner, prier, donner l'exemple ; ils ne peuvent avoir aucune autorité sur les maîtres de la maison, à moins qu'on ne prouve que celui qui donne des gages doit obéir à celui qui les reçoit. [...] Le magistrat doit soutenir et contenir le prêtre, comme le père de famille doit donner de la considération aux précepteurs de ses enfants et empêcher qu'il n'en abuse⁴⁸².

Voltaire, à la différence de Locke, fera montre d'un anticléricalisme plus virulent ; perceptible dans les variations du champ lexical : « L'accord du sacerdoce est de l'Empire est le système le plus monstrueux »⁴⁸³ ou encore la célèbre signature « écrasez l'infâme », abrégée « Ecr. L'inf. ». Cependant, les positions radicales de Voltaire contre l'obscurantisme n'empêchent pas d'aménagement dans la nécessaire séparation entre les autorités civiles et ecclésiastiques ; une religion officielle est possible à la condition que son rôle soit apolitique, plutôt tourné vers la petite administration, l'éducation, afin qu'elle bénéficie de « considération sans pouvoir »⁴⁸⁴. L'idéal religieux voltairien se rapproche du quakerisme et du pacifisme qu'il promeut, malgré le pessimisme de l'auteur sur son avenir à cause de l'effet de l'enrichissement matériel (parce qu'ils sont exclus des dignités et offices publics) sur les mœurs de ses fidèles qui profite à l'Eglise dominante⁴⁸⁵. Montesquieu dans *l'Esprit des Lois* – que Voltaire a si durement critiqué dans ses *Questions sur l'Encyclopédie* – montrait déjà le caractère à double tranchant du commerce :

On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs ; par la même raison que ces mêmes lois perdent les mœurs. Le commerce corrompt les mœurs pures ; c'était le sujet des plaintes de Platon : il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours⁴⁸⁶.

⁴⁷⁹ VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie par un amateur*, t. IX, 1772, p. 20.

⁴⁸⁰ « Commerce », *Dictionnaire de l'Académie française*, 4^{ème} édition, Brunet, Paris, 1762, p. 339

⁴⁸¹ Adam Smith ne publie ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* qu'en 1776.

⁴⁸² *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 455-456.

⁴⁸³ *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 456 (nous soulignons).

⁴⁸⁴ *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 470.

⁴⁸⁵ *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 40 : « Je ne puis deviner quel sera le sort de la religion des quakers en Amérique ; mais je vois qu'elle dépérit tous les jours à Londres. Par tout pays, la religion dominante, quand elle ne persécute point, englutit à la longue toutes les autres. Les quakers ne peuvent être membres du Parlement, ni posséder aucun office, parce qu'il faudrait prêter serment et qu'ils ne veulent point jurer. Ils sont réduits à la nécessité de gagner de l'argent par le commerce ; leurs enfants, enrichis par l'industrie de leurs pères, veulent jouir, avoir des honneurs, des boutons et des manchettes ; ils sont honteux d'être appelés quakers, et se font protestants pour être à la mode ».

⁴⁸⁶ *De l'esprit des lois*, op. cit., t. II, XX, 1, p. 9.

Enfin, l'affaire Calas fut le « miroir des passions »⁴⁸⁷ et le rôle de Voltaire de propulser cette injustice routinière au rang de tournant historique dans l'histoire des mœurs ; le processus de diffusion d'un esprit de tolérance était déjà bien entamé en 1763 mais rencontrait encore de fortes résistances comme le soulignait lui-même Voltaire :

Et c'est de nos jours ! et c'est dans un temps où la philosophie a fait tant de progrès ! et c'est lorsque cent académies écrivent pour inspirer la douceur des mœurs ! Il semble que le fanatisme, indigné depuis peu des succès de la raison, se débâte sous elle avec plus de rage⁴⁸⁸

Après l'affaire Calas il semble qu'elles devinrent plus aisées à défaire – même si cela tient en partie à un concours de circonstances favorables – et que le processus vers la consécration de la tolérance s'accéléra, comme si la « Prière à Dieu » qui conclut le *Traité* avait eu un écho⁴⁸⁹.

§II. La convergence entre certaines idées-maîtresses des Lumières et tolérance

En plus de ces fragments qui défendent plus ou moins directement la tolérance civile (à l'exception du Citoyen de Genève qui nie la pertinence de la distinction), il existe une forme de convergence – peut être de systématisme – entre certains grands thèmes caractéristiques des Lumières et l'idée de tolérance. L'une des premières caractéristiques est ce qu'on pourrait appeler l'« ouverture au monde » (**A**) qui est une forme de curiosité devant la variété, notamment religieuse, des coutumes et mœurs à travers le globe. L'idée de religion subit également d'importantes mutations qui ont valorisées la tolérance (**B**).

A. « Ouverture au monde » et tolérance

En opposition à la vision, aussi étroite que grandiose, que Bossuet développe dans son *Discours sur l'histoire universelle* destiné au Dauphin, René Pomeau remarque fort judicieusement qu'il y eut une prise de conscience ; « Alors apparaît une évidence : l'universalité du fait religieux, et sa prodigieuse diversité, souvent déconcertante »⁴⁹⁰ ; naturellement, cette réalisation de l'immensité du monde des croyances fragilisa les fondements de l'intolérance : elle devait, notamment, donner encore plus de puissance à l'argument *probabiliste* de Locke. Evidemment nous nous intéresserons principalement à la curiosité en matière de religion mais le phénomène d'ouverture au monde dépasse ce cadre ; les Lumières voient une explosion des courants islamophile, sinophile, anglophile et autres attirances de ce genre.

Cet intérêt est intimement lié à la notion de « doux-commerce », l'observation des mœurs et coutumes différentes est sensé enrichir et adoucir l'expérience des européens. Cette volonté d'élargir sa vision du monde pour comparer ses usages avec son environnement correspond à la démarche de Voltaire dans son *Traité*, qui prend de l'altitude pour montrer le caractère antinaturel de l'intolérance. Le reste du monde sert de miroir (au même titre que l'antiquité gréco-romaine) pour

⁴⁸⁷ Selon le titre de l'ouvrage de J. GARRISSON, *L'Affaire Calas. Miroir des passions françaises*, Fayard, 2004

⁴⁸⁸ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, op. cit., p. 35.

⁴⁸⁹ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, op. cit., chap. XXIII, p. 141-142.

⁴⁹⁰ R. POMEAU, « Une idée neuve au XVIIIe siècle : la tolérance », loc. cit., p. 201.

affiner le jugement que les européens portent sur eux-mêmes. Il n'est pas ici le lieu de nier que ce miroir ait pu faire l'objet d'un usage condamnable moralement ; comme l'explique Antoine Lilti dans son cours au Collège de France sur les regards croisés des navigateurs européens et des polynésiens, la curiosité devant l'exotisme, bien que parfois sincère et authentique, est truffée de « faux-semblants »⁴⁹¹ et la plupart des œuvres des Lumières peuvent être interprétées comme autant de manières pour les civilisations européennes de se conforter dans la supériorité de leur mœurs ou de leur modes de vie sur celles des étrangers. Ces réflexions connaissent un succès particuliers depuis quelques décennies sous la dénomination de « critique post-coloniale ». Un livre comme *L'orientalisme* d'Edward Saïd récuse l'idée d'une sincère curiosité des Lumières pour y voir l'instrument de l'hégémonie européenne⁴⁹².

Sans se pencher véritablement sur la valeur morale de cette curiosité, il faut, pour notre sujet, en apprécier les effets sur la tolérance. Cet intérêt pour la contemplation du vaste monde, aussi désintéressé ou vicié qu'il puisse être, connut une traduction livresque au succès sans précédent assez tôt dans le siècle avec un opus fondamental : *Cérémonies religieuses du monde* de Bernard Picart et Jean Frédéric Bernard. Cet ouvrage « qui a changé l'Europe »⁴⁹³, fut écrit, une fois n'est pas coutume, depuis les Provinces-Unies où les conditions favorisent les entreprises hardies de ce genre⁴⁹⁴. L'objet de l'ouvrage est principalement informatif, il s'agit de faire connaître la variété des pratiques religieuses à travers le monde en alliant l'écrit et l'image, les explications de Bernard sont appuyées des riches illustrations de Picart, l'un des graveurs le plus fameux de son temps. Ils rapportent leurs propres témoignages oculaires ou de premières mains pour appuyer les informations ventilées. La connivence avec la tolérance et ses progrès est souhaitée de la part des auteurs. Diamétralement opposé aux thèses que pouvait soutenir le jésuite Joseph-François Lafitau, qui n'entreprenait des recherches sur les indigènes que pour montrer les torts de l'athéisme, ou du *Traité des trois imposteurs*, critique virulente des trois grandes religions monothéistes ; la démarche des *Cérémonies religieuses* est d'abord l'exposé scientifique des rites religieux mais il comporte aussi une thèse en filigrane. Comparant les différentes religions dans leurs pratiques, les auteurs souhaitent montrer qu'il existe sinon une forme de patrimoine commun de la religiosité, du moins de fortes ressemblances, comme le dit Bernard dans sa *préface générale* :

Elle donne une idée générale des pratiques extraordinaires que les hommes ont mis en usage pour servir Dieu etc. Et l'on est obligé de voir en la lisant, qu'excepté les caractères de revelation que l'on reconnoit en quelques Religions, elles conviennent toutes en plusieurs choses, ont mêmes principes et

⁴⁹¹ C'est l'intitulé du 7^{ème} cours au Collège de France d'Antoine LILTI, « Les faux-semblants de la curiosité », *Un monde nouveau : Tahiti et l'Europe des Lumières*, chaire Histoire des Lumières, XVIIIe-XXIe siècle, 9 janvier 2023-3 avril 2023, URL : <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/un-monde-nouveau-tahiti-et-europe-des-lumieres/les-faux-semblants-de-la-curiosite>.

⁴⁹² E. W. SAÏD, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine MALAMOUD, Seuil, Paris, 2015.

⁴⁹³ Selon le titre de l'excellente étude de Lynn HUNT, Margaret C. JACOB et Wijnand MIJNHARDT, *Le livre qui a changé l'Europe. Cérémonies religieuses du monde de Bernard Picart et Jean Frédéric Bernard*, trad. Sylvie KLEIMAN-LAFON, Markus Haller, Genève, 2015.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 24. Ceci n'empêche pas les auteurs de prendre des précautions et de cacher parfois un savoir ésotérique sous une forme d'éloignement qui sied à l'exotisme, afin d'ameuter le plus de lecteurs possibles. Il fallait jouer le jeu de la distance devant l'exotisme pour que le lecteur se sente en sécurité, Cf, *Ibid.*, p. 22 et p. 95-117.

fondemens dans l'esprit d'une bonne partie des hommes, s'accordent généralement en la thèse, tiennent même progrès et marchent de même pied⁴⁹⁵

Il expose quelques lignes plus loin, l'idéal qu'il souhaiterait voir s'accomplir (et auquel contribuera inmanquablement l'ouvrage qu'il préface) qui ne peut que rappeler l'intériorisation du phénomène religieux souhaitée par le relaps :

Si tous les hommes pouvoient s'accorder à ne regarder Dieu que comme un Être très simple, souverainement parfait par son Essence, par ses vertus, et son immense capacité [...] les charges d'une infinité de Vicaires de la Divinité, d'Intercesseurs, de Patrons etc. que les hommes ont crû établis pour le salut du Genre Humain, pour interceder pour eux auprès de Dieu et pour connoître des choses qui les regardent, seroient bientôt supprimés : on iroit tout à Dieu, sans détours et par le plus court chemin⁴⁹⁶.

Ainsi cette encyclopédie de la pratique des religions positives porte en creux l'ambition de transcender les particularismes, tout comme l'*Encyclopédie* porte en elle la volonté de lier tous les pans distincts du savoir humain, sans pour autant mépriser la spécialisation. Les auteurs montrent comment l'ostentation matérielle de la religion peut finalement dénaturer les vertus des sentiments originaux qui l'inspire.

Pour ce qui est du contenu du livre même, sa force réside dans l'égalité de traitement. Une égalité *géométrique* dans laquelle une place particulière est faite à l'éclairage des zones d'ombres et au déjouement des préjugés. Le judaïsme y est traité de manière neutre dans un climat où l'antisémitisme est bien ancré. En contraste, sans jamais ridiculiser le catholicisme – cela aurait gravement entravé le succès commercial du livre – les auteurs avancent en équilibre entre la satire et la présentation purement objective, et parviennent à créer une « impression d'impartialité »⁴⁹⁷ malgré quelques franches condamnations morales. Les peuples orientaux et leurs pratiques sont décrits avec une forme d'« empathie cosmopolite »⁴⁹⁸ et l'islam est réhabilité et systématiquement mis dos à dos avec le christianisme. Des doctrines honnies (mais qui connaissent alors un début de succès, notamment en Hollande) comme le déisme, le spinozisme et l'athéisme s'y voient analysées sans que les auteurs ne les relèguent à de simples déviations de l'esprit.

Malgré un prix à l'unité assez élevé⁴⁹⁹, les *Cérémonies religieuses* furent un succès éditorial retentissant. Les planches et les dissertations curieuses de ce « best-seller »⁵⁰⁰ se frayèrent même un chemin dans les maisonnières de la *France catholique* malgré une censure en 1757. L'ouvrage compte parmi ceux que possèdent le plus souvent les notables parisiens au côté de l'*Histoire universelle* de Bossuet et des premiers volumes de l'*Encyclopédie*. De nombreuses versions pirates circulèrent, expurgées par les prêtres pour en altérer le message original⁵⁰¹, chaque édition fut tirée à la quantité maximale de 1200 exemplaires : dans sa correspondance, Bernard rapporte avec quelle vitesse les

⁴⁹⁵ *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picard : avec une explication historique, et quelques dissertations curieuses., t. I., J.F. Bernard, Amsterdam, 1723, Préface générale (non paginé).

⁴⁹⁶ *Cérémonies et coutumes religieuses...*, op. cit., Préface générale (non paginé).

⁴⁹⁷ *Le livre qui a changé l'Europe*, op. cit., p. 240.

⁴⁹⁸ *Le livre qui a changé l'Europe*, op. cit., p. 300.

⁴⁹⁹ *Le livre qui a changé l'Europe*, op. cit., p. 31.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 363.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 33.

exemplaires s'écoulaient encore en 1741⁵⁰². La durée de vie exceptionnelle de l'ouvrage dans le commerce, ses 18 éditions dans différentes langues (en français, hollandais, allemand, anglais) sa résurrection par Antoine Laporte en 1783 indiquent, sans équivoque, le fort intérêt qu'il suscita tout au long du siècle et même au-delà.

Il existe une profonde différence entre un ouvrage comme les *Lettres persanes* et les *Cérémonies religieuses*. Dans les premières le persan de Montesquieu n'est qu'un faire-valoir qui permet le contraste avec la France de Louis XIV et sert de prétexte à l'exploration philosophique. Dans les deuxièmes, la démarche du graveur et du libraire-écrivain est plus scientifique, c'est une véritable incursion ethnologique et culturelle qui vise à rassembler, encyclopédiquement, nos connaissances sur les pratiques religieuses du monde. Si les deux ouvrages ont sans doute contribué à l'avancée de la tolérance par leurs éclatants succès, ils empruntent des sentiers radicalement différents.

D'une ambition totalisante au même titre que les *Cérémonies religieuses*, un autre « best-seller européen »⁵⁰³ est publié pour la première fois en 1770 dans un climat où les mœurs ont beaucoup évolué, mais où le droit et la doctrine officielle restent opposés à la tolérance. Officiellement composé par l'abbé Raynal, mais officieusement composée par Diderot, l'*Histoire des deux Indes* fait le récit de l'établissement du commerce européen dans les colonies européennes⁵⁰⁴. Sans être axée directement sur les pratiques religieuses, elle prétend, selon son titre complet, être une « histoire philosophique et politique », dont l'auteur, par l'analyse des faits qu'il relate tire conclusions et principes moraux. Le contenu de l'ouvrage est assez varié : récits de voyageurs, cartes, réflexions politiques sur l'expansion européennes, statistiques commerciales, etc.

L'auteur fait la critique de plusieurs institutions comme la monarchie absolue, l'esclavage, la colonisation mais également les religions dominantes. L'abbé Raynal explique ainsi le prodigieux tournant qu'est la découverte du Nouveau Monde et pourquoi l'on est susceptible d'en tirer une histoire à portée philosophique :

Il n'y a point eu d'événement aussi intéressant pour l'espèce humaine en général et pour les peuples de l'Europe en particulier, que la découverte du nouveau monde et le passage aux Indes par le Cap de Bonne-Espérance. Alors a commencé une révolution dans le commerce, dans la puissance des nations, dans les mœurs, l'industrie et le gouvernement de tous les peuples. C'est à ce moment que les hommes des contrées les plus éloignées se sont devenus nécessaires : les productions des climats placés sous l'équateur se consomment dans les climats voisins du pôle ; l'industrie du nord est transportée au sud ; les étoffes de l'orient habillent l'occident, et par-tout les hommes se sont communiqué leurs opinions, leurs loix, leurs usages ; leurs remèdes, leurs maladies, leurs vertus et leurs vices⁵⁰⁵.

Il ne pouvait se ranger plus explicitement sous l'étendard du « doux commerce ». La réflexion porte particulièrement sur l'évolution des mœurs. Il prédit, autant qu'il souhaite, l'avènement d'une civilisation de raison aux mœurs douces où la tolérance régnerait, un des exemples les plus importants de Raynal en la matière est l'Amérique du Nord : « L'abord de toutes les sectes dans l'Amérique

⁵⁰² *Ibid.*, p. 163

⁵⁰³ D. LACORNE, *Les frontières de la tolérance*, op. cit., p. 49.

⁵⁰⁴ G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique. Des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, VI t., Pellet, Genève, 1770

⁵⁰⁵ G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique. Des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, 1^{ère} édition, t. I, Pellet, Genève, 1770, p. 1-2.

Septentrionale, a nécessairement étendu l'esprit de tolérance au loin, et soulagé nos contrées de guerres de religion »⁵⁰⁶. L'intérêt qu'il témoigne à cette partie du Nouveau Monde n'est pas sans nuance, l'Amérique septentrionale connaît ses moments de régressions et de barbarie ; Raynal veut montrer une tendance « lourde » mais non absolue en faveur de la tolérance⁵⁰⁷. La diffusion d'un esprit philosophique provoque une « révolution dans les mœurs »⁵⁰⁸ qu'il voit s'établir par le commerce *lato sensu* entre les deux hémisphères, cet esprit est au croisement entre deux courants qu'il n'était pas si évident de combiner ; d'un côté, la modernité religieuse qu'apporta la Réforme et de l'autre, les progrès techniques, notamment en matière de navigation :

Luther et Colomb étaient nés, l'Univers en trembla, toute l'Europe fut agitée : mais cet orage épura son horizon pour des siècles. L'un de ces hommes ranima tous les esprits, l'autre tous les bras. Depuis qu'ils ont ouvert les routes de l'industrie et de la liberté, la plupart des nations de l'Europe travaillent, avec quelques succès, à corriger ou à perfectionner la législation d'où dépend la félicité des hommes...⁵⁰⁹

L'analyse de l'introduction du pluralisme religieux en Amérique du Nord se garde d'être unidimensionnelle. L'exemple de la Nouvelle-Angleterre montre que « le fanatisme qui avoit dépeuplé l'Amérique au Midi, devoit le repeupler au Nord », les sectes puritaines qui s'installèrent en Nouvelle-Plymouth se lièrent d'amitié avec les populations locales et c'est en retrouvant la liberté et en quittant la frugalité de la vie qu'ils connurent initialement en arrivant dans le Nouveau Monde que leurs « mœurs austères » qui « tenaient lieu de loi »⁵¹⁰ commencèrent de se corrompre. L'excessive dureté des lois pénales calquées sur l'Ancien Testament, la persécution des quakers, la chasse aux « sorcières de Salem » dans le Massachussets, étaient des manifestations d'un fanatisme tout aussi nocif que celui qui sévissait dans l'« Ancien Monde »⁵¹¹. De toutes ces preuves extérieures de l'intolérance qui pouvait régner dans le Nouveau Monde, la chasse aux sauvages menée par John Lovewel à Boston est particulièrement odieuse à l'abbé :

Anglo-Américains, osez à present adresser quelques reproches aux Espagnols ? Qu'ont-ils fait ? qu'auraient-ils pu faire de plus inhumain ?... Et vous étiez des hommes civilisés ? et vous étiez des chrétiens ? Non. Vous étiez des monstres à exterminer ; vous étiez des monstres contre lesquels une ligue formée eût été moins criminelle que celle que Lovewel forma contre les sauvages. Si le lecteur me demande la date de cette scélératesse ; si elle est de la fondation de la colonie ou d'un tems moderne, j'espère qu'il me dissipera de lui répondre⁵¹².

Devant les dérives de la Nouvelle-Angleterre et constatant que « la théocratie ou le despotisme sacré » est « la plus cruelle et la plus immorale des législations »⁵¹³, Raynal propose un remède teinté de rousseauisme : « il seroit de la dignité comme le la sagesse de tous les gouvernemens, d'avoir un même code moral de religion dont il ne seroit pas permis de s'écarter, et de livrer le reste à des

⁵⁰⁶ G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique. Des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, 3^{ème} édition, t. X, Genève, 1781, p. 13.

⁵⁰⁷ D. LACORNE, *Les frontières de la tolérance*, op. cit., p. 50.

⁵⁰⁸ G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique...*, 3^{ème} édition, t. X, op. cit., p. 14.

⁵⁰⁹ G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique...*, 3^{ème} édition, t. X., p. 25.

⁵¹⁰ *Ibid.*, t. VIII, 1781, p. 334.

⁵¹¹ D. LACORNE, *Les frontières de la tolérance*, op. cit., p. 52.

⁵¹² *Ibid.*, t. VIII, 1781, p. 347.

⁵¹³ *Ibid.*, t. X, p. 4.

discussions indifférentes au repos du monde », l'adoption de cette « religion civile » serait « le plus sûr moyen d'éteindre insensiblement le fanatisme des prêtres, et l'enthousiasme des peuples »⁵¹⁴ et « alors peut-être, dit-il, les différentes églises se réduiraient à des différences insignifiantes d'école. Le catholique et le protestant vivraient aussi paisiblement l'un à côté de l'autre, que le cartésien et le newtonien ».

En plus de cette solution constitutionnelle, l'éducation est à un rôle essentiel selon l'abbé, l'exemple de l'île de Ternate en Indonésie est celui d'un « ministère indifférent, un catéchisme [...] court, et un prêtre muet »⁵¹⁵, les ministres de la foi muet qui ouvrent les portes du temple aux insulaires pointent, de leur baguette, une inscription sur la pyramide : « ADORE DIEU, OBSERVE LES LOIX, AIME TON PROCHAIN »⁵¹⁶. Cependant, d'autres exemples dans le vaste Nouveau Monde peuvent restaurer la foi dans ce colonialisme éclairé. La constitution de la Caroline qu'a rédigée Locke était une application de ses idées, elle promouvait une véritable séparation entre l'Eglise et l'Etat ; elle ne fut toutefois jamais véritablement appliquée et la marginalisation des non-conformistes y devint rapidement la normalité selon l'auteur de l'*Histoire*⁵¹⁷. Dans la même veine que l'admiration voltairienne pour le quakerisme, l'exemple de la Pennsylvanie est celle d'une société dont la tolérance est le « fondement » unificateur de la même manière que la religion l'était pour les états européens encore à la fin du XVII^e siècle⁵¹⁸. William Penn est révérend parce qu'il mit en mouvement le programme que Locke avait façonné pour la Caroline :

Laissant à chacun la liberté d'invoquer cet Être [dieu] à sa manière, il n'admit point d'église dominante et Pennsylvanie, point de contribution forcée pour la construction d'un temple, point de référence aux exercices religieux, qui ne fût volontaire⁵¹⁹.

L'incroyable diversité culturelle de la colonie favorisée par son effervescence économique en fait une preuve tangible des bienfaits du commerce et de son rapport avec la tolérance mais également de la réciprocité du triangle explicatif de l'*Histoire*, « religion-commerce-esprit de lumière »⁵²⁰.

D'autres exemples moins mis en avant par Raynal, pouvaient renforcer cette image de l'Amérique comme un miroir enrichissant : les constitutions du Massachussets, de New Jersey, de la Virginie⁵²¹. Le rapport entre la diffusion d'un esprit de tolérance et l'exploration du Nouveau Monde est clair pour l'abbé, le laboratoire de la tolérance qu'est le Nouveau Monde devrait enrichir l'approche de l'Ancien et provoquer le changement : « c'est en partie à la découverte du Nouveau-Monde qu'on devra la tolérance religieuse qui doit s'introduire dans l'ancien »⁵²². Confiant, Raynal

⁵¹⁴ *Ibid.*, t. X, p. 12.

⁵¹⁵ *Ibid.*, 3^{ème} édition, t. VIII, p. 339.

⁵¹⁶ *Ibid.*, 3^{ème} édition, t. VIII, p. 338.

⁵¹⁷ G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique...*, 3^{ème} édition, t. IX, 1781, p. 91.

⁵¹⁸ *Ibid.*, 3^{ème} édition, t. IX, 1781, p. 15.

⁵¹⁹ *Ibid.* D'autre part Voltaire montre explicitement son admiration pour Locke dans le *Traité sur la tolérance*, voir op. cit., p. 52 : « Jetez les yeux sur l'autre hémisphère ; voyez la Caroline, dont le sage Locke fut le législateur : il suffit de sept pères de famille pour établir un culte public approuvé par la loi ; cette liberté n'a fait naître aucun désordre ».

⁵²⁰ *Les frontières de la tolérance*, op. cit., p. 51.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 62-65.

⁵²² *Ibid.*, 3^{ème} édition, t. X, p. 12.

prédit l'avènement prochain de la tolérance ; selon lui, le processus d'avènement de la tolérance comme valeur essentielle de nos sociétés ne peut plus connaître de marche arrière, tout comme l'affaire Calas qui n'a fait qu'accélérer son avènement, l'intolérance et la persécution « ne feroit que hâter la chute des religions dominantes »⁵²³, aussi les progrès de l'incrédulité sont trop importants « pour qu'on puisse espérer avec quelque fondement de redonner aux anciens dogmes l'ascendant dont il ont joui durant tant de siècles »⁵²⁴. Selon Raynal seul le temps sépare désormais l'homme de 1770 de l'inexorable victoire de l'esprit de tolérance.

Les rapprochements entrepris dans les *Cérémonies religieuses du monde* où dans l'*Histoire des deux Indes* convergent vers l'idée d'une religion avant son institution positive que le temps aurait corrompue, rappelant la fameuse idée de religion « naturelle » portée par les Lumières.

B. Religion « naturelle » et tolérance

La « religion des Lumières » est l'objet d'une croyance erronée dans la conscience commune. On s'imagine la religion et les idées des Lumières diamétralement opposées, la première recluse dans l'amas informe et détestable de l'obscurantisme. Si d'une part il existait une importante position « anti-lumières », tenante d'un traditionalisme religieux qui tendra à devenir de plus en plus marginale après la Révolution, il existait aussi, malgré les précautions des philosophes attachés à leur religiosité qui combattait les avatars du fanatisme et de la superstition, c'est-à-dire les dégénérescences de la religion et non la religion en soi – Voltaire est fortement opposé à l'athéisme –, une position radicalement matérialiste et *antireligieuse* (et non simplement *anticléricale*) qu'incarne un ouvrage comme le *Système de la Nature* du baron d'Holbach, qui oppose clairement nature et religion :

Vainement, ô superstitieux ! cherches-tu ton bien être au-delà des bornes de l'univers où ma main t'a placé, dit la Nature de l'homme [...]. Ose donc t'affranchir du joug de cette religion, ma superbe rivale, qui méconnaît mes droits ; renonce à ces dieux usurpateurs de mon pouvoir pour revenir sous mes lois [...]. Reviens donc, enfant transfuge, reviens à la nature ! Elle te consolera, elle chassera de ton cœur ces craintes qui t'accablent, ces inquiétudes qui te déchirent, ces transports qui t'agitent, ces haines qui te séparer de l'homme que tu dois aimer. Rendu à la nature, à l'humanité, à toi-même, répands des fleurs sur la route de la vie⁵²⁵.

L'erreur commune est d'assimiler cette position ultraradicale à un standard représentatif des mutations de la religion au XVIII^e siècle, ainsi, comme le préconise Ernst Cassirer, « ne prenons pas à la légère le siècle des Lumières [...] pour une époque foncièrement irrégieuse et hostile à toute croyance » car une telle attitude « risquerait fort de nous faire méconnaître ce qu'elle a réalisé positivement de plus élevé »⁵²⁶, les Lumières n'ont pas rejeté la foi en tant que telle, mais ont façonné un nouvel idéal de religiosité. La littérature d'époque consacrée à la religion, que ce soit de la théologie classique ou des essais de philosophie de la religion, est absolument foisonnante. La plupart des questions qui font vivre le débat sont nées avant le XVIII^e – comme la question du « Mal »

⁵²³ *Ibid.*, 3^{ème} édition, t. X, p. 12 : « Elle arrivera cette tolérance. ».

⁵²⁴ *Ibid.*, 3^{ème} édition, t. X, p. 12.

⁵²⁵ Paul THIRY, *Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral par M. Mirabaud. Secrétaire Perpétuel, et les des Quarante de l'Académie Française*, t. II, Londres, 1770, p. 397.

⁵²⁶ E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966, p. 154.

et du péché originel – les lumières les abordent cependant avec de nouveaux instruments, dans un nouveau paradigme. L'idée de « religion naturelle » bénéficie d'un double fondement « empirico-historique », dont l'historicisme répond aux critiques sceptiques que devra affronter une religion dans les limites de la simple raison.

Intéressons-nous d'abord aux fondements rationnels ; une des plus importantes maximes des Lumières est la suivante : *les plus graves empêchements que nous rencontrons dans la recherche de la vérité ne sont pas les insuffisances de notre savoir*⁵²⁷. Déclinée en mille formules de signification semblable, elle annonce une nouvelle façon de considérer l'« erreur » en général que Bayle a amplement préparé. En matière de connaissance générale et des possibles de notre entendement comme en matière de foi, le problème est l'errement qui naît d'une fausse direction de la recherche plus que l'erreur qui naît de l'ignorance. La perversion est plus à craindre que le défaut de connaissance puisqu'elle nous tient (il est facile de se le représenter visuellement) plus éloigné de la vérité. Elle provient d'une méthode de recherche qui prétend fixer le but à atteindre au lieu de se laisser guider par des découvertes affirmées de rationalité. En matière de foi, l'ennemi n'est pas le doute cartésien ou le scepticisme qui n'est qu'une manifestation de l'humilité de l'esprit, mais le dogme. Le dogme est l'ignorance présentée comme la vérité et c'est là toute sa perversion. Diamétralement opposé au *sapere aude* par lequel Kant répondra à la question « *Was ist das Aufklärung ?* » :

*Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières*⁵²⁸.

Le dogme est une usurpation dangereuse, et, tout comme le dogme s'oppose à la vérité, la superstition s'oppose à la foi. Bayle résume parfaitement cet état d'esprit dans un passage de l'article *Pellisson* du *Dictionnaire historique et critique* : « Je ne sais même si l'on ne pourrait pas assurer que les obstacles d'un bon examen ne viennent pas tant de ce que l'esprit est vide de science, que de ce qu'il est plein de préjugés »⁵²⁹. L'essentiel est de se servir de son entendement : l'erreur qui résulte de sa bonne utilisation doit être pardonnée puisqu'elle résulte d'un exercice de bonne foi d'une faculté humaine reçue de la divinité. Diderot résume la chose ainsi : « L'auteur de la nature, qui ne me récompensera pas pour avoir été un homme d'esprit, ne me damnera pas pour avoir été un sot »⁵³⁰.

Cette tolérance devant l'erreur ne doit en aucun cas être confondue avec un indifférentisme religieux ; c'est une certaine manière de concilier la religion et la raison en essentialisant la première, c'est-à-dire, en la limitant à quelques articles essentiels, dans le même esprit que la thèse des « articles fondamentaux ». Cela ne veut pas dire que l'exercice de la religion doit être nécessairement expurgée de tout ce que les religions positives ont rajouté d'ornements sur cette essence, mais que ces éléments constituent une forme de « bonus » ou d'« extra » qui regarde plus l'individu que la nature humaine. De-là, mon voisin peut choisir de croire en la transsubstantiation s'il le veut et j'ai moi-même le droit

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 175-176.

⁵²⁸ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, éd. et trad. F. PROUST et J.-F. POIRIER, Flammarion, 1991.

⁵²⁹ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, t. XI, Desoer, Paris, 1820, article « *Pellisson* », p. 524.

⁵³⁰ D. DIDEROT, *Additions aux pensées philosophiques*, XI.

de trouver sa pratique risible tant que ces opinions ne produisent pas un désordre sur le plan temporel. Dans la continuité du projet des *Cérémonies religieuses du monde*, ce qui rassemble les religions à travers le monde est une forme de « religion unique dissimulée sous la diversité des rites et les conflits de représentation et d'opinion »⁵³¹, dont l'unité n'est pas dans le contenu du dogme mais dans la normativité de nos croyances sur notre comportement qui doit tendre vers la vertu et être conforme à la morale naturelle, de la même manière que Bayle refusait les interprétations manifestement contraires aux prescriptions de notre jugement moral. Ainsi, l'observation du monde dont est friande cette nouvelle philosophie, voit dans la diversité religieuse des rites et des usages, les tentatives humaines de « diminuer dieu » ; plaider pour une religion naturelle qui transcende ces exercices particuliers fait suite à une volonté de rendre à dieu son ubiquité :

On nous parle trop tôt de Dieu : autre défaut, on n'insiste pas assez sur sa présence. Les hommes ont banni la Divinité d'entr'eux, ils l'on relégué dans un sanctuaire, les murs d'un temple bornent sa vue, elle n'existe point au-delà. Insensés que vous êtes, détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées, élargissez Dieu : voyez-le par-tout où il est, ou dites qu'il n'est point⁵³².

La raison, critère essentiel des raisonnements du bon philosophe, est pleinement et entièrement opposée à l'intolérance qui n'est qu'une manifestation du dogmatisme religieux en action, en un mot qu'une forme de superstition. Voltaire, esprit symbolique du siècle, liait philosophie et religion pour les opposer aux excès du fanatisme :

La philosophie, la seule philosophie, cette sœur de la religion a désarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées ; et l'esprit humain, au réveil de son ivresse, s'est étonné des excès où l'avait emporté le fanatisme⁵³³.

A cette nouvelle conception de la religion comme devant se manifester essentiellement dans l'action et dans les sentiments en inspirant la moralité et la bonté, Diderot ajoute une nouvelle preuve de la supériorité de la religion naturelle. Si l'on demandait aux religions positives laquelle parmi les autres confessions devrait tenir la seconde place, on obtiendrait systématiquement comme réponse la religion naturelle. De plus, cette dernière bénéficie d'une intemporalité et d'une immatérialité qui la rapproche de la divinité à la différence des religions positives qui ont pour faiblesse d'être inscrites dans l'histoire :

Tout ce qui a commencé aura une fin ; et tout ce qui n'a point eu de commencement ne finira point. Or le christianisme a commencé ; or le judaïsme a commencé ; or il n'y a pas une seule religion sur la terre, dont la date ne soit pas connue, excepté la religion naturelle ; donc elle seule ne finira point, et toutes les autres passeront⁵³⁴.

La vérité de cette croyance est prouvée par l'existence des *lumières naturelles* bayliennes, inscrites en l'homme par le « doigt de Dieu »⁵³⁵ ; comme chacun reconnaît cette faculté en soi, il peut l'envisager en autrui, de-là tous reconnaissent une part de vérité dans l'idée de religion naturelle. Bénéficiant

⁵³¹ E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 179-180.

⁵³² D. DIDEROT, *Pensées philosophiques*, Amsterdam, 1772, XXVI, p. 34-35.

⁵³³ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, op. cit., chap. IV, p. 49.

⁵³⁴ D. DIDEROT, *De la suffisance de la religion naturelle*, Londres, 1770, XVIII.

⁵³⁵ D. DIDEROT, *De la suffisance de la religion naturelle*, Londres, 1770, XXVII.

d'une vigueur particulière en France, ces thèses sont partagées par le déisme anglais, avec pour précurseur Toland et poursuivit par des auteurs comme Tindal ou Lessing. En relisant Bayle, on peut voir qu'il anticipa cette mutation de la religion traditionnelle dans de nouvelles formes, devant les affres des religions positive :

Notre siècle, et je crois que les précédents ne lui en doivent guère, est plein d'esprits forts, et de déistes. On s'en étonne ; mais pour moi, je m'étonne qu'il n'y en ait pas davantage, vu les ravages que la religion produit dans le monde, et l'extinction qu'elle amène par des conséquences presque inévitables de toute vertu, en autorisant pour sa prospérité temporelle tous les crimes imaginables...⁵³⁶

Sa critique est indissociable des développements de la religion naturelle. Les thèses déistes encaissèrent la puissante critique empiriste de Hume qui mit à mal l'hypothèse d'une nature humaine comme patrimoine commun des hommes : la revendication d'une religion par l'action souffrait d'un manque de démonstration par l'expérience. La diversité du monde observée et révéree par la nouvelle philosophie se retournait ainsi contre elle, et la nature humaine devenait une « pure fiction »⁵³⁷ sur laquelle se fondait la religion naturelle et pouvait donc être taxée, à son tour, de dogmatisme. Loin d'être représentative de la pensée des Lumières par sa marginalité, la critique empiriste opposait nonobstant une sérieuse difficulté aux nouvelles formes de la religiosité. C'est pour faire face au scepticisme humien que se développa l'idée selon laquelle il fallait ancrer la religion naturelle dans autre chose qu'une pure « rêverie philosophique »⁵³⁸ ; c'est ici qu'intervient l'histoire. Cette association entre la nouvelle religion des Lumières et l'histoire dément cette vision d'une pensée totalement antihistorique que l'on se complait trop souvent à voir comme le patrimoine commun des Lumières. Pour combiner la rationalité de la religion nouvelle et l'histoire, il fallait parvenir à voir la rationalité dans l'histoire et l'histoire dans la rationalité. Loin de prétendre restaurer entièrement ce processus de rationalisation de l'histoire qui aboutira avec Hegel, ce mouvement passe par une historicisation des textes sacrés, de leur analyse scientifique et non plus seulement théologique, démarche qui fut d'abord le privilège des milieux ecclésiastiques, notamment par le travail de Richard Simon et son *Histoire critique du vieux Testament*⁵³⁹. Si son approche était novatrice car elle se permettait l'examen proprement critique de l'Écriture, l'orientation en est encore clairement partisane et sert, en dernier lieu, à renforcer l'orthodoxie contre les prétentions de la Réforme. Le *Traité théologico-politique* inaugurerait véritablement une nouvelle méthode d'exégèse biblique rationaliste, en transposant les principes interprétatifs de la nature à l'analyse de l'Écriture :

Pour abrégé, je résumerai cette méthode en disant qu'elle ne diffère en rien de celle qu'on suit dans l'interprétation de la Nature, mais s'accorde en tous points avec elle. De même en effet que la Méthode dans l'interprétation de la nature consiste essentiellement à considérer d'abord la Nature en observateur et, après avoir ainsi réuni des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles, de même, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire d'en acquérir une exacte connaissance historique et,

⁵³⁶ *Commentaire philosophique*, op. cit., *Discours préliminaire*, p. 81.

⁵³⁷ E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 191.

⁵³⁸ E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 192.

⁵³⁹ R. SIMON, *Histoire critique du vieux Testament*, par le R.P. Richard Simon, Prêtre de la Congrégation de l'Oratoire. Nouvelle Édition, et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie générale et de plusieurs Remarques Critiques. On a de plus ajouté à cette Édition une Table des matières, et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette Histoire critique, Reinier Leers, Rotterdam, 1685.

une fois en possession de cette connaissance, c'est-à-dire de données et de principes certains, on peut en conclure par voie de légitimes conséquences la pensée des auteurs de l'Écriture. De la sorte en effet (je veux dire si l'on n'admet d'autres principes et d'autres données pour interpréter l'Écriture, et en éclaircir le contenu que ce qui peut se tirer de l'Écriture elle-même et de son histoire critique), chacun pourra avancer sans risque d'erreur, et l'on pourra choisir à se faire une idée de ce qui passe notre compréhension avec autant de sécurité que ce qui est connu par la Lumière Naturelle⁵⁴⁰

Bien qu'on ne retrouve pas ou peu de traces d'une influence directe de cette méthode spinoziste sur les penseurs du XVIII^e siècle – sauf dans Bayle bien qu'il ne le reconnaisse jamais, n'ayant presque que des mots durs pour Spinoza – l'idée d'une critique historique des textes bibliques a fait son chemin et laisse penser que la dette intellectuelle se contenta de l'ombre honteuse de l'implicite. L'édition critique du Nouveau Testament d'Erasmus de 1516, les *Annotations* de Grotius⁵⁴¹ sont des preuves du développement cette méthode que Semler perfectionnera dans son *Traité sur le livre examen du Canon*⁵⁴² (1771). Dans l'article « Bible » de l'*Encyclopédie*, Diderot se rallie à cette méthode historico-critique ; il dresse un inventaire des textes tout en insistant sur leur l'authenticité et leur circulation, leur langue⁵⁴³. En dépit de cette réconciliation entre la raison et l'histoire, la considération de l'Écriture comme une réalité historique a inévitablement nui à son autorité, l'enfermement dans le temps équivalait à une confiscation de sa vérité philosophique. Si le processus d'historicisation, que Lessing reprendra en se revendiquant courageusement de Spinoza, devait faire perdre de son lustre au phénomène religieux, on peut dire que la religion naturelle devait opérer une réduction salvatrice de ce qu'elle impliquait dans l'action afin de préserver sa normativité, c'est-à-dire son influence, sur les comportements. L'article « Religion naturelle » de l'*Encyclopédie* explore ce qu'implique cette évolution nécessaire des voies traditionnelles de la religiosité :

La religion naturelle consiste dans l'accomplissement des devoirs qui nous lient à la divinité. Je les réduis à trois, à l'amour, à la reconnaissance et aux hommages. Pour sa bonté je lui dois de l'amour, pour ses bienfaits de la reconnaissance, et sa majesté des hommages⁵⁴⁴

Sans présenter de contenu particulier, l'article insiste particulièrement sur la bonne manière de croire (on en revient donc à l'orthopraxie) et, pour finir, n'insiste sur la vérité de la religion chrétienne que dans la mesure où « la réunion de tous les peuples dans ce culte uniforme, est fondée sur l'économie des décrets de Dieu »⁵⁴⁵.

Cet intérêt pour le vaste monde et les progrès qu'y fait partout la tolérance ainsi que cette nouvelle forme (indissociable de la curiosité) de religiosité, plus individuelle dans ses mystères, moins dogmatique et davantage portée vers l'action vertueuse, ont joués grandement en faveur des progrès de la tolérance dans les esprits. La philosophie des Lumières et sa propagation trouvait une manifestation concrète dans l'essoufflement de la répression.

Section II. Les causes de l'essoufflement de la répression

⁵⁴⁰ SPINOZA, *Œuvres II. Traité théologico-politique*, trad. et notes Charles APPUHN, Flammarion, Paris, 2022, chap. VII, p. 138-139.

⁵⁴¹ GROTIUS, *Annotationes in Novum Testamentum*, Zuidema, Groningue, IX tomes, 1826-1834.

⁵⁴² J. S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon*, Mohn, 1967.

⁵⁴³ *Encyclopédie...*, op. cit., t. II, 1752, p. 222b.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, t. XIV, 1765, p. 82b.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

La répression connaît un essoufflement tangible dans le second XVIII^e siècle, sans pour autant que l'effacement ne soit lié à la pénétration des nouvelles doctrines sur la tolérance. Cet étouffement progressif de la répression se manifeste d'abord par un « silence juridique » et une atténuation de la politique de persécution (§I) dans son exécution, qui ne peut être confondu avec un arrêt total, tant on peut observer des indices de résistance à cette tendance. D'autre part, en plus de cette ineffectivité du droit répressif, se mettent en place différentes formes de « tolérance de fait », dont la ville de Paris est un exemple singulier (§II) dans l'histoire de la répression.

§I. L'intolérance et la politique de persécution : entre effacement et persistance

Si tout peut sembler indiquer un essoufflement de la répression du point de vue juridique, tant dans l'édition que dans l'application du droit (A) des résistances idéologiques importantes demeurent face aux apologies de la tolérance (B) portées par les autorités royales, les parlements, le clergé et les mentalités populaires. Les nuances de ce tableau global permettent de mieux comprendre les obstacles que devait rencontrer la consécration juridique de la tolérance et le compromis qui devait résulter des fortes oppositions à une tolérance « universelle ».

A. L'essoufflement de la répression *systématique*

John Pappas date aux années 1753-1756 la fin d'une répression *systématique* et cette dernière paraît effectivement moins terrible à l'aune des statistiques : 200 protestants envoyés au bagne sous le règne de Louis XV, « seulement » quinze prédicants ou pasteurs exécutés entre 1715 et 1762, il faudra attendre jusqu'en 1761 pour que la dernière condamnation d'une femme à la réclusion à vie soit prononcée, 1762 pour les dernières condamnations aux galères, 1768 pour que Marie Durand, dernière prisonnière de la tour de Constance soit libérée après trente-huit années de détention et enfin 1775 pour que les derniers « forçats pour la foi » quittent le bagne⁵⁴⁶. Aussi, le droit répressif ne connaît plus d'évolutions notables et garde, peu ou prou, la forme qui lui a donné la déclaration de mai 1724. Même si le pouvoir royal avait parmi ses préoccupations de freiner les développements de la « religion du désert » qui ne cessait de gagner en structure et en fidèles, la guerre de Sept Ans entreprise à partir de 1756 entraîne le relâchement de la pression intérieure qui pesait sur les huguenots et crée même une forme de liberté dans les zones de fort protestantisme comme le Languedoc, où les autorités, en plus du manque de moyens militaires pour intervenir, redoutent une nouvelle insurrection. Les lettres échangées entre les agents royaux chargés des questions religieuses et le pouvoir central suggèrent une forme de prudence dans l'exécution du droit antiprotestant, on sait par exemple que les protestants du Roussillon envoyèrent des plaintes au Contrôleur général sur la manière dont ils étaient traités ce qui suggère qu'« ils croyaient avoir des chances d'être

⁵⁴⁶ J. PAPPAS, « La répression contre les protestants dans la seconde moitié du siècle d'après les registres de l'Ancien Régime », *Dix-huitième Siècle*, t. 17 (1985), p. 112, voir aussi : C. Bergeal, *Protestantisme et tolérance...*, op. cit., p. 98.

entendus »⁵⁴⁷. Pourtant, officiellement, le roi a fait connaître sa volonté d'appliquer fermement la déclaration de 1724 dans une ordonnance du 17 janvier 1750 :

Sa Majesté étant informée que pendant le temps de la guerre et même depuis les contraventions aux Édits, déclarations et ordonnances concernant la R.P.R. se sont multipliés en Languedoc par l'artifice des ministres ou prédicants qui y ont répandu la fausse opinion d'une prétendue tolérance, et jugeant nécessaire d'arrêter par les voies les plus sérieuses et les promptes le cours de contraventions, Sa Majesté a ordonné et ordonne, veut et entend que les ordonnances, édits et déclarations y compris celle du 14 may 1724, soit exécutés...⁵⁴⁸

Malgré cette tentative de retour à une persécution plus sévère, l'assouplissement ne cessait de devenir de plus en plus perceptible. A l'exception de quelques exécutions au début des années 1750, la tendance se ressent à travers les peines à l'encontre des protestants, la mention des galères se fait de plus en plus rare dans les registres, on opte plutôt pour la prison, l'exil ou même les amendes (avec des possibilités d'aménagement) qui permettent de renflouer les caisses vides. Les instructions envoyées au nouvel intendant du Languedoc, Jean-Emmanuel Guignard, illustrent l'équilibre que souhaite conserver le pouvoir royal ; sans jamais vouloir accorder la tolérance civile, lancer une offensive violente contre les protestants récalcitrants reviendrait à commencer une guerre civile, il faut donc continuer à inspirer la crainte sans pour autant provoquer la révolte :

Il paraît difficile d'envoyer de nouveaux corps de troupes dans la province [le Languedoc], et surtout le roi appréhende d'en venir à des rigueurs qui sembleront être une espèce de guerre ouverte contre ses propres sujets. Cependant l'intention de S.M. est d'écarter toujours cette idée de tolérance, et pour cet effet elle désire que continuiez à faire des exemples⁵⁴⁹.

La nouvelle politique se calque sur le comportement des réformés dans le royaume, s'ils essaient de contester ouvertement l'autorité royale alors elle se durcit, s'ils vivent paisiblement, alors on peut « fermer les yeux »⁵⁵⁰ sur des pratiques discrètes. Les registres montrent que le Languedoc fut une des préoccupations principales du pouvoir royal, considérés comme les quartiers généraux de la religion clandestine, le pouvoir royal hésita maintes fois à mater violemment l'activité des assemblées du désert dans le style de l'intendant Basville⁵⁵¹. Les durcissements des années 1750 ne parviennent pas à endiguer le développement des assemblées dans le Languedoc et autour. Le début de la Guerre de Sept Ans marque le retour à l'accalmie et le paternel se précise :

Sa Majesté juge que vous devez tenir à cet égard la même conduite qui a été observée durant la dernière guerre, qu'il convient de constater les assemblées et de prononcer des amendes contre les arrondissements sauf à ne pas en presser le recouvrement et à user de tempéraments dans les circonstances qui vous sembleront l'exiger⁵⁵²

⁵⁴⁷ J. PAPPAS, « La répression contre les protestants dans la seconde moitié du siècle d'après les registres d'Ancien Régime », loc. cit., p. 112.

⁵⁴⁸ AN, O¹ 446, f. 11.

⁵⁴⁹ AN, O¹ 446, f. 257.

⁵⁵⁰ AN, O¹ 449, f. 14.

⁵⁵¹ AN, O¹ 449, f. 243.

⁵⁵² AN, O¹ 452, f. 92.

Ces quelques documents illustrent bien que l'essoufflement de la répression ne provient pas de l'influence du nouvel « esprit philosophique » sur le pouvoir royal. L'alternance entre une répression sévère et des périodes de repos n'a pas de lien de causalité directe avec la tolérance philosophique, le ralentissement de la persécution tiens principalement à la conjoncture (les conflits extérieurs) au moins jusqu'en 1760, ou s'explique par des raisons pragmatiques comme la peur de l'insurrection où les problèmes d'état civil ; la volonté royale à l'égard des protestants reste inflexible. De même, après 1763 la poursuite de ce mouvement ne vient pas de ce que Louis XV partagerait l'inclinaison vers la tolérance des Lumières, mais plutôt de son impuissance face à ses progrès⁵⁵³. Le secrétaire d'Etat de la R.P.R., écrit sur les hardiesses des huguenots cévenols vers la fin de la guerre en cours :

Le peu d'attention que l'on paraît faire à leurs démarches, est sans doute ce qui les enhardit et les affermit dans la fausse idée de tolérance, que leurs prédicants cherchent à leur inspirer. Le peu de troupes qui sont actuellement en Languedoc ne permet guère d'agir avec assez de fermeté pour leur faire perdre entièrement cette idée⁵⁵⁴

Une nouvelle difficulté qui s'est présentée au pouvoir royal dans cette politique d'équilibriste fut de refuser avec constance la tolérance tout en minimisant l'émigration des huguenots, pour faire en sorte que ces derniers n'aillent pas grossir la population des ennemis, particulièrement le roi de Prusse. L'équilibre entre les deux impératifs devient de plus en plus difficile à tenir, il fallait donc faire un choix entre la rigueur et la douceur ; « il faut céder aux circonstances et en attendre de plus favorables où les protestations et les entreprises de protestants puissent être réprimées par la force »⁵⁵⁵ explique le secrétaire d'Etat. La répression au sortir de 1763 ne reprendra donc plus jamais avec son intensité initiale malgré l'intention explicite du pouvoir royal de reprendre les poursuites « pour faire perdre aux N.C. les fausses idées de tolérance que leurs prédicants cherchent à leur inspirer »⁵⁵⁶. Le manque de troupe, la concentration sur d'autres segments des affaires publiques devant la multiplication des assemblées, la préférence pour la prévention des réunions au désert par rapport à la répression une fois le fait accompli, sont des facteurs qui empêcheront de revenir à la rigueur⁵⁵⁷. Ce changement d'attitude est surtout perceptible dans le Languedoc qui est un cas particulier ; dans les régions comme la Provence, la Picardie où les huguenots sont moins nombreux, on s'en tient souvent encore à une politique sévère contre les assemblées. Toutefois la tendance générale est celle d'un assouplissement, les éléments documentaires indiquant une répression sévère vont en se tarissant vers la fin du règne de Louis XV, tout comme le corpus d'ensemble concernant les protestants en France jusqu'en 1787⁵⁵⁸. Si au début de son règne Louis XVI avait affirmé sa volonté de continuer l'ouvrage de ses prédécesseurs, il butte toutefois sur les mêmes difficultés. L'intendant de Bourgogne Amelot les résume parfaitement dans une lettre pour dissuader de confectionner une ordonnance qui réitérerait l'interdiction des assemblées à Josnes et Guillonville :

Les lois générales données contre eux n'ont jamais été révoquées. Vous savez que suivant ces lois [...], ils sont assujettis à des peines très sévères. Ceux qui se seront simplement assemblés pour faire les

⁵⁵³ J. PAPPAS, « La répression... », loc. cit., p. 122.

⁵⁵⁴ AN, O¹ 458, f. 125.

⁵⁵⁵ AN, O¹ 454, f. 223.

⁵⁵⁶ AN, O¹ 461, f. 120.

⁵⁵⁷ AN, O¹ 464, f. 60.

⁵⁵⁸ PAPPAS, « La répression... », loc. cit., p. 125.

exercices de leur religion doivent être condamnés, savoir, les hommes aux galères perpétuelles avec confiscation de biens, et les femmes à une clôture aussi perpétuelle; et les maisons où ils auront été reçus, démolies et rasées. Depuis longtemps ces lois ne se suivent plus ; et il serait sans doute dangereux actuellement de vouloir en reprendre l'exécution à la rigueur ; mais il le serait aussi de faire des actes extérieurs qui montrassent trop ouvertement que le gouvernement a lui-même donné les mains au relâchement, et consenti en quelque sorte à l'abrogation de ces lois ; et c'est l'effet que ne manquerait pas de produire une ordonnance qui en renouvellerait les dispositions ; d'autant plus qu'elle ne pourrait les renouveler qu'avec les adoucissements nécessaires pour les rendre applicables aux circonstances actuelles⁵⁵⁹

Aux même problèmes les même solutions : il faut donc continuer à punir de manières exemplaires quelques cas qui sortent du lot⁵⁶⁰. Louis XVI, même en dehors des périodes de guerre, n'échappe pas à cette « fatalité inexorable qui pousse ces monarques à la tolérance malgré eux »⁵⁶¹. Malgré quelques actes d'autorités assez oubliables, la gestion des protestants du Languedoc par Louis XVI est orientée vers la modération et des relations se nouent entre le gouvernement et les réformés d'autres régions pour qu'ils apaisent leurs coreligionnaires languedociens et qu'ils évitent d'en arriver à la rébellion.

En ajoutant à ces observations la diffusion de la philosophie des Lumières on pourrait aisément se représenter la société française comme vivant sous un régime de tolérance officieux après 1665, au rendu du jugement qui réhabilite les Calas⁵⁶². Une telle image manquerait de considérer l'importance des survivances de l'intolérance dans la société française.

B. Les résistances idéologiques aux progrès de la tolérance

Les marques de l'intolérance reculent mais sont loin de disparaître complètement ; il reste, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, sinon de fermes partisans de l'Édit de Fontainebleau, du moins une masse importante qui refuse l'instauration d'un régime de tolérance⁵⁶³.

On peut constater que les apologies ouvertes de l'intolérance et de ses manifestations – par exemple les éloges du massacre de la Saint-Barthélemy – sont devenues plus discrètes ; les textes comme l'*Apologie de Louis XIV et son conseil sur la Révocation de l'Édit de Nantes*⁵⁶⁴ de l'abbé Caveyrac, se sont raréfiés, sans pour autant disparaître complètement. L'Église catholique produira, ici et là, quelques éloges jusqu'en 1787, par exemple Loménie de Brienne devant l'Assemblée du Clergé en 1775 demande au roi d'achever l'ouvrage de ses prédécesseurs afin d'assurer l'unité du culte

⁵⁵⁹ Cité dans *Ibid.*, p. 125.

⁵⁶⁰ AN, O¹ 474, f. 145.

⁵⁶¹ PAPPAS, « La répression... », loc. cit., p. 126.

⁵⁶² *Jugement souverain des requêtes ordinaires du l'Hôtel du roi qui décharge Anne Rose Cabibel veuve de Jean Calas, marchand à Toulouse, Jean Pierre Calas son fils, Jeanne Vignière fille de service chez ledit Calas, Alexandre François Gualbert Lavaysse et la mémoire dudit défunt Jean Calas de l'accusation contre eux intentée du 9 mars 1765*, C. BERGEAL, *Protestantisme et tolérance...*, op. cit., p. 103 et s.

⁵⁶³ C. LARIOL, « L'Édit de 1787 et la tolérance à la fin de l'Ancien Régime », *BSHPF*, t. 134 (1988), p. 427, l'auteur suggère : « Ne conviendrait-il pas d'attacher plus d'importance aux très nombreux ouvrages qui au cours du XVIII^e siècle exaltent les vertus de l'intolérance ? ».

⁵⁶⁴ J. NOVI DE CAVEYRAC, *Apologie de Louis XIV et de son Conseil sur la Révocation de l'Édit de Nantes pour servir de Réponse à la Lettre d'un Patriote sur la tolérance civile des Protestants de France, avec une dissertation sur la journée de la S. Barthelemy*, s.l., 1758.

chrétien ; l'abbé Proyart dans sa *Vie du Dauphin* (1782) conjure Louis XVI de conserver la « Politique réfléchie et [...] la religion de Louis-le-Grand », enfin l'abbé Bonnaud dénoncera les « délires de notre siècles philosophiques qui vomit des imprécations contre la mémoire de ce monarque [Louis XIV] » dans son discours à lire au Conseil, alors réuni pour discuter d'un projet d'état civil à accorder aux protestants⁵⁶⁵. La tendance générale est plutôt à la négation de la décision de 1685, une forme de « silence coupable » se généralise devant l'erreur politique, que l'on peut interpréter comme une reconnaissance d'un sentiment d'échec⁵⁶⁶. Si ce type de manifestation délurée du fanatisme disparaît progressivement on trouve encore de nombreux tenants de la rigueur qui résistent idéologiquement au nouvel « esprit philosophique ».

On l'aperçoit par exemple par une préférence dans le vocabulaire pour le mot « tolérantisme » chez les réfractaires aux idées des Lumières. Véritable mot de laboratoire créé pour être attaqué, il représente la position qu'honniennent les partisans de l'intolérance civile et religieuse. Le tolérantisme est ciblé explicitement dans le *Dictionnaire critique de la langue française* de l'abbé Féraud dans le cadre de la distinction entre tolérance civile et tolérance religieuse :

En matière de religion, on distingue la tolérance civile qui consiste à tolérer l'exercice d'une religion autre que celle qui est établie par la Loi, et la tolérance théologique qui consiste à enseigner qu'on peut se sauver dans toutes les religions. Celle-ci n'est pas différente du tolérantisme⁵⁶⁷.

L'association permet de condamner la *tolérance religieuse*, inacceptable dogmatiquement dans l'Eglise catholique, alors qu'une chétive forme de *tolérance civile*, commence à être envisagée par des esprits autrefois obtus. Cette dernière n'est pas fondée en religion mais uniquement en politique, ne suppose pas d'égalité car elle induit toujours un rapport hiérarchique entre « tolérant » et « toléré », ainsi les consciences catholiques autrefois entièrement hostiles, arrivent mieux à l'appréhender, sans pour autant l'accepter. Jean Delumeau trouve un autre sens au *tolérantisme* qui est une sagesse se manifestant par un « recul indifférencié devant la confusion des opinions religieuses »⁵⁶⁸ acception positive dans le sens de laquelle va également la définition du *Dictionnaire de l'Académie* dans son édition de 1762 : « caractère ou système de ceux qui croient qu'on doit tolérer dans un Etat toute sortes de religions »⁵⁶⁹. Malgré ces subtilités, les apologues de la tolérance et du nouvel esprit philosophique défendaient plus souvent la notion de tolérance comme distincte du tolérantisme, le plus souvent connoté négativement : « Vous flétrissez, dit Voltaire, l'indulgence, la tolérance du nom de tolérantisme, comme si c'était une hérésie, comme si vous parliez de l'arianisme et du jansénisme »⁵⁷⁰. L'intervention de Voltaire dans l'affaire Calas n'a pas empêchée une partie de l'opinion publique de protester contre sa réhabilitation : des opinions les plus extrêmes comme celle exprimée par l'abbé de Malvaux en 1762 dans son *accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance*⁵⁷¹ –

⁵⁶⁵ C. BERGEAL, *Protestantisme et tolérance...*, op. cit., p. 33-34.

⁵⁶⁶ P. JOUTARD, « La Révocation de l'Édit de Nantes, événement mémorable ? », loc. cit., p. 302, 310.

⁵⁶⁷ J.-F. FERAUD, *Dictionnaire critique de la langue française*, t. III, Mossy, Marseille, 1787-1788, p. 695a.

⁵⁶⁸ J. DELUMEAU, « La difficile émergence de la tolérance », loc.cit., p. 365.

⁵⁶⁹ *Dictionnaire de l'Académie française*, 4ème édition, Brunet, Paris, 1762, p. 843.

⁵⁷⁰ VOLTAIRE, *Lettre au président Hénaut du 26 février 1768*.

⁵⁷¹ P. C. MALVAUX, *L'Accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance*, s.l., 1762.

qui a d'importantes similitudes, formelles et matérielles, avec l'apologie de Caveyrac – aux écrits plus modérés qui, tout en concédant une tolérance civile aménagée, refusent la tolérance religieuse.

Dans cette deuxième catégorie, il transparait un véritable souci d'adaptation à la modernité. Cette tactique passe par une forme d'emprunt des « sources modernes », parmi lesquelles on compte évidemment la philosophie des Lumières. Des citations de Montesquieu ou Voltaire sont employées pour défendre des positions de compromis dont il est parfois difficile de déterminer si elles sont favorables ou défavorables à la cause protestante. Par exemple un ouvrage du chanoine Yvon, intitulé *Liberté de conscience resserrée dans les bornes légitimes*, défend l'argumentation baylienne en faveur de la liberté de conscience et des droits de la conscience errante tout en condamnant ses philippiques contre la « France toute catholique » et en attaquant quelques points de la religion réformée, comme la distinction entre articles fondamentaux et non fondamentaux, qui conduit, selon l'auteur, à une détestable « indifférence des religions »⁵⁷². L'auteur plaide pour la tolérance civile en même temps que l'intolérance religieuse et une forme de séparation des pouvoirs ecclésiastique et civil. Ces thèses modérées pouvaient instaurer une forme de confusion alors que tous les écrits des controversistes étaient fortement orientés vers un parti sans que la nuance n'y trouve encore une place. Claude Yvon est d'ailleurs lucide sur la position dans laquelle le met son ouvrage dans le cadre des luttes partisans : il s'attire la désapprobation catholique autant que protestante⁵⁷³. Prédiction confirmée par la position de Court de Gebelin – le fils d'Antoine Court –, qui, dans ses *Toulousaines* de 1763, s'insurge contre la tentative de manipulation que constitue cette stratégie alors que les auteurs dévoyés sont, à la vérité, parmi les plus formidables adversaires de l'intolérance⁵⁷⁴. La production de cette littérature qui défend une idéologie intolérante traditionnelle se confond avec la controverse sur l'état civil des protestants qui ne cesse de gagner en importance tout au long du siècle et dont la tension fait sérieusement envisager au pouvoir royal de prendre de nouvelles mesures pour résoudre le désordre administratif et juridique.

Dans une lettre au pasteur genevois Chiron datant du 4 janvier 1779 – pourtant assez tardivement dans le siècle – Paul Rabaut remarquait judicieusement que l'esprit philosophique français tel que le percevait les autres nations était loin d'être représentatif des mœurs du royaume :

La France n'est pas mûre pour un projet de tolérance universelle ; et ni les lois, ni les prêtres, ni la nation, ni peut-être le gouvernement ne sont au point qu'il faut pour qu'une chose aussi sage et aussi simple n'ait pas des inconvénients. On nous fait beaucoup trop d'honneur dans les pays étrangers de nous juger sur les livres de cinq ou six Français, et sur les traits d'humanité cités dans le Journal encyclopédique. J'ai vu de près quelques-uns de ces traits d'humanité, qui sont à mourir de rire⁵⁷⁵.

⁵⁷² C. YVON, *Liberté de conscience resserrée dans les bornes légitimes*, partie III, p. 63.

⁵⁷³ *Ibid.*, partie III, p. 63, l'auteur explique que ses thèses innovantes lui attireront sans doute les foudres des catholiques les plus extrêmes mais qu'il « [...] n'attens pas plus de justice de la plupart des Protestans » car il s'est fait un devoir d'être honnête à leur égard. Le simple fait qu'il crédite l'argumentation de Bayle sur la liberté de conscience, sur les droits de la conscience errante est assez audacieux ; Jacques Poujol range l'ouvrage parmi ceux qui sont défavorables à la cause protestante mais il semble que cette proposition mérite d'être réévaluée, voir J. POUJOL, « Aux sources de l'Édit de 1787 : une étude bibliographique », *BSHPF*, t. 133 (1987), p. 345, note n°3.

⁵⁷⁴ A. COURT DE GEBELIN, *Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la Religion Réformée et de divers Protestans condamnés ces derniers tems par le Parlement de Toulouse ou dans le Haut Languedoc*, Edimbourg, 1763, p. 263-264.

⁵⁷⁵ P. RABAUT, *Lettre à divers (1744-1794)*, t. II, préface, notes et pièces justificatives par Charles DARDIER, Grassart, Paris, 1892, p. 244.

Si l'on commence sérieusement à envisager une forme de tolérance civile aménagée comme compromis politique circonstancié, une pleine liberté religieuse reste largement onirique. La guerre idéologique est donc loin d'être tombée à plat dans les dernières années qui mènent à 1787, et la vigueur des partisans de la rigueur antiprotestante ne diminue pas. Comme nous avons pu le voir, les moments de « douceurs » du pouvoir royal tiennent, pour la majeure partie, à la conjoncture et les idées de la philosophie des Lumières en faveur de la tolérance n'ont pas pénétrées la société au degré que l'on pourrait attendre : les débats philosophiques sont le privilège d'une petite élite intellectuelle et les livres les plus emblématiques des Lumières étaient coûteux et difficiles à lire pour le *vulgum pecus*. Cependant, les circonstances politiques et la tendance dans les idées semblent être appuyées par une « tolérance de fait » qui se loge subrepticement dans cette interstice entre droit répressif ensommeillé, esprit philosophique et ténacité idéologique de l'intolérance.

§II. La « tolérance de fait » : l'exemple de la ville de Paris

« La raison l'emporte à Paris sur le fanatisme, quelque grand qu'il puisse être, au lieu qu'en province le fanatisme l'emporte presque toujours sur la raison » expliquait Voltaire dans quelques pages célèbres de son *Traité sur la tolérance*⁵⁷⁶. La ville de Paris a un statut particulier dans l'histoire de la tolérance des huguenots et on pourrait supposer qu'elle le doit peut-être, en partie, à son statut tout aussi spécifique dans l'histoire des idées. Incubateur des « salons » qui nous renvoient à un mode de sociabilité mondaine que nous regardons comme une curiosité historique, lieu de naissance des « figures publiques » et des premières célébrités, Paris exerce indéniablement une influence intellectuelle importante sur le reste de la France et sur le reste du monde⁵⁷⁷.

La forme de résistance des huguenots parisiens est incomparable à celle des Camisards, aux écrits des communautés du « Refuge » qui contestent intellectuellement l'intolérance et ses effets ou à la résistance pacifique des adeptes de la religion du désert qui monte en puissance dans les places fortes du protestantisme français. Elle se caractérise plutôt par une grande discrétion. A la fin du XVII^e siècle, cette « technique de survie » était en quelque sorte « forcée » puisque la Révocation jouissait d'une grande popularité à Paris mais cette obligation de prudence muta progressivement tout au long du XVIII^e siècle pour se transformer en un régime de tolérance de fait coexistant avec le droit répressif et parfois en franche contradiction avec ce dernier. Les premières traces de ce traitement particulier des huguenots se trouvent dans les méthodes employées ; la préférence pour les méthodes « douces » comme les menaces (si on peut considérer les menaces comme une méthode douce, moins sévères que la contrainte en tout cas) ou les exhortations en remplacement de l'emprisonnement plus classique dans le reste du royaume ; quand la dureté des peines l'emportait, elle y était initialement prévue comme un outil dissuasif et non comme un standard de la répression⁵⁷⁸. Les mesures de police en rapport avec le programme de conversion et l'indulgence des

⁵⁷⁶ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, op. cit., p. 38.

⁵⁷⁷ Cf. les deux ouvrages d'Antoine LILTI ; A. LILTI, *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Fayard, Paris, 2005 et A. Lilti, *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750-1850)*, Fayard, Paris, 2014, voir sur Voltaire, p. 18.

⁵⁷⁸ D. GARRIOCH, *Les huguenots de Paris et l'avènement de la liberté religieuse 1685-1789*, trad. Christophe JACQUET, Champ Vallon, Ceyzérieu, 2021, p. 37.

décisionnaires locaux à l'égard des protestants transparaisent dès le début du siècle. La pratique clandestine du culte étant de petite ampleur, les autorités ferment les yeux sur les quelques irrégularités que sanctionnaient sévèrement le droit : par exemple, une certaine Marie Darambure avait assistée à une assemblée clandestine organisée par un pasteur de passage à Paris, après son arrestation ; elle admit avoir participé à d'autres rassemblements semblables mais fut relâchée après interrogation alors qu'elle devait légalement écoper d'une peine de prison⁵⁷⁹. Le pouvoir royal prévoyait de placer les femmes protestantes nouvellement converties au couvent pour refaire leur éducation, le plan fut mis à exécution à Paris sur la fin de l'année 1685 et au cours de l'année 1686 mais le nombre d'entrées au couvent baissa drastiquement de niveau à partir de 1687 (malgré un léger regain en 1697 à la fin de la guerre) et ne parvint plus jamais à retrouver les chiffres du lendemain de la Révocation⁵⁸⁰. La lieutenance générale de la police parisienne avait tendance à fermer les yeux sur la méconnaissance du droit répressif et les accès de sévérité venaient pour la plupart de Versailles qui souhaitait montrer la direction de sa politique générale contre les réformés. Dans les périodes d'accalmie, elle montrait même une réticence à agir, se prévalant d'un argument légaliste, le manque de « preuves » contre certains Nouveaux Convertis de l'attachement à leur ancienne religion empêchaient de les incriminer s'ils allaient bien à la messe et savaient rester discret. Il est parfois difficile si l'utilisation de cet argument est de bonne foi ou résulte d'une mauvaise volonté des exécutants, tant le traitement pouvait être différents dans d'autres régions. Cette tendance allait même jusqu'à la défense de certains protestants par les autorités, à l'instar du commissaire de police Thomin qui protégeait son serviteur protestant⁵⁸¹. Le premier marquis d'Argenson, qui succéda à la lieutenance après La Reynie en 1697, justifiait fréquemment la douceur du traitement des huguenots par des raisons économiques. Les instructions qu'il fit parvenir au commissaire Delamare à propos d'un horloger protestant qui avait envoyé sa fille à Rouen – qui était une halte fréquente vers le Refuge anglais – témoignent de cette préoccupation :

Parlez-luy en je vous prie [...] et tachez de rassurer tous les artisans qui sont dans ce cas. L'évasion des personnes de cette qualité est d'autant plus difficile à empêcher que l'industrie les accompagne partout [...] y apporter autant de prudence et de discrétion que de zelle⁵⁸².

D'Aguesseau reprend ces mêmes arguments (que Vauban avait introduit le premier) pour refuser d'appliquer les mesures excluant les huguenots des corporations alors « que par une malheureuse fatalité, presque dans toutes les sortes d'arts, les plus habiles ouvriers, ainsi que les plus riches négociants étaient de la R.P.R. »⁵⁸³. Dans une note de 1724, d'Argenson trouvait que la preuve de catholicité exigée des maîtres et maitresses d'écoles – pourtant l'un des points clés de la politique générale de conversion – était « impraticable [...] et gesneroit trop le commerce »⁵⁸⁴. Pareillement si l'éducation des enfants était une partie importante du programme de conversion, dans une lettre du

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 38, voir le graphique 2.1 p. 38.

⁵⁸¹ D. GARRIOCH, *Les huguenots de Paris et l'avènement de la liberté religieuse 1685-1789*, op. cit., p. 39.

⁵⁸² O. DOUEN, *La Révocation de l'Édit de Nantes à Paris d'après des documents inédits*, t. II, Fischbacher, Paris, 1894, p. 605.

⁵⁸³ *Ibid.*, t. I, p. 85.

⁵⁸⁴ BN Ms fr 7046, f.10.

24 mai 1698, le ministre Pontchartrain avertit d'Argenson des effets néfastes d'une pratique aussi violente que l'enlèvement des enfants protestants :

L'expédient que vous proposez d'ôter les enfants aux nouveaux convertis soupçonnés de vouloir sortir du royaume, est très bon ; mais aussi il faut en user avec prudence ; car de les ôter ainsi sans un pressant besoin, c'est révolter l'enfant contre le père, le mettre hors d'état d'embrasser aucune profession, et souvent détourner sans aucun fruit l'affection du père envers l'enfant⁵⁸⁵.

Les conséquences sur l'autorité paternelle – autorité de droit naturel – incitaient donc tout autant à la prudence. Cette peur du désordre incitait à éviter de faire déferler les dragons sur la ville, les autorités craignaient l'effet que la répression pouvait provoquer dans la population catholique en réveillant son hostilité. De là, les soldats qui s'en prenaient aux protestants étaient directement punis ; qu'ils troublent la tranquillité des vivants ou qu'ils profanent les dépouilles huguenotes⁵⁸⁶. La tranquillité des autorités parisienne laissant coexister et vivre paisiblement leur huguenots peut également s'expliquer par la couleur largement catholique de Paris ; ils supposaient les conversions plus facile dans un tel environnement et la discrétion des protestants parisiens favorisaient une image distendue de la réalité des conversions malgré les résistances silencieuses⁵⁸⁷. La modération pouvait aussi provenir d'ecclésiastiques qui montraient une préférence pour les moyens « doux » comme l'archevêque janséniste Louis-Antoine de Noailles, adepte du crédo « *seule la sincérité sauve* »⁵⁸⁸. Un autre argument du lieutenant D'Argenson pour éviter les moyens brutaux tient à l'influence de telles actions sur le reste de la communauté protestante, il explique sur le procès résultant du refus des sacrements *pre-mortem* : « les procès de cette qualité révoltent les nouveaux convertis encore chancelans, et s'ils font ce mauvais effet dans les provinces, ils porteront un bien plus grand coup dans la capitale du royaume »⁵⁸⁹. Appliquer à la lettre le droit antiprotestant semblait impossible matériellement en raison d'une trop grande résistance silencieuse et d'une difficulté à identifier les membres d'une communauté atomisée en mille parties, et, même si la chose était *faisable*, cela revenait à dénicher d'un seul coup un nombre prodigieux de coupables protestants et à montrer, du même coup, l'échec de la politique royale⁵⁹⁰. Les huguenots se sentaient mieux dissimulés et donc plus en sécurité à Paris, comme le suggère le témoignage de Jean Thomas, venu à la capitale « pour professer plus librement sa religion »⁵⁹¹.

Ce concours de circonstances inattendu fit de Paris un véritable îlot de tolérance et la politique officieuse devint officielle au sein de l'administration comme le montre la correspondance de d'Aguesseau : « il ne sera fait dans la ville [...] aucune recherche des vivans ny des morts sur le fait de la religion, pourvu qu'il n'y ait point d'assemblées ny de scandale public »⁵⁹², soucieux d'éviter

⁵⁸⁵ O. DOUEN, *La Révocation...*, op. cit., t. II, p. 598.

⁵⁸⁶ D. GARRIOCH, *Les huguenots de Paris...*, op. cit., p. 41.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸⁸ J. ORCIBAL, *Louis XIV et les protestants...*, op. cit., p. 37-38, 66, 132-133.

⁵⁸⁹ J. THIBAUT-PAYEN, *Les morts, l'Église et l'État : recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, préface Jean IMBERT, Lanore, Paris, 1977, p. 183, voir note 343.

⁵⁹⁰ D. GARRIOCH, *Les huguenots de paris...*, op. cit., p. 42.

⁵⁹¹ Arsenal Ms 10527, f. 47, 238, 28 juillet 1701.

⁵⁹² BN Ms fr 7046, f. 9, d'Aguesseau à Pontchartrain, 14 mai 1708.

l'immigration, le droit connaissait un infléchissement à Paris alors que les déclarations, édits et ordonnances sur la R.P.R. se voyaient appliqués plus vigoureusement dans le reste du royaume. Bien sûr, tout cela n'empêchait pas les condamnations exemplaires précédemment évoqués et autres regains de sévérité au gré des circonstances. La signature du traité d'Utrecht en 1713 coïncide avec une montée des « admissions » au couvent des Nouvelles Catholiques, souvent de l'ordre direct de Versailles⁵⁹³. A la mort de Louis XIV en 1715 les huguenots parisiens ont pris pour habitude d'assister aux services des chapelles des ambassadeurs de Grande-Bretagne et des Pays-Bas⁵⁹⁴. Le pasteur suisse Jean Hollard passant à Paris, s'interrogeait sur les raisons de cette tolérance *de facto* dans la ville et concluait :

Comme la plupart de ceux de la Religion qui se retirent à Paris ne l'ont fait que pour être moins persecutez qu'en Province, si on s'attache à leur ôter cette ombre de Liberté dont ils jouissent dans cette Capitale, les voilà aussi obligez de quitter, et Paris et la France⁵⁹⁵.

Il notait aussi que « Monsieur le Regent est trop bon Politique, pour causer un si grand préjudice au Roiaume, en imitant le zele batard et violent de Louis XIV »⁵⁹⁶. Ces sanctuaires de tolérance parisiens qu'étaient les chapelles étrangères furent menacés à quelques reprises dans les années 1716-1718 par un durcissement de la politique locale sans obtenir de bons résultats comme le montre l'affluence notée par les ministres du culte de la chapelle anglicane en 1720 malgré les arrestations⁵⁹⁷. Ces captures qui se poursuivirent jusqu'en 1730 n'étaient bien souvent pas accompagnées des terribles châtimens prévus par la loi et les protestants étaient rapidement relâchés⁵⁹⁸.

Si la déclaration de mai 1724 inaugura une période d'austérité, les peines à Paris continuaient d'être étonnément légères, certains prédicants arrêtés n'écopaient que d'une peine de cinq mois, durée inimaginablement courte au lendemain de la Révocation. Le début du ministère du cardinal Fleury en 1726 vit une période d'accalmie assez importante et durable entre 1726 et 1743 ; le premier ministre insista pour que son accord soit sollicité sur chaque emprisonnement limitant ainsi la marge de manœuvre d'exécutants locaux parfois zélés ou animés de passions antiprotestantes⁵⁹⁹. Si les mises en couvent des Nouvelles Catholiques se faisaient surtout à la demande du roi dans le premier quart du siècle, de plus en plus, les familles de N.C. demandaient elles-mêmes le placement de leurs filles au couvent, la pratique devint monnaie courante à partir du milieu du siècle. Ce moyen fut utilisé par les familles pour éviter de s'attirer l'opprobre et cela explique l'existence d'ordres royaux à ce sujet jusque dans les années 1780 alors que la politique parisienne avait largement basculé vers la

⁵⁹³ *Les huguenots de Paris...*, op. cit., p. 43, voir graphique 2.2.

⁵⁹⁴ F. WADDINGTON, « Influence de l'ambassade de Hollande à Paris : sur les affaires des protestants de France au XVIII^e siècle. 1715-1728. Etablissements d'un cimetière pour les protestants étrangers, en 1720 », *BSHPF*, t. 3 (1855), p. 595, l'auteur explique que « les chapelle des ambassades des puissances protestants à Paris devinrent, en France, le seul asile respecté, où il fut permis de célébrer le culte protestant ».

⁵⁹⁵ J. R. HOLLARD, *Relation d'un Voiage nouvellement fait par la France, où l'on voit l'état présent des affaires de la religion en ce royaume-là*, par un Ministre suisse qui est présentement à Londres (J. R. H.), J. Delage, Londres, 1717, p. 35.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁹⁷ J. GRES-GAYER, « Le culte de l'ambassade de Grande-Bretagne à Paris au début de la régence (1715-1720) », *BSHPF*, t. 130 (1985), p. 41.

⁵⁹⁸ *Les huguenots de Paris...*, op. cit., p. 45.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 45.

tolérance⁶⁰⁰. La préoccupation économique gardait toujours une grande influence ; les huguenots devaient demander des autorisations avant de passer des actes de vente pour des biens immeubles d'une certaines valeurs, la confession protestante de certains marchands était mise en balance avec la contribution du particulier au commerce du royaume : on vérifiait que les commerçants n'avaient pas pour intention de sortir du royaume et de déplacer leurs capitaux avec eux. Ainsi, cette *tolérance de fait* qu'obtenaient les protestants était fonction de leur capacité à persuader qu'ils resteraient sur les terres du roi, le tournant des années 1740 marque la montée de l'argument économique. D'après les archives de la préfecture de police, les surveillances de la chapelle des Pays-Bas continuèrent jusqu'en 1766, mais la période postérieure est marquée par un vide documentaire que l'on pourrait interpréter, avec caution, comme la fin des surveillances.

En dépit de toutes ces facilités et permissions tacites, nombres de difficultés subsistaient pour les huguenots parisiens jusqu'en 1750-1760 : ils ne pouvaient pas être admis aux dignités publiques, les tentatives de prédication trop ouvertes étaient sévèrement réprimées, la dureté pouvait revenir en fonction des personnalités des décisionnaires locaux. Mais Paris se différenciait largement du reste du royaume ; le contraste avec la situation provinciale après la guerre de Succession (1748) et dans les années 1755 illustre bien l'« exception parisienne »⁶⁰¹. Par exemple, en 1743, alors que les protestants poitevins et languedociens subissaient une nouvelle vague de persécution, la police parisienne nommait une commission de 160 notables parisiens qui devaient leur porter conseil sur les modalités de perception d'un nouvel impôt sur le nettoyage des rues ; on trouve dans cette commission (d'autant plus remarquable qu'elle traite d'affaires publiques) au moins trois banquiers huguenots que l'on jugeait apte à représenter les intérêts de la bourgeoisie parisienne malgré leur confession⁶⁰². La tolérance de fait parisienne tendait vers l'officialisation pour ce qui est des enterrements protestants. Ces derniers ne pouvaient pas bénéficier des sépultures près des Eglises paroissiales et devaient donc trouver un nouvel emplacement pour leurs défunts. A Paris, après la mise en place d'un système de registre des décès protestants en 1719 par la lieutenance générale de police, par une déclaration royale de 1736 on sollicita systématiquement l'autorisation et la signature du procureur du roi au Châtelet⁶⁰³. La procédure étant devenue une partie officielle des tâches administratives, il ne manquait plus qu'un lieu d'inhumation, le chantier de bois d'Etienne Moreau occupa ce rôle à partir de 1737 de manière officieuse – par crainte des réactions catholiques – le prix d'enregistrement des décès devint de plus en plus accessible jusqu'à la gratuité en 1740 pour les protestants étrangers, la procédure fut centralisée en 1770 pour faciliter la démarche aux familles des défunts et ouverte aux protestants régnicoles en 1777 par le lieutenant Lenoir sur proposition de l'ambassadeur des Pays-Bas, enfin, les enterrements de jour furent autorisés en 1781 après 50 ans d'inhumation nocturne⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ *Les huguenots de paris...*, op. cit., p. 47.

⁶⁰¹ Voir par exemple la différence avec la Provence entre 1740 et 1763 qui, tout en restant constante, passe d'une répression violente à un programme d'endoctrinement des enfants devant une solidarité protestante que les brutalités ne parviennent pas à briser, Cf. F.-X. EMMANUELLI, « La fin des persécutions en Provence au XVIII^e siècle », *BSHPF*, t. 121 (1975), p. 530.

⁶⁰² *Les huguenots de Paris...*, op. cit., p. 51.

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ Voir C. READ, « Les sépultures des protestants étrangers et régnicoles à Paris, au XVIII^e siècle d'après les dépôts de l'état-civil incendiés en 1871 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 25-35, 87-90, 133-141, 203-210, 260-269, 369-

L'évolution des conditions d'enterrement et de la procédure administrative n'est pas le seul indice de cette tendance vers l'officialisation, certains métiers et offices se réouvrent progressivement aux huguenots de manière totalement *contra legem*, dans les emplois liés à la fiscalité particulièrement mais aussi certains offices comme le poste de contrôleurs de messageries, ou celui de contrôleur des trésoriers généraux de la maison du roi⁶⁰⁵. Un tournant vers la reconnaissance officielle est pris en 1763 par la nomination d'Antoine Court de Gebelin comme porte-parole officiel de l'Eglise réformée française dont son père a mené le redressement – qui sera plus tard nommé censeur royal en 1781 après sa publication phare : *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne* – il vient négocier dans l'intérêt de son père à Paris et reçoit un traitement respectueux en tant que citoyen Suisse, c'était une manière de reconnaître à l'échelle parisienne, l'existence légale des protestants.

Ainsi l'attitude des autorités parisiennes à l'égard des huguenots illustre toute l'ambiguïté des « tolérances de fait » : souvent issues des circonstances et de considérations plus pragmatiques que philosophiques, il est bien ardu d'estimer quel rôle les mœurs et les nouvelles idées jouent dans ces changements d'attitudes légers et inconstants. En fin de compte, les seules certitudes que nous avons tiennent à la réalité des difficultés matérielles, juridiques, administratives et religieuses que posent une application trop sévère du droit intolérant. Ces embarras sont relayés par les documents émanant des autorités publiques : l'Édit de 1787, dont l'analyse conclut cette étude, cherchera principalement à résorber ces difficultés plutôt qu'à consacrer dans sa plénitude l'« esprit de tolérance » des Lumières.

Chapitre II. Vers la consécration juridique de la tolérance

La deuxième moitié du XVIII^e siècle voit la démultiplication d'écrits portant sur la situation protestante en France et particulièrement sur les questions liées à leur existence légale et leur état civil que le réseau d'actes juridiques construit par le pouvoir royal entre 1685 et 1750, a intégralement confié au clergé romain. Les protestants français restant dans le royaume étaient face à un dilemme : avoir une existence légale et renier les principes de leur foi ou persévérer dans leur foi en payant le prix de leur inexistence légale. Les ecclésiastiques romains facilitèrent le choix en refusant, de plus en plus fréquemment, aux nouveaux venus qu'ils savaient catholiques d'apparence seulement. Les innombrables difficultés administratives et juridiques qu'impliquait cette situation provoquèrent cette effervescence ; la variété de textes qui en résulta constitue la source de l'Édit de Versailles (**section I**). L'étude de ce dernier et de ses ambiguïtés (**section II**) – supposé consécrateur d'un « esprit de tolérance » durement acquis – devrait permettre d'apporter l'éclaircissement final au statut du concept de tolérance à la veille de la Révolution.

Section I. Les sources de l'Édit de 1787

377, et notamment p. 89 pour l'ouverture aux protestants français : « Les Protestants régnicoles, Monsieur, n'ayant point de terrain déterminé pour inhumer leurs morts, il est du bon ordre, et plus décent, de leur en désigner un qui ne serve point à d'autre usage. La cour du Cimetière des Protestans étrangers étant absolument libre, je pense qu'elle peut convenir à cet objet sans aucune confusion ».

⁶⁰⁵ *Les huguenots de Paris...*, op. cit., p. 51.

Pour faire l'inventaire de ces sources plus ou moins « directes » de l'Édit de 1787, nous partirons de l'étude bibliographique très complète de Jacques Pujol dans les volumes n°133 et 142 du *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme*⁶⁰⁶. Naturellement, l'Édit de 1787 portant principalement sur la question de l'état civil protestant, les sources sont portées vers ces mêmes thématiques, toutefois, il ne faudrait pas en déduire qu'elles s'abstiennent de toute considération théorique sur la tolérance, qui constitue la toile de fond philosophique de ces discussions. Nous diviserons cet examen des sources selon un critère matériel et personnel qui correspond également à une certaine segmentation chronologique ; les sources primaires de la reconnaissance légale des protestants sont premièrement les débats qui divisent, binairement, les revendications protestantes et les partisans catholiques d'une politique de rigueur (§I). Dans la deuxième moitié du siècle le débat sur l'état civil des protestants devient ouvertement l'objet des préoccupations de la communauté des juristes et de quelques grands commis de l'Etat (§II). La prise en main de la question protestante par ces personnages influents laisse présager, plus concrètement que jamais, l'apparition d'un futur édit.

§I. La controverse entre protestants et catholiques sur les questions d'état civil et de tolérance au cours du XVIII^e siècle

On peut observer deux phases dans le développement de cette controverse entre, d'un côté, un parti protestant qui souhaite améliorer sa condition et, de l'autre, un parti catholique méfiant qui œuvre en sens contraire. Il semble que les données des problèmes relatifs à l'état civil des protestants étaient connues par les protagonistes à la lisière du XVIII^e et que le débat commença en partie, selon une tonalité particulière, dans la première moitié du siècle (A). L'entrée dans la deuxième moitié du siècle connaît une véritable explosion de la littérature en faveur de la cause protestante ; elle fait une place importante aux questions relatives au baptême, au mariage, à l'héritage, on y trouve les premières grandes propositions législatives (B), le tout dans un champ thématique qui dépasse encore le rétablissement de l'état civil, mais ambitionne de reconquérir une tolérance plus large. Ce premier état du discours s'inscrit surtout sur ce que Paul Ricoeur appelle les plans *religieux* et *culturel*⁶⁰⁷.

A. La place des questions d'état civil dans la controverse avant 1750

Les données du problème que posait l'existence factuelle d'une minorité huguenote contrastant avec son inexistence légale ont été perçues avant même la Révocation par le pouvoir royal. Si l'édit

⁶⁰⁶ Cf. J. POUJOL, « Aux sources de l'Édit de 1787 : une étude bibliographique », *BSHPF*, t. 133 (1987), p. 343-384 et J. POUJOL, « Aux sources de l'Édit de 1787 : suite d'une étude bibliographique », *BSHPF*, t. 142 (1996), p. 293-309. Ce travail de Pujol s'appuie lui-même sur les premières recherches d'Armand LODS, « Les partisans et les adversaires de l'édit de tolérance. Etude bibliographique et juridique 1750-1789 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 551-565 et A. LODS, « Etude bibliographique sur l'Édit de tolérance : 1750-1789. (Supplément), *BHL*, t. 36 (1887), p. 619-623.

⁶⁰⁷ P. RICŒUR, « Tolérance, intolérance, intolérable », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 436 : il définit ainsi ces deux plans : « Le plan *culturel*, sur lequel s'affrontent des opinions, des courants et des écoles de pensée ou s'expriment les attitudes fondamentales à l'égard d'autrui [...]. Le plan *religieux* et *théologique*, enfin, sur lequel s'exerce un certain sens de la vérité, la vérité dans la charité ».

abrogatoire ne statuait pas directement sur les questions d'état civil (sauf pour le baptême des enfants), l'émigration forcée des pasteurs provoquaient inmanquablement un défaut dans la tenue des registres. C'est aux inévitables complications qu'entraînait la suffocation juridique en cours que répondait l'arrêt du Conseil du 9 août 1683 sur la conservation des registres des protestants par les greffes royaux, celui du 15 septembre 1685 qui permettait aux protestants de faire baptiser leurs enfants et de se marier devant certains pasteurs disposant d'une autorisation royale devant un officier de justice, le tout inscrit dans un registre tenu par les greffes royaux, et enfin la déclaration royale du 11 décembre 1685 qui établissait une tenue purement administrative des actes de décès par déclaration des parents du défunt devant les juges royaux⁶⁰⁸.

Remontant ainsi au plus loin dans les sources de cette controverse, on trouve, à la lisière du siècle nouveau, un texte sur les N.C. intitulé *Discours sur le mariage des Nouveaux Réunis* par l'abbé Louis-Géraud de Cordemoy (1699). C'est dans cette brochure fort succincte que l'auteur nous renseigne sur les différentes positions catholiques devant le mariage des N. C. Il en ressort les limites de leur intégration : les quatre opinions présentées par l'abbé docteur en Sorbonne ont en commun d'imposer, plus ou moins fortement, des règles plus strictes que le mariage des « authentiques catholiques »⁶⁰⁹. Ce *Discours* est symptomatique de la méfiance du clergé catholique devant les récentes conversions en masse. Ces membres ne cesseront de questionner la sincérité de la foi des nouveaux venus. Méfiance traduite par des épreuves supplémentaires pour tester la foi des nouveaux arrivants – les bien nommés « épreuves de catholicité » – l'auteur préconise un suivi attentif des consciences suspectes. La suspicion mutera progressivement en certitude et aboutira à un refus pur et simple de délivrer les actes de la vie civile aux nouveaux réunis. Ce texte, victime de son succès, fait l'objet d'une nouvelle publication sous un autre nom en 1702 et ne tarde pas à recevoir de véhémentes réponses de la communauté protestante⁶¹⁰.

C'est dans le périodique d'Henri Basnage de Beauval, *l'Histoire des ouvrages des Savans* de janvier 1703, que l'auteur du troisième article s'attache à réfuter les arguments de Cordemoy en avançant la possibilité d'une distinction entre un mariage considéré comme « un contrat civil, dont l'usage est nécessaire à la société aussi bien que comme un Sacrement qui confère la grâce »⁶¹¹. Cette distinction, qui apparaît donc très tôt dans le siècle, sera reprise avec constance dans les disputes par une partie des controversistes protestants qui soutiendront la possibilité d'envisager le mariage comme un simple « contrat notarié » comme on en trouvait au XVI^e siècle, accompagné d'une simple déclaration devant la justice royale pour bénéficier d'effets juridiques⁶¹².

Cette première ébauche de solution ne faisait cependant pas l'unanimité ; elle attisait l'hostilité, non seulement chez les catholiques qui refusaient de délivrer des sacrements à des nouveaux catholiques « de surface », mais également entre les protestants, divisés entre les nouveaux convertis, les résistants et ceux qui avaient migrés vers les contrées du Refuge. La scission était accentuée par

⁶⁰⁸ C. BERGÉAL, *Protestantisme et tolérance...*, op. cit., p. 18-23.

⁶⁰⁹ Louis de CORDEMOY, *Discours sur le mariage des Nouveaux Réunis* par Monsieur l'abbé de *****, Nouvelle édition, Pech, Toulouse, 1699, *opinions résumées*, p. 2-3.

⁶¹⁰ Pour la publication sous un autre nom, Cf. Louis de CORDEMOY, *Lettres sur différents sujets de controverse* dédiées à Monseigneur le Dauphin, Rémy, Paris, 1702.

⁶¹¹ *Histoire des ouvrages des Savans*, janv. 1703, article 3, à propos du « Discours sur le mariage des Nouveaux Réunis en 1702 », p. 23.

⁶¹² H. CHAUNU, « Le mariage civil des protestants au XVIII^e siècle et les origines de l'état civil », *Annales. Economies, sociétés, civilisations.*, t. 3 (1950), p. 342.

les développements de la pratique de la « religion du désert » ; certains sacrifiaient leur conscience pour tenter d'obtenir (à condition de réussir les épreuves de catholicité) une existence légale et de meilleures conditions de vie, d'autres choisissaient de persévérer dans leur religion et de se marier au désert, créant une sorte d'état civil souterrain, châtiant l'espoir d'une reconnaissance. Ainsi les premiers dialogues dans la controverse sur l'état civil étaient composés, en partie, des échanges inter-protestants au milieu des débats sur ce que devait être le comportement des protestants en France en attendant l'évolution de leur situation. On remarque deux tendances dans ces premiers écrits, certains auteurs appellent à la discrétion totale, sur un modèle proche des huguenots parisiens, d'autres appellent à la résistance religieuse mais pacifique. L'échange entre Antoine Court et Jacques Basnage entre 1719 et 1724 est une confrontation directe de ces deux positions. Pendant que Basnage dans son *Instruction pastorale aux Réformez de France sur la Persévérance dans la Foi et la Fidélité pour le souverain* demande aux réformés une résistance entièrement intérieure et une obéissance civile totale, Antoine Court, en tant que restaurateur de l'Eglise du désert, plaide pour une résistance religieuse, sorte d'obéissance éclairée :

Mais permettez nous, Mr. et très honoré Frere de vous dire avec tout le respect et la franchise convenable à de vrais Chrétiens, qu'il y a des cas, des tems, des lieux et des occasions, où il n'est pas à propos d'obéir aveuglement aux ordres du Prince, et où il est essentiel de dire qu'il vaut mieux obeir à Dieu qu'aux hommes...⁶¹³

Il affirme ainsi un droit de résistance fondé sur un motif religieux. Court dénonce en général vigoureusement les traîtres qui ont « succombé sous le poids de la croix »⁶¹⁴. Il aborde les questions d'état civil en donnant son opinion sur le nicodémisme qui peut s'observer en France dans ses lettres destinées aux protestants français. Il ne s'intéresse pas directement aux problèmes de techniques administratives et juridiques relatif à l'existence civile et se concentre surtout sur l'aspect théologique en tant que pasteur du désert. Il fait connaître son opinion sur les mariages mixtes, c'est-à-dire entre protestant et catholique, dans des *Lettres* de 1730 : « je condamne, avec vous, les personnes, qui se marient avec des Catholiques Romains ; et je suis persuadé, qu'il n'y a qu'un amour extravagant, ou qu'un sordide intérêt, ou quelque autre passion aussi déréglée qui puisse faire contracter de tels Mariages »⁶¹⁵ ; même type de sentence pour les protestants qui font baptiser leurs enfants par le curé : « Mais je crois que des Pères, qui portent leurs enfants dans l'Eglise Romaine, pour être baptisés font très mal »⁶¹⁶. L'opinion d'Antoine Court recoupe celle des observateurs du « Refuge » qui condamne de l'extérieur – jugement qui ne manquait pas d'irriter les protestants qui subissaient les persécutions dans le royaume contre ceux du « Refuge » qui pouvaient se permettre d'être critique

⁶¹³ A. COURT, *Relation historique des horribles Cruautez qu'on a exercées envers quelques Protestans en France, pour avoir assistez à une Assemblée tenue dans le Désert près de Nîmes en Languedoc. On y ajoute un Abrégé d'Histoire Apologétique ou Défense des Réformés de France qui sert de réponse à l'Instruction Pastorale sur la persévérance en la foy et la fidélité pour le Souverain de Mr. Basnage dattée du 19 avril 1719*, s.l.n.d., p. 8.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 230.

⁶¹⁵ A. COURT, *Lettres écrites à un Protestant de Fra au sujet des mariages des Réformés et du Baptême de leurs Enfants dans l'Eglise Romaine par un P. de l'Eglise Réformée*, s.l.n.d., 1730, p. 1.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

tout en conservant une vie décente – les pratiques des Nouveaux Convertis qui « coopèrent » avec les catholiques romains⁶¹⁷.

Les espoirs que suscitait la douceur des années 1715-1724 par Jacques Basnage furent déçus par la déclaration de mai 1724 qui montrait à quel point le relâchement était conjoncturel et cristallisait la tendance de la politique générale jusqu'en 1787. Ce tournant contribuait à augmenter la crédibilité de la position soutenue par Court : sans espoirs de changement, la discrétion et l'obéissance totale perdaient de leur sens, une résistance pacifique devint alors la meilleure manière de garder la flamme du protestantisme incandescente. Le motif théologique est encore très présent chez les controversistes protestants avant 1750, la majorité des écrits se situe entre le mémoire et la « pastorale ». On trouve dans ces sources quantité de sermons, par exemple les *Avis charitables* de 1738 dans lesquels les pasteurs du désert incitent à la fuite en temps de persécution pour ne pas compromettre sa foi, le royaume de France est comparé à Babylone⁶¹⁸.

La position médiane catholique sur la question du mariage des N.C. reste relativement fidèle aux thèses de Cordemoy ; en 1739 l'évêque de Nîmes Becdelièvre, publie des *Règlements pour les mariages des Nouveaux Convertis*⁶¹⁹ fortement inspirés du *Discours*, il y insiste sur l'examen rigoureux de la catholicité et des types d'examens qui permettent de le mener à bien. Régularité qui connaît une exception notable avec un « mémoire » de l'abbé Robert de 1726 adressé au cardinal de Fleury, cité dans des ouvrages ultérieurs, dans lequel il dénonce l'inutilité des « épreuves de catholicité » tout en jugeant sacrilèges les unions dans une « catholicité de surface » ; il aurait même contenu une proposition selon laquelle le prêtre aurait pu tenir un cérémonial réduit pour les mariages protestants et simplement « constater le consentement mutuel des parties, [...] les bénir d'eau et d'un signe de croix »⁶²⁰. Dans les ouvrages d'Antoine Court, les demandes qu'il formule dépassent le simple rétablissement d'état civil. Pour appuyer ses revendications il s'évertue à faire un portrait avantageux de l'idéal-type protestant ; il développe le thème du « juste souffrant » en vantant les qualités du protestant en tant qu'homme, pour mettre en valeur son utilité à la société civile. Ce thème n'est pas une nouveauté, il s'inscrit dans un affrontement avec le clergé romain qui développe le thème antagoniste du « protestant méchant homme » ou du « protestant républicain » – l'image tenace de la haute noblesse protestante comme un corps étranger dans le royaume – dont la religion serait naturellement contraire aux principes de la monarchie⁶²¹. Cette idée récurrente développée par les catholiques répond elle-même à l'une des limites de la tolérance lockienne devenue récurrente dans les pays protestants pour refuser la tolérance aux papistes ; les catholiques sont considérés

⁶¹⁷ Dans une *Lettre d'un théologien de Hollande à un Nouveau Converti, au sujet du Batême des Enfants.*, s.l., p. 1722, l'auteur, bien que satisfait de la résistance qu'oppose certains coreligionnaires français (« je ne puis assez admirer que la connaissance de la vérité soit demeurée parmi vous... » p. 4), déplore qu'une majorité de protestants participent aux rites des catholiques romains en croyant pouvoir conserver leur religion à l'intérieur seulement : « Mais en rendant à votre Foi les Eloges qu'elle mérite, je ne puis aussi que déplorer les fausses idées que l'on m'a assuré que plusieurs, pour ne pas dire la plupart, se sont faites sur des devoirs essentiels de la Religion. Et ici je trouve avec douleur l'accomplissement de cet autre Oracle qui a prédit que l'Ennemi se leveroit de nuit, et qu'à la faveur des ténèbres de l'erreur et de la persécution semeroit l'ivraye parmi le bon grain », p. 5.

⁶¹⁸ D.P.R. *Avis Charitables*, Pierre Marteau, Cologne, 1738, p. 238.

⁶¹⁹ BECDELIEVRE, *Règlements pour les mariages des Nouveaux Convertis*, 1739.

⁶²⁰ J. POUJOL, « Aux sources de l'Édit de 1787 : une étude bibliographique », loc. cit., p. 357.

⁶²¹ Voir sur la *Ligue*, RULHIÈRE, *Eclaircissements historiques*, op. cit., p. 13, 33.

intolérables car ils forment un « Etat dans l'Etat » (une « *Quinta columna* ») du fait de leur allégeance à un prince étranger : le pape⁶²². Il développe ce portrait du martyr, dans son *Apologie des Protestans du Royaume de France* de 1745, que vient renforcer un *Mémoire apologétique* d'Armand de La Chapelle, alors prédicant en Hollande, publié la même année⁶²³. Les pasteurs déploient en général une importante activité pour justifier les assemblées clandestines et assurer au roi qu'il ne s'y fait rien qui puisse troubler l'ordre public. Les protestants défendent ainsi leur image par ce mythe dont le spectre s'étale du protestant vertueux, au « juste souffrant » de Court.

La défense de la cause protestante n'est pas que l'affaire des pasteurs du Désert, un homme de lettres protestant comme La Beaumelle, publie en 1748 une sorte de conte intitulé *L'Asiatique tolérant* qu'il feint être une traduction de l'arabe d'un certain voyageur « Bekrinoll ». Sur un fond fictif, il développe les thèses les plus hardies en faveur de la tolérance ; la persécution et l'esprit d'intolérance qui l'accompagne sont jugés « contraire au droit naturel », il demande la tolérance civile « nécessaire en bonne politique, parce que les Princes n'ont aucun droit d'inspection sur la conscience », l'auteur y démontre aussi l'irrévocabilité et l'obligation de rétablir le « *Tsandenidt* », une loi imaginaire ressemblant suspicieusement à l'Édit de Nantes⁶²⁴. Si l'ouvrage connaît un rapide succès l'année de sa parution, une fois le voile fictionnel levé, il sera violemment condamné par le parlement de Grenoble en 1751, considéré comme « scandaleux, séditionnaire et tendant à renverser la religion catholique, apostolique et romaine, et les puissances établies de Dieu, et à troubler le repos et la tranquillité publique »⁶²⁵. La même année, Antoine Court publie son *Patriote français* dans lequel

⁶²² L'avantage intrinsèque des protestants avec cet argument c'est l'appui qu'ils trouvent en la bulle *Regnans in Excelsis* du 25 février 1570 (de Pie V) qui déliait les sujets anglais de leur allégeance, qui n'a pas son pendant réformé.

⁶²³ Court multiplie les discours apologétiques sur les protestants pour rassurer sur l'antinomie entre assemblées du désert et esprit de sédition, A. COURT, *Apologie des Protestans du Royaume de France sur leurs Assemblées religieuses*, Au désert, 1745, mais également pour servir de réponse à une lettre qui porterait les assemblées clandestines comme dangereuses : A. Court, *Réponse des Protestans de France à l'auteur d'une lettre imprimée qui a pour titre Lettre sur les Assemblées des Religionnaires en Languedoc écrite à un Gentilhomme protestant de cette province par M.D.L.F.D.M. à Rotterdam MDCCXLV. Au Désert, 1745* ou encore, Armand de LA CHAPELLE, *Mémoire apologétique en faveur des Protestants, Sujets de Sa Maj. T.C., à l'occasion des Assemblées qu'ils forment en diverses Provinces pour l'exercice public de leur Religion. Ou Lettre d'un ministre du Saint Evangile à un de ses Amis dans le Brandebourg*, F.M. Scheurleer, La Haye, 1745, ce même prédicateur écrit une réponse à la lettre sur les assemblées des religionnaires dans le Languedoc tout comme Antoine Court, A. de LA CHAPELLE, *Nécessité du culte public parmi les chrétiens établie et défendue contre la « Lettre de Mr. D.L.F.D.M. sur les assemblées des religionnaires en Languedoc »*, II tomes, W. Spreckius Francfort, 1747.

⁶²⁴ Laurent Angliviel de LA BEAUMELLE, *L'Asiatique tolérance. Traité à l'usage de Zéokinizul roi des kofirans, surnommé le chéri. Ouvrage traduit de l'Arabe du Voïageur Bekrinoll*. Par M^r. de *****, Durand, Paris, 1748, p. 143, 144, 132-133 : « « Dira-t-on, qu'il est dangereux d'autoriser les Assemblées de Sujets qui n'ont pas le bonheur de penser comme le Prince ? Mais, outre qu'il est infiniment plus dangereux de les refuser à des Sujets opprimé, qui ont droit de les demander ; et qui pourront avoir un jour la force de se rendre eux-mêmes justice, qu'on m'apporte un seul exemple, par lequel il paroisse qu'une *Tolérance* constante et réglée de la diversité des Opinions ait nui à un Etat ; qu'on fouille dans l'Histoire ancienne et moderne, on n'en pourra trouver aucun. D'ailleurs, quand il y auroit du danger à tolérer, s'ensuit-il que l'Intolérance est juste ? le Prince n'est-il pas païé, pour veiller sur tous les Membres de l'Etat ? Plaisante manière de régner, que de commencer à se débarrasser de tout ce qui fait ombrage et de tout ce qui demande des soins ! Un Roi, qui pour prévenir les rebellions, rend malheureux une partie de ses Sujets, est aussi coupable que le serait un Roi, qui, pour prévenir toutes guerres, envahirait les Etats d'un Voisin formidable sans autre raison que la crainte ».

⁶²⁵ C. LAURIOL, *La Beaumelle, un protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire*, Droz, Genève-Paris, 1978, p. 146

Ainsi cette première phase que connaît la controverse est marquée par des revendications encore très ambitieuses de tolérance civile comme religieuse, sans que les questions d'état civil n'occupent la place centrale dans le discours en faveur des protestants. La plupart du temps, ces questions ne sont évoquées que pour donner des opinions en théologien. La référence commune de l'affaire qui fait de la controverse sur la tolérance des protestants un débat public de premier ordre et qui oblige à prendre position est indubitablement l'affaire Calas, dont le mythe s'est construit avec le *Traité sur la tolérance* de Voltaire. Toutefois une affaire antérieure a préparé cette ampleur inédite ; elle est à l'origine du dynamisme de la controverse post-1750. En 1751 l'évêque d'Agen, M. de Chabannes, intercepte – « il m'est tombé entre les mains... » dit-il – une lettre du Contrôleur Général des Finances, Jean-Baptiste Machaut, dans laquelle il demande :

Que l'on accorde toutes sortes des protections au Sieur Frontin Marchand, Huguenot, et qu'il soit si bien traité, que la connoissance qui en parviendra aux Négocians de cette espece, les engage de revenir dans le royaume⁶²⁶.

La lettre est particulièrement édifiante par l'aveu d'échec qu'elle contient de la plume d'un ministre du roi de première importance alors que le discours officiel avait toujours refusé de l'admettre depuis la déclaration de 1715⁶²⁷. Il donnait ainsi raison aux avertissements de Vauban, le Contrôleur Général admettait la pertinence du projet de « rappel » motivé par l'argument économique, et il ravivait ainsi les espoirs qu'avait annihilés la déclaration de 1724. L'affaire de la lettre interceptée prit ensuite des proportions considérables ; elle généra une réponse sentencieuse de l'évêque d'Agen reprenant les arguments classiques des tenants de la répression, qui elle-même génère une réponse de la part d'un curé anonyme du 1^{er} juin 1751, dans laquelle ce dernier prend le parti de la charité : « j'ai étudié de près le génie de la Religion Chrétienne et la manière dont on doit la prêcher pour le faire avec succès, je n'ai jamais vu que la violence et des airs de hauteur y réussissent »⁶²⁸.

L'effervescence dans la production d'ouvrages de controverse qu'initie cette affaire s'accompagne d'un glissement progressif des grands débats théoriques sur la tolérance vers les questions plus techniques d'état civil.

B. L'essor de la controverse après 1750 et le glissement vers les questions d'état civil

Court poursuit son œuvre apologétique dans une réponse à la Lettre de l'évêque d'Agen au Contrôleur Général intitulée le *Patriote français et impartial* qui n'a d'autre objet que de faire le portrait du calviniste *juste souffrant* qui « honore le roi », « aime sa patrie » et « brûle du désir de lui être utile », en symétrie inverse du portrait accablant de l'évêque d'Agen⁶²⁹. Son *Mémoire historique* relaye des

⁶²⁶ *Lettre de M. l'Evêque d'Agen à M. le Contrôleur Général contre la tolérance des Huguenots dans le Royaume*, s.l., 1751, p. 1-2.

⁶²⁷ La déclaration royale du 8 mars 1715 entérinait la fiction juridique d'une France vidée de ses huguenots en prétendant qu'ils s'étaient tous convertis, Cf. L. PILATTE, op. cit., p. 482-484.

⁶²⁸ *Lettre du Curé de L*** à M. l'Evêque d'Agen, au sujet de celle que ce Prélat a écrite à M. le Contrôleur Général contre la Tolérance des Huguenots dans le Royaume*, s.l., 1^{er} juin 1751, p. 1.

⁶²⁹ A. COURT, *Le Patriote Français et impartial ou Réponse à la Lettre de Mr. l'Evêque d'Agen à M. le Contrôleur Général contre la Tolérance des Huguenots en datte du 1^{er} mai 1751*, s.l., p. 1.

thèses similaires⁶³⁰. Il ne consacre qu'une maigre partie de ces œuvres aux questions d'état civil. Les premiers textes apportant des réponses à ces questions particulières émergent.

Les deux ouvrages les plus marquants à cet effet (et au-delà) sont indubitablement l'*Accord parfait* et le *Mémoire Théologique et Politique*. Ces ouvrages, à la frontière entre « mémoire » et « traité », sont plus épais et plus solidement argumentés ; les thèses qu'ils contiennent seront continuellement l'objet de débats jusqu'en 1787, et ils figureront parmi les plus cités dans les mémoires adressés au pouvoir royal sur le projet d'état civil, car il contiennent eux-mêmes des propositions concrètes sur les méthodes pour résoudre les difficultés liées au (non-)statut légal des protestants. Laissant une place importante aux questions sur le mariage, ils sont cependant loin d'être dénués de toute réflexion plus générale sur la tolérance. Ils occupent une place d'hybride transitif entre les mémoires réclamant une tolérance universelle largement utopique et les textes des grands commis de l'Etat qui réduiront les débats sur la tolérance à des considérations de science administrative et de technique juridique. Ces deux textes contiennent, à eux deux, le meilleur de l'argumentation *pro* tolérance des textes des controversistes.

Le premier est un ouvrage de 1753 écrit par un certain « chevalier de Beaumont », normand, ancien capitaine de cavalerie. Il suit un plan tripartite ambitieux, traitant successivement de la « Tolérance en général » puis de la « De la légitimité de la tolérance des Protestants de France en particulier » et enfin de la « Nécessité de la tolérance des protestants en France », de la tolérance philosophique aux solutions concrètes. Après une admirable synthèse d'arguments *pro* tolérance qui laisse supposer que le chevalier de Beaumont fut un homme d'érudition (au vu de la variété de ses sources qu'il tente de concilier), l'auteur de l'*Accord parfait* conclut l'ouvrage par une demande d'édit royal pour remédier aux problèmes que posent l'inexistence légale, aussi dommageable aux protestants qu'à l'Etat. Cette nouvelle législation contiendrait nécessairement quatre éléments pour que les huguenots puissent vivre « selon leurs droits » : l'abrogation des lois pénales contre les huguenots, la possibilité de faire baptiser leurs enfants « suivant la simplicité de l'institution Apostolique » et de déclarer la naissance près des greffes des juridictions royales, le droit de s'assembler pour l'exercice public du culte, et enfin, de contracter un mariage qui emporte des effets juridiques devant les juridictions royales⁶³¹. L'auteur de l'*Accord parfait* développe un argument essentiel en ce qu'il coïncide avec ce glissement vers les problématiques de science administrative ; l'argument *jusnaturaliste* que suggère le titre.

Cette référence au droit naturel devint, en partie grâce à ce texte, un lieu commun de la controverse huguenote. Comme le combat protestant était en grande partie une question de droit à retrouver, l'interprétation des droits que consacraient l'Édit de Nantes comme une « positivation » de droits naturels permettait d'articuler l'universalisme inhérent à l'idée de droit naturel avec les revendications particulières des protestants français. Une telle association permettait aussi de détruire le raisonnement de ceux qui refusaient de voir une quelconque valeur dans l'Édit de Nantes du fait des circonstances « forcées » de son édicition. Qu'importe les circonstances si le droit de conscience qu'il consacrait était conforme au droit naturel, le caractère naturel de l'obligation – sa

⁶³⁰ A. COURT, *Mémoire historique de ce qui s'est passé de plus remarquable au sujet de la Religion Réformée, en plusieurs Provinces de France, depuis 1744 jusqu'à la présente Année 1751*, s.l., 1751.

⁶³¹ Chevalier DE BEAUMONT, *L'Accord parfait de la nature, de la raison de la révélation et de la politique ou Traité où on établit que les voies de rigueurs en matière de religion blessent les droits de l'humanité et sont également contraires aux lumières de la raison, à la morale évangélique et au véritable intérêt de l'Etat*, P. Marteau, Cologne, 1753, t. III, p. 260.

valeur intrinsèque – rattrapait et sauvait en quelque sorte l'Édit de la conjoncture. Le droit naturel est évidemment loin d'être l'exclusivité des XVII^e et XVIII^e siècle, mais il voit se développer des écoles particulières. La période étudiée recoupe ce que l'on appelle, après Strauss, l'« école moderne du droit naturel »⁶³² dont les figures de proue sont Grotius, Hobbes ou Locke et dont l'idée matricielle est l'existence d'un droit lié à la nature humaine préexistant à tout droit positif et dont la « normativité » particulière est d'*éclairer, renforcer* ou *remettre en cause* le droit positif dans ses décrets.

L'enseignement du droit naturel n'est pas très répandu dans l'université française à la fin du XVII^e siècle, on lui préfère le droit romain, sans compte qu'il est associé à la Réforme et aux pays protestants dans lesquels il est beaucoup plus répandu⁶³³. Le *Droit de la nature et des gens*⁶³⁴ (1672) de Pufendorf est étudié à Lund, à Heidelberg, à Berlin grâce aux enseignements de l'auteur, à Lausanne comme partie des enseignements dispensés dans le cadre d'une chaire de philosophie, d'histoire et de droit occupée par Jean Barbeyrac, mais aussi à Genève et en Hollande grâce aux enseignements de Burlamaqui. Il bénéficie tout de même d'une certaine visibilité en France grâce aux succès des traductions de Barbeyrac des *Devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*⁶³⁵ de Pufendorf (1672) et du *Droit de la guerre de la paix*⁶³⁶ de Grotius (1625), mais aussi grâce aux encyclopédistes qui l'assimilent à un devoir moral de justice⁶³⁷. Les diffusions des idées de Locke et Bayle ont initiés cette association entre tolérance et droit naturel en France. Les huguenots français ont repris l'idée pour l'opposer au droit positif répressif et prouver que la tolérance était une concession de droit naturel, un « minimum » qu'exigeait les droits de la conscience même errante. Les associations se sont multipliées dans la littérature francophone au XVIII^e siècle, particulièrement dans sa seconde moitié. Le suisse Ermer Vattel consacre un paragraphe à la tolérance dans ses *Principes de la loi naturelle* de 1758⁶³⁸ et l'auteur de l'*Accord parfait* pointe les différentes contradictions entre le droit français et les obligations qui émanent du droit naturel : d'abord, dans la lignée de la pensée lockienne, concernant le droit naturel de propriété des huguenots : « Ces infortunés Sujet privés du droit naturel de disposer de leurs biens... » ; ensuite l'autorité paternelle : « [...] sans renoncer au droit naturel que nous avons de les élever [les enfants huguenots] selon nos principes », puis le sacrement du mariage : « [...] cette pratique de dévotion n'a jamais été jugée nécessaire, ni de droit naturel, ni de droit divin, [...] on l'a jamais déclarée indispensable, qu'autant qu'elle est requise par les droits civils de l'Etat » et conclut plus généralement que « l'intolérance en général en matière de Religion, est contraire à toutes les bonnes règles, tant du droit naturel, que de la morale évangélique »⁶³⁹ ; aussi, dans les *Questions sur la tolérance* de l'abbé Jacques Tailhé et Gabriel Nicolas Maulrot, outre un plaidoyer en faveur de la théorie des « articles fondamentaux », la tolérance est

⁶³² L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, 2023, p. 152 et s.

⁶³³ R. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 2009, p. 29.

⁶³⁴ S. PUFENDORF, *Le droit de la nature ou Systeme général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, trad. J. BARBEYRAC, Bruyset, III tomes, Lyon, 1771.

⁶³⁵ S. PUFENDORF, *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, trad. BARBEYRAC, Pierre de Coup, Amsterdam, 1715.

⁶³⁶ GROTIUS, *Du droit de la guerre et de la paix*, trad. J. BARBEYRAC, Thourneisen, Basle, II tomes, 1746.

⁶³⁷ C. BORRELO, « Droit naturel, intolérance et tolérance à l'égard des huguenots au XVIII^e siècle », *ABPO*, t. 125 (2018), p. 73.

⁶³⁸ E. VATEL, *Le droit des gens ou Principes de la naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, éd. P. PRADIER-FODERE, t. I, Guillaumin, Paris, 1863, p. 362.

⁶³⁹ *L'Accord parfait...*, op. cit., t. III, p. 42, 76, 107, 217.

fondée juridiquement, selon les auteurs, sur deux principes du droit des gens et du droit naturel : le principe d'égalité et le principe d'obéissance aux principes d'égalité. Ce principe tacite constituerait une convention non-écrite. L'intolérance est contraire à la *politesse* qui « est un espèce de Traité, par lequel on garantit respectivement les prétentions de l'amour propre, et au moyen duquel la Société se trouve dans un état de paix » et cette relation de réciprocité indispensable à la tolérance est fondée sur « la maxime de droit naturel, qu'il ne faut point faire à autrui ce que nous ne voulons pas qui nous soit fait, et que ce droit naturel est fondé lui-même sur l'équité »⁶⁴⁰. Ainsi, il ressort de ces textes, que si les protestants français ne peuvent bénéficier d'une totale égalité avec les catholiques, la persécution et le droit antiprotestant ont fait passer les conditions de vie des protestants en dessous d'un seuil minimum qu'exige le droit naturel, et c'est précisément dans ce cas – c'est-à-dire un cas d'incompatibilité sans équivoque – que ce droit au contenu flou peut amender le droit positif et que les huguenots sont fondés à demander une évolution de leur statut légal.

Le deuxième ouvrage essentiel, qui, par sa modération, obtiendra une célébrité immédiate et supérieur à l'*Accord parfait*, est le *Mémoire Théologique et politique au sujet des Mariages clandestins des Protestants de France* de 1755⁶⁴¹. Le Mémoire est principalement centré sur la question du mariage comme le suggère son sous-titre :

Où l'on fait voir, qu'il est de l'intérêt de l'Église et de l'État de faire cesser ces sortes de mariages, en établissant, pour les Protestants, une nouvelle forme de se marier, qui ne blesse point leur conscience, et qui n'intéresse point celle des Evêques et des Curés

Si l'ouvrage est habituellement attribué au procureur du Parlement d'Aix, Ripert de Monclar, une lettre trouvée dans les papiers de Rulhières de juillet 1784 suggère qu'il est peut être l'œuvre d'un groupe de protestant se réunissant autour du pasteur Baër de la chapelle de Suède à Paris⁶⁴². L'argumentaire du *Mémoire* se décompose en deux grands axes. Le premier objectif de l'auteur (ou des auteurs) est de prouver que le *mariage-sacrement* est une construction relativement récente de la scolastique catholique afin de fonder la compétence exclusive du pouvoir royal sur la question des mariages protestants. Le premier enjeu est donc de prouver la séparabilité du mariage comme sacrement du mariage comme contrat. L'auteur constate d'abord que les définitions classiques de l'institution du mariage n'évoquent par les sacrements, il se définit simplement comme « l'union de l'homme et de la femme, qui se contracte entre des personnes capables selon les lois et qui les oblige de vivre inséparablement l'un avec l'autre »⁶⁴³. Il remarque ensuite que la matière qui reçoit la bénédiction se distingue de la bénédiction elle-même, cette distinction s'applique donc aussi bien au baptême ou il

⁶⁴⁰ J. TAILHE, G.-N. MAULTROT, *Questions sur la tolérance où l'on examine si les maximes de la persécution ne sont pas contraires au droit des gens, à la Religion, à la Morale, à l'intérêt des Souverains et du Clergé*, Henry-Albert Gosse, Genève, 1758, p. 8, 6.

⁶⁴¹ De son titre entier : *Mémoire Théologique et Politique au sujet des Mariages clandestins des Protestants de France, où l'on fait voir qu'il est de l'intérêt de l'Église et de l'État de faire cesser ces sortes de mariages, en établissant pour les Protestants, une nouvelle forme de se marier qui ne blesse point leur conscience et qui n'intéresse point celle des Evêques et des Curés*, dit aussi *Mariages de protestants* ou selon son titre courant : « *Mariages de protestants* », s.l., 1755.

⁶⁴² J. POUJOL, « Aux sources de l'Édit de 1787 : une étude bibliographique », loc. cit., p. 362. H. STAHL, « Le *Mémoire au sujet des mariages clandestins des Protestants de France* : la proposition d'une solution juridique aux inspirations protéiformes », *Commentationes Historiae Iuris Helveticae*, t. 14 (2016), l'auteur décide de l'attribuer à Ripert de Monclar, p. 52.

⁶⁴³ *Mémoire Théologique et Politique...*, op. cit., p. 73.

faut distinguer le baptisé du baptême qu'au mariage qui se distingue de ses sacrements, cette confusion a été entretenue par la distinction scolastique entre la forme et la matière⁶⁴⁴. Enfin la préexistence de l'institution matrimoniale à la venue du Christ et la validité de ces mariages selon « la doctrine de Saint-paul et de toute l'Eglise » prouvent assez que l'on peut séparer l'un et l'autre⁶⁴⁵. S'interrogeant donc sur les motivations qui ont conduit les scolastiques à entretenir cette confusion, l'auteur décèle une ambition de puissance, une volonté de garder la mainmise sur une partie de la vie civile :

Mais, n'y auroit-il pas un intérêt plus pressant, qui auroit forcés les scolastiques à confondre le mariage avec le sacrement du même nom ? N'auroient-ils pas apperçu cette conséquence si contraire à leurs prétentions , et si favorable en même temps aux Souverains, que le mariage et le sacrement de mariage étant essentiellement distingués, le premier deviendra tout entier du ressort du Prince, tandis que les Prêtres seront réduits à la pure administration du second : c'est-à-dire, que le Prince aura seul le droit de prescrire les conditions et les qualités du mariage ; tandis que, de leur côté, ils n'auront que le droit de prescrire les dispositions intérieures des époux, et les cérémonies de leur bénédiction nuptiale ?⁶⁴⁶

Aux intérêts supposés de l'Eglise catholique, le *Mémoire* oppose ceux de la Couronne dans un plaidoyer suintant de gallicanisme. Contre cette volonté de l'Eglise de « spiritualiser ce contrat humain »⁶⁴⁷, il faut que le pouvoir royal défende ce terrain d'exercice légitime et naturel de son autorité. La défense de la nature contractuelle du mariage se construit face à la conception scolastique du contrat qui voit dans le mariage trois contrats simultanés : « Le contrat naturel, qui dépend des époux ; le contrat civil , qui est du ressort du Prince ; et le contrat ecclésiastique, qui est de la juridiction de l'Eglise ». L'auteur (ou les auteurs) du *Mémoire* récusent cette vision fantasmée pour ne voir que deux éléments le contrat de mariage et un « rit extérieur institué pour le bénir »⁶⁴⁸. Les trois éléments soulignés par les scolastiques ne sont que des *rappports* et non des *contrats* au sens que la technique juridique admet. Il est ensuite précisé que le sacrement ne peut, lui non plus, être qualifié de contrat⁶⁴⁹. Le contrat de mariage est unique même s'il est régi par deux régimes juridiques différentes : « les lois de la nature et celles de la société »⁶⁵⁰. Comme dans l'*Accord parfait*, la référence au droit naturel sert les revendications juridiques, d'autant que le *Mémoire* précise – et c'est en lien avec l'existence de l'institution matrimoniale dans les sociétés préchrétiennes – que la conformité au droit naturel suffit à valider les unions ; on en revient à cette logique du droit naturel qui dicte une évolution du droit positif, confirmée en amont dans le texte où il est dit que le roi « est en état de les [les protestants] faire jouir des droits de la nature, et qu'il ne peut les leur refuser »⁶⁵¹. Le pasteur Pierredon reprendra cet argument d'antériorité du droit naturel dans le cadre de la controverse sur le mariage protestant et l'arrangera dans une élégante formule, il suppliera le roi d'intervenir et de ne

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 75-76,

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁴⁸ *Mémoire théologique et politique...*, op. cit., p. 97.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 97 : « Mais le sacrement qui bénit le contrat, n'est pas lui-même un second contrat, ni encore moins le premier ».

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁵¹ *Mémoire Théologique et Politique...*, op. cit., p. 63.

pas laisser « flotter dans l'incertitude les liens que forme la nature et que la religion cimentera »⁶⁵². De ce recadrage de la compétence de l'Église il ressort qu'elle ne peut « apposer des conditions au mariage », référence explicite aux épreuves de catholicité⁶⁵³. Ayant exposé sa vision gallicane du *mariage-contrat* face à la conception ultramontaine du *mariage-sacrement*, le *Mémoire* cherche ensuite à montrer que l'État n'œuvrerait que pour son bien en comblant le vide juridique de la situation protestante, car si le roi a une obligation d'agir de droit naturel, il faut encore montrer qu'une nouvelle législation répondrait aux plus hauts intérêts. C'est à un impératif d'*utilitas publica* que répond la proposition du *Mémoire* ; l'inaction où le durcissement des conditions légales dans lesquelles évoluent les huguenots reviendrait au « violement le plus affreux de la Religion, et au renversement total de la société »⁶⁵⁴. Le roi, dont le portrait est celui d'un monarque altruiste qui aime ses sujets, ne peut ignorer une partie significative d'entre eux en maintenant la sinistre fiction juridique de la déclaration de 1715 :

Selon la jurisprudence actuelle du royaume, il n'y a point de Protestants en France ; et cependant selon la vérité des choses, il y en a plus de trois millions. Ces êtres, prétendus imaginaires, remplissent les villes, les provinces, les campagnes ; et la capitale de ce royaume en contient elle seule plus de 60 000. Etrange illusion encore une fois !⁶⁵⁵

L'auteur cache à peine l'échec de « l'Édit révoquant celui de Nantes », œuvre d'un « grand Prince » mal informé de « l'état des choses ». Il faut ici noter un argument qui pourrait confirmer l'attribution du *Mémoire* à Ripert de Monclar : son ton particulier. Ce dernier est extrêmement proche de celui du discours parlementaire à partir du XVI^e siècle qui se croit investi d'un devoir de conseil qui les conduit parfois « jusqu'à dire que ce que veut le roi n'est pas ce qu'il veut véritablement »⁶⁵⁶. La critique du roi est inenvisageable ; *il n'y a pas de mauvais roi mais un roi mal conseillé*. Comme le note Hugo Stahl, c'est donc une manière pour l'auteur du *Mémoire* « de rappeler [...] au Roi, qui doivent être ses conseillers naturels », c'est-à-dire les parlementaires⁶⁵⁷. Ensuite l'auteur remarque que si les protestants réfugiés ont préféré leur conscience religieuse à leur patrie, ceux qui demeurent en France sont de loyaux sujets :

Jusques à quand molesterons-nous donc un grand peuple, dont la multitude nous est si nécessaire, les travaux si utiles, l'industrie si précieuse, la fidélité si éprouvée, et l'attachement si extraordinaire ? N'est-il pas temps de faire cesser cette espèce de captivité dans laquelle ils gémissent depuis soixante-dix ans au sein même de leur propre patrie ? Les vœux de tous les bons François leur font espérer cette grâce de la bonté de Sa Majesté, et toute l'Europe l'attend de sa sagesse⁶⁵⁸.

⁶⁵² PIERREDON, *Sermon*, 2^{de} édition, En Languedoc, 1770, cité dans J. POUJOL « Aux sources... », loc. cit. p. 369.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁵⁵ *Mémoire théologique et politique...*, op. cit., p. 6.

⁶⁵⁶ F. SAINT-BONNET, « Le “constitutionnalisme” des parlementaires et la justice politique. Les équivoques des “lits de justice” du XVIII^e siècle », *Revue d'Histoire Politique*, t. 15 (2011), p. 23.

⁶⁵⁷ H. STAHL, « Le *Mémoire au sujet des mariages clandestins des Protestans de France* : la proposition d'une solution juridique aux inspirations protéiformes », loc. cit., p. 74-75.

⁶⁵⁸ *Mémoire Théologique et Politique...*, op. cit., p. 137.

Le préjudice que porte l'utilisation des voies de rigueur et le vide juridique à la religion est évident, il ne produit qu'une catholicité de surface pire encore que l'hérésie. Le préjudice étatique ne l'est pas moins : désordre administratif et juridique causé par la croissance démographique des protestants – une « inondation de bâtards » – qui contraste avec le célibat catholique et fait craindre un renversement futur en faveur des huguenots⁶⁵⁹. A ces considérations s'ajoute les traditionnels arguments économiques qu'avaient développés Vauban dans son mémoire de 1685, selon lesquels le retour à la tolérance de l'Édit de Nantes provoquerait le « rappel » des réfugiés qui redynamiserait les arts, les manufactures et le commerce⁶⁶⁰. Il faut donc régulariser cette situation en reprenant le contrôle dessus juridiquement. L'objectif est de remplacer le formalisme catholique traditionnelle par une procédure laïque par laquelle pourront passer les protestants pour se marier. Constatant que l'Église catholique a déjà su lâcher prise sur la procédure de mariage, le *Mémoire* l'encourage à réitérer⁶⁶¹. Après avoir observé les maux qui résultent de la clandestinité des mariages la solution est toute trouvée :

Or, quoi de plus propre à prévenir tous ces maux et bien d'autres, que la publication des bans dans un tribunal de Justice, et la célébration des mariages devant un Magistrat ? Peut-on mieux se reposer de l'exécution des Loix, tant civiles que canoniques, que sur les Tribunaux mêmes, qui sont obligés par état à les faire observer ? La clandestinité ne seroit donc plus à craindre, et on auroit la douce consolation de voir cesser les désordres dont on se plaint aujourd'hui avec tant de raison⁶⁶².

Il s'agit simplement de prendre la procédure classique et d'en extirper les éléments religieux pour en faire une simple formalité administrative devant le juge qui emporte des effets juridiques, ce qui donne un résultat qui ressemble fortement aux mariages « à la gaumine » avec la déclaration finale devant l'Église en moins⁶⁶³. L'auteur se sert d'un modèle étranger pour développer sa solution :

Les Puissances Protestantes, pour favoriser les Catholiques de leurs États, et pour obvier en même temps à la clandestinité de leurs mariages, ont ordonné qu'ils se marieront devant les Magistrats. Les mariages faits sous cette forme, sont si bons et si véritables, que jamais aucun théologien n'a osé en disputer la validité⁶⁶⁴.

C'est une référence à une pratique courante en Hollande depuis la fin du XVI^e siècle, où les mariages se font devant un officier de la République, ou peut être à une expérimentation anglaise sous Cromwell. Le *Mémoire* déterre même l'un des trois actes juridiques qui pouvaient laisser imaginer une volonté du pouvoir royal d'établir une forme d'état civil laïc :

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, voir pour les effets sur le commerce, p. 54-55, 62, 65, 135-136.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 107 : « Tout le monde convient que les loix civiles et canoniques, en exigeant, pour la validité des mariages, la publication des bans et la bénédiction nuptiale, ont eu principalement en vue d'obvier à leur clandestinité. Nous venons de prouver ci-dessus que l'Église a toujours regardé comme valides les mariages des Catholiques d'Angleterre et de Hollande, quoi que faits sans bénédiction nuptiale ».

⁶⁶² *Ibid.*, p. 109.

⁶⁶³ H. STAHL, « Le *Mémoire*... », loc. cit., p. 86, *note 205*, récapitule le déroulé du mariage à la gaumine : « Pour les mariages à la gaulmine, il était d'usage de se marier devant un ou deux notaires, représentants royaux d'une certaine manière, et ensuite de venir devant l'Église pour le déclarer, respectant ainsi théoriquement le mariage *in facie ecclesiae* ».

⁶⁶⁴ H. STAHL, « Le *Mémoire*... », loc. cit., p. 110.

L'arrêt du Conseil du Roi du 15 septembre 1685 qui ordonnoit que ceux des Protestans qui étoient dans les pays où l'exercice de leur Religion étoit condamné, pourroient se marier devant le principal officier de Justice de la résidence où demeureroient et où auroient été établis les Ministres proposés pour les baptêmes et les mariages des Protestans ; et que la publication des bans seroit faite au siège le plus prochain du lieu de la demeure de chacune des deux personnes qui voudroient se marier⁶⁶⁵

Il fait également, selon Hugo Stahl une référence implicite à l'arrêt du Conseil d'Etat du Roi du 9 août 1683 qui prévoyait le transfert des registres d'état civil des protestants aux agents du roi⁶⁶⁶. Parmi l'ensemble des sources de l'Édit de 1787, Il est difficile de trouver un texte d'une plus grande portée que le *Mémoire Théologique et Politique*. L'auteur anonyme d'un ouvrage nommé *Sentiments des Catholiques de France sur le Mémoire au sujets des mariages clandestins des Protestans* désirait voir celui-ci « enseveli dans les ténèbres les plus profondes » mais s'inscrivait lui-même dans les premiers maillons d'une réaction en chaîne littéraire qui devait continuer jusqu'en (voir dépasser) 1787 : le *Mémoire* suscite un nombre exceptionnel de réponses qui elle-même appellent des défenses et autres répliques ; il est impossible d'être exhaustif mais l'on peut en retrouver un nombre considérable dans le travail bibliographique de Jacques Poujol.

Sur le fond, ces textes-satellites du *Mémoire* ne présentent pas un intérêt majeur en ce qu'ils ressassent beaucoup d'arguments similaires. A côté des thématiques d'état civil se poursuivent, des débats plus théoriques sur la tolérance et la joute historique entre le Clergé catholique et les apologues du protestantisme. Si le *Mémoire* est un élément essentiel de ce phénomène de glissement vers les problématiques juridiques, les parlementaires et les grands commis de l'Etat achèveront de réduire les difficultés de la situation protestante à un problème de science administrative, au détriment d'une tolérance plus ambitieuse qui marquait les écrits philosophique.

§II. L'appropriation de la cause protestante par les juristes et les grands commis de l'Etat

Il est un moment dans le siècle, aux alentours des années 1750-1760, où l'état civil des protestants cessent d'être une simple controverse mais devient, plus fortement que jamais, un problème tangible auquel l'on s'efforce d'apporter une réponse. Le vide juridique devenait de plus en plus gênant, non particulièrement pour les mariages eux-mêmes qui pouvaient s'effectuer sans la bénédiction du prêtre, *solo consensu* – à la gaumine ou au désert – mais plutôt pour ce qui était de prouver les unions et d'en obtenir les effets juridiques « standards ». Les litiges relatifs à la reconnaissance légale des protestants deviennent l'occasion pour les juristes de prendre position dans le débats et de proposer leur remède (A). « La grande affaire », selon l'expression de Malesherbes, est enfin la préoccupation de quelques personnages influents de l'Etat qui s'adonnent à la pratique du mémoire pour proposer une ultime réponse au problème protestant (B).

A. La contribution des juristes aux débats sur les questions d'état civil

⁶⁶⁵ *Mémoire Théologique et Politique...*, op. cit., p. 111.

⁶⁶⁶ H. STAHL, « Le Mémoire... », loc. cit., p. 88 : « Ripert de Monclar ne précise pas le cas du transfert des registres d'état civil à la charge du Roi et au détriment de l'Église, mais il le sous-entend avec la publication des bans auprès d'une juridiction laïque ».

La contribution des parlementaires et plus généralement des juristes dans les débats sur la tolérance qui agitaient le royaume peut aisément faire l'objet d'une méprise. Bien qu'ils se soient massivement prononcés en faveur d'un état civil des protestants dans la deuxième partie du siècle, les juristes français ont été parmi les plus fermes opposants, aux côtés du Clergé, à une quelconque évolution positive de la cause protestante. La Révocation et son prélude de suffocation juridique étaient l'œuvre de légistes, qui, s'ils étaient dirigés par des mains plus puissantes, n'étaient pas opposés à la politique générale de persécution. Encore après 1750, un nombre considérable d'indices révèlent une opposition toujours tenace à la cause protestante qui ne considèrent même pas les solutions concernant l'état civil. Parmi ceux-ci, un *Essai de réunion des Potestants aux Catholiques-Romains* écrit par un avocat au Parlement de Paris, texte d'une tonalité purement théologique, dont l'objet est de montrer que les protestants ont eu torts de se séparer du catholicisme et devrait s'y rallier, ou encore un *Commentaire sur le livre des Délits et des Peines* signé par un « avocat de province » dans lequel l'auteur mentionne les lois pénales contre les hérétiques et la nécessité d'extirper l'hérésie par l'application d'un droit répressif⁶⁶⁷.

Le revirement en faveur de la cause protestante dans le cadre spécifique des questions d'état civil peut s'expliquer par l'apparition d'un contentieux important qui résultait du vide juridique ; la morale ou le droit naturel – on lui préférerait cette deuxième appellation, plus « normative » – se retrouvent en contradiction avec le droit positif, dans de nombreux cas des protestants de bonne foi voient leur bien contesté par des collatéraux malveillants qui souhaitent profiter du vide juridique. Les juristes n'ont pas seulement œuvrés « sur le terrain » mais ont aussi écrit quelques textes de théorie du droit qui allaient dans le sens d'une distinction entre mariage et sacrement du mariage. On pourrait inclure Ripert de Monclar si le *Mémoire* est bel et bien de sa plume. Nombre d'autres juristes se rattachent à ce courant gallican. Pierre Le Ridant dans son *Examen de deux questions importantes sur le mariage concernant la puissance civile* (1753) et son *Code matrimonial* (1766), Lorry dans ses *Recherches sur le Mariage* (1760), Pothier dans son *Traité du contrat de mariage* (1771). Le *Mémoire* cite deux juristes que l'on peut aussi rattacher à ce courant : Denis Talon pour avancer l'idée que « les Parlemens de ce Royaume, n'ont jamais regardé la bénédiction nuptiale comme une chose qui fût de l'essence du mariage ; mais seulement comme un moyen propre à prévenir la clandestinité »⁶⁶⁸ ; mais également celui qui est surnommé dans l'ouvrage « le Commentateur des Libertés de l'Eglise Gallicane »⁶⁶⁹, c'est-à-dire Pierre Pithou. Selon la conception de ces deux jurisconsultes le mariage est un contrat « de compétence séculière, et ce caractère l'emporte sur l'aspect sacramental »⁶⁷⁰.

Du côté de la communauté des penseurs, on trouve une note du *Contrat social* (1762) qui revendique la nature contractuelle du mariage et l'importance de ses effets civils dans le sens d'un rejet de l'intolérance théologique :

⁶⁶⁷ *Essai de reunion des Protestants aux Catholiques-Romains. Par Mr P.D.R.... Avocat au Parlement de Paris*, Claude Herissant, Paris, 1761, p. 246-247 et *Commentaire sur le livre des Délits et des Peines*, Par un Avocat de province, s.l., 1766, p. 11 et s.

⁶⁶⁸ *Mémoire Théologique et Politique...*, op. cit., p. 105, note (a).

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁷⁰ J. GAUDEMET, *Le mariage en occident. Les mœurs et le droit*, Cerf, Paris, 1987, p. 325

Le mariage, par exemple, étant un contrat civil, a des effets civils sans lesquels il est même impossible que la société subsiste. Supposons qu'un clergé vienne à bout de s'attribuer à lui seul le droit de passer cet acte ; droit qu'il doit nécessairement usurper dans toute religion intolérante. Alors n'est-il pas clair qu'en faisant valoir à propos l'autorité de l'Église, il rendra vaine celle du prince qui n'aura plus de sujets que ceux que le clergé voudra bien lui donner [...] n'est-il pas clair qu'il [le clergé] disposera seul des héritages, des charges, des citoyens, de l'État même, qui ne saurait subsister n'étant plus composé que des bâtards ?⁶⁷¹

En plus de l'importance de ces écrits et du courant en faveur du *mariage-contrat*, les litiges qui naissent du vide juridique sont autant d'occasion pour les parlements de prendre position. On trouvera quelques dossiers sur ces cas d'espèces dans l'étude de Jacques Poujol mais intéressons-nous plus généralement à la manière dont les parlementaires gèrent ces litiges que Malesherbes a nommé « système de tolérance tacite »⁶⁷². C'est à partir du milieu du siècle, que, pour remédier à l'incertitude juridique dans laquelle étaient plongés les bâtards ou les concubines protestants, se crée une tradition de tolérance tacite dans la jurisprudence des parlements, face à la fiction juridique d'une population française vidée de sa communauté huguenote, les parlementaires opposent une autre fiction juridique, tirée du droit romain, afin de donner satisfaction à des plaignants ou défenseurs de bonne foi : la *possession d'état*. Par le biais des témoignages des conjoints les parlementaires pouvaient légitimer une union et ainsi lui donner des effets juridique tout en résorbant la qualité de bâtard des enfants. Portalis approuve la validité de ces unions dans sa *Consultation sur la validité du mariage de protestants de France* :

Mais toutes les fois que deux époux Protestants s'unissent, en respectant la vertu et les mœurs. Toutes les fois qu'ils ont la force d'être honnêtes, malgré la facilité qu'ils ont de ne l'être pas, attendu le défaut de

⁶⁷¹ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, op. cit., IV, 9, p. 175, note (a) sur la phrase : « Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil^a ; et sitôt qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel, dès lors les Prêtres sont les vrais maîtres ; les Roi ne sont que leurs officiers ».

⁶⁷² Voici les quelques documents relatifs à des cas d'espèces, le plus souvent célèbres, dans l'étude de Jacques Poujol : *Mémoire à consulter et consultation de Mes Pothouin d'Huillet et Travers, avocats au Parlement, sur l'Appel comme d'abus interjeté par Levy de deux Sentences de l'officialité de Soissons qui l'ont déclaré non-recevable dans sa demande tendante à contracter dans le Christianisme un nouveau Mariage du vivant de la femme qu'il avait épousée dans le Judaïsme*, Veuve du Mesnil, Paris, 1757 ; J.-B.-J. ELIE DE BEAUMONT, *Question sur la Légimité des mariages des Protestans français célébrés hors du Royaume. Mémoire pour les Sieurs et Demoiselles Potin neveux et nièces de la Dame de Maincy et ses héritiers aux meubles et acquêts et propres paternels. Contre la Dame et la demoiselle des Jardins*, s.l., 1764 ; *Recueil de Mémoires et Plaidoyers sur cette question : si un Protestant marié dans sa Religion, ayant ensuite abjuré ses erreurs et contracté un mariage avec une Catholique Ap. et R., peut être tenu à des dommages-intérêts envers sa première Femme...* s.l., 1767 ; *Discours de Servan, avocat général au Parlement de Grenoble dans la cause d'une femme protestante*, Grabit, Genève, 1767 ; Simon-Nicolas-Henri LINGUET, *Mémoire à consulter et Consultation pour un mari dont la Femme s'est remariée en Pays protestant et qui demande s'il peut se remarier de même en France*, 1771, Simon-Nicolas-Henri LINGUET, *Mémoire à consulter et consultation sur la validité d'un mariage contracté en France suivant les usages des Protestans*, Callot, Genève, 1771 ; PONCET-DELPECH, *Mémoire à consulter et co pour Messire Jean-Louis-Frédéric-Charles, vicomte de Bombelles*, s.l., 1772 ; Simon-Nicolas-Henri LINGUET, *Plaidoyer pour demoiselle Antoinette Louise Angélique Charlotte de Bombelles, sous l'autorité d'Antoine Monge, son tuteur ad hoc vicomte de Bombelles*, Paris, 1772 ; *Plaidoyer pour demoiselle Jeanne Roubel, de la Ville Nîmes, Demanderesse et Suppliante, contre Sieur Henri Roux Négociant de la même Ville assigné et Défenseur*, Toussaint Domergue, Avignon, 1774. On pourra aussi trouver quelques exemples d'arrêts rendus par les parlements dans L. DAIREAUX, « De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791 » *ABPO*, t. 125 (2018), p. 66-67

prévoyance de nos lois à leur égard. Toutes les fois qu'ils contractent une union sainte et respectable aux yeux de la raison et de la morale, il intervient un engagement tacite de la part de la société de respecter ce lien sacré, d'honorer en eux l'union conjugale, de protéger les fruits de cette union. L'état est garant d'une convention passée à son profit, et l'on peut dire que l'honneur de deux époux honnêtes, l'honneur et le bien être des enfants qui naissent de leur mariage, sont sous la protection spéciale du Prince, des tribunaux, de tous les gens de bien⁶⁷³.

Selon Portalis cette fiction est d'autant plus souhaitable qu'elle sert principalement les enfants des huguenots :

A ces premières considérations de justice et d'humanité, s'en joignent de plus fortes encore, qui naissent de la faveur des enfants, et du maintien même de l'ordre public. En matière d'état, la possession suivant les jurisconsultes, est un titre victorieux pour les enfants. Ils doivent continuer d'être ce qu'ils ont été depuis leur naissance. La vertu reconnue des parents, le suffrage des voisins, l'éducation publiquement reçue et donnée dans la maison paternelle, l'opinion publique, tout leur garantit l'être et le bonheur. Les lois qui établissent les cérémonies du mariage, ont été faites surtout en faveur des enfants. On n'a voulu que corriger à leur égard les défauts et les imperfections de la preuve naturelle tirée de la possession, et suppléer cette preuve primitive dans les circonstances délicates, qui souvent ne permettoient pas qu'elle fut suffisamment reconnue⁶⁷⁴.

Le *Répertoire* de Guyot confirme l'usage de cette technique jurisprudentielle :

Il est aisé de concevoir que si en général la possession d'état, entre sujets catholiques, dispense les enfants de rapporter l'acte de célébration de mariage des pères et des mères ; à plus forte raison cette jurisprudence a-t-elle dû s'établir lorsque le culte des deux conjoints, ou de l'un d'eux, ne permettoit pas d'espérer un titre parfaitement régulier. C'est à ce cas-là surtout que l'humanité, la raison, la justice et la saine politique ont fait appliquer cette maxime de droit : *Nemo tenetur edere contra se* [équivalent du droit au silence] et cette autre : *Melius est non edere titulum, quam edere viciosum* [il vaut mieux ne pas avoir de titre que d'avoir un titre défectueux ou vicié]. Aussi n'avons-nous point aujourd'hui de maxime plus certaine dans nos tribunaux, que celle qui admet la Légitimité des enfants dont le père et la mère, ou l'un d'eux est protestant, par le seul mérite de la possession d'état, par la seule force de la fin de non recevoir, sans qu'un aîné collatéral soit admis à exiger la représentation de l'acte de célébration de mariage⁶⁷⁵.

Cette pratique du mariage putatif était cependant une solution de fortune et ne pouvait se substituer à une nouvelle législation pour des raisons de sécurité juridique ; elle était sujette aux mentalités changeantes des parlementaires, aux durcissements de la législation, les parlementaires n'oseraient pas aller *contra legem* si toutefois un nouvel édit venait interdire cette pratique. L'entrée « Religionnaires » du répertoire de Guyot confirme également que cette fiction juridique était très fréquemment employée par les cours souveraines, l'auteur constate après une énumération pléthorique de jurisprudence (des arrêts des parlements de Paris, de Normandie, de Provence...) :

Après avoir examiné avec attention tous les arrêts rendus au civil sur, les mariages des protestants nous croyons qu'il n'en existe aucun qui ait annulé le mariage des Religionnaires, faute d'avoir été fait en face d'église, ni dénié les effets civils aux enfants en provenance. Il est certain que les arrêts qui pourroient

⁶⁷³ J.-E.-M. PORTALIS, *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France*, 1771, p. 99-100.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 100-101.

⁶⁷⁵ *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, (dir.) J.-N. GUYOT, J. DOREZ, Paris, 1775-1783, t. X, p. 364-365.

être, objectés ne paroissent pas avoir jugé la question *in terminis* tantôt c'est la clandestinité, tantôt la séduction ; tantôt c'est le mépris de l'autorité paternelle ou de quelques solennités ordonnées par des lois irritantes qui ont été punis⁶⁷⁶.

Un ouvrage nommé *Réflexions tirées des Loix du Royaume et de la Jurisprudence unanime des Cours sur l'état actuel des Protestans de France* (1783) montrera le processus de convergence des jurisprudences sur la validité des mariages⁶⁷⁷. Guyot note toute de même l'exception du parlement de Grenoble dont la jurisprudence témoigne d'une grande sévérité contre ces mariages, même cour souveraine qui avait sévèrement condamné l'*Asiatique tolérant* de La Beaumelle en 1751. Cette position réfractaire du parlement de Grenoble devait changer ultérieurement, l'avocat général de cette cour souveraine Antoine Servan, poussera le mythe du bon protestant à son paroxysme dans son *Discours dans la cause d'une femme protestante* de 1767 :

Dans le midi de nos provinces, ils labourent nos terres et filent notre soie. Ils supportent les charges du citoyen, sans prétendre à ses privilèges. Ils font dans l'Etat tout ce qui est utile, sans espérer rien de ce qui est honorable. Renfermés par nos lois dans la profession de leurs pères, ils cultivent des arts héréditaires, exempts de cette ardeur de s'élever qui fait la loi ruine de nos fortunes et de nos mœurs⁶⁷⁸

Ce discours est symptomatique d'une forme de tendresse et de pitié qui transparait dans les plaidoyers des juristes pour les litiges relatifs aux unions protestantes ; ils n'hésitent pas à faire un portrait élogieux du protestant moyen. Il ne s'agit pas seulement de gallicanisme et de technique juridique : les hommes de loi ne s'enferment pas dans la casuistique, ils prennent bien souvent position dans la controverse, en faveur d'une forme de tolérance civile aménagée, et ceci jusqu'à que l'Édit de Versailles voit le jour⁶⁷⁹. L'abandon de ce discours compatissant est visible lorsque les grands commis proches du pouvoir royal vont se saisir de la question. Les juristes ont assuré la transition du discours sur la tolérance des plans *culturel, religieux et théologique* au plan *institutionnel*⁶⁸⁰.

B. Les projets d'édit portés par les grands commis de l'Etat

En 1754, dans le cadre de la « querelle du refus des sacrements » et des hésitations du pouvoir royal sur les solutions à adopter face à la situation protestante, Turgot publiait anonymement (se désignant comme « un ecclésiastique ») *Le Conciliateur*, compilations de quelques pseudo-lettres pétries de l'influence des Lumières dans lesquelles il demandait une tolérance civile assez étendue au profit des protestants⁶⁸¹ – il acceptait de leur laisser les assemblées religieuses par exemple – il se prononçait notamment sur le mariage des protestants :

⁶⁷⁶ *Répertoire...*, op. cit., t. XV, p. 105.

⁶⁷⁷ *Réflexions tirées des Loix du Royaume et de la Jurisprudence unanime des Cours sur l'état actuel des Protestans de France*, Genève, 1783, p. 22.

⁶⁷⁸ *Discours de Servan, avocat général au Parlement de Grenoble dans la cause d'une femme protestante*, Grabit, Genève, 1767, p. 101-102.

⁶⁷⁹ On trouve encore l'année 1787 une *Réclamation du Parlement en faveur des Protestants de France*, s.l., 1787.

⁶⁸⁰ P. RICEUR, « Tolérance, intolérance, intolérable », loc. cit., reprise de la distinction que fait l'auteur, cf. p. 436.

⁶⁸¹ Tout en refusant la *tolérance ecclésiastique*. Il restitue une longue citation de Fénelon sur la page de titre qui

Mais cette tolérance qu'on accorderoit aux Protestans, seroit une véritable intolérance pour les Evêques qu'on forceroit sans doute à les marier. Je ne prétends pas obliger les Evêques à donner un sacrement malgré eux ; c'est un bien dont je leur laisserai toujours l'administration : mais je voudrois que ce ne fût, ni le sacrement de Baptême, ni celui du Mariage qui fixât l'état des Citoyens. J'en reviens toujours aux premiers tems de l'Eglise ; les enfans étoient légitimes, et jouissoient de l'héritage de leurs peres sans l'un et l'autre de ces sacremens. Il est encore mille moyens d'en rendre leur état indépendant⁶⁸²

Texte intéressant en ce qu'il traduit une véritable pénétration des idées lockiennes, il n'est cependant pas représentatif du phénomène de réduction plus tardif, que comportent ces projets que proposeront les grands commis de l'Etat, il ne contient d'ailleurs pas de proposition concrète bien qu'il appelle « une déclaration dictée par l'esprit de tolérance » pour résoudre la querelle du refus des sacrements et pour résoudre la situation des huguenots⁶⁸³. On peut supposer que Turgot parlait selon ses véritables convictions grâce à l'anonymat mais un tel texte est naturellement moins influent qu'un premier jet de rédaction pour un futur édit.

Le premier projet concret rédigé sur demande royale par un personnage influent au sein de l'Etat est le *Mémoire sur les moyens de donner aux Protestans un état civil en France* du conseiller d'Etat Pierre Gilbert de Voisins, écrit et partagé en 1767 mais publié seulement en 1787 par le fils de l'auteur). Issu d'une dynastie de robins, Pierre Gilbert de Voisins est un personnage de premier plan de l'administration royale, son intervention sur la question protestante était donc significative. Prenant acte de l'urgence de la situation, après un long rappel explicatif des faits, le tout sur un fond de portrait assez défavorable aux huguenots ; l'auteur constate que le plus grand mal de la situation est « le désordre que cet état de nos Religionnaires introduit chaque jour dans la Société civile. La naissance, le mariage, le décès des hommes font les grands objets sur lesquels elle porte essentiellement », il entend donc proposer des solutions concrètes à une matière importante de « Religion et d'Etat tout ensemble » ; différence notable avec le *Mémoire Théologique et Politique* qui « laïcisait » la question du mariage⁶⁸⁴. La première solution qu'évacue le conseiller d'Etat est le retour au régime de l'Édit de Nantes :

Ce seroit [rétablir l'Édit de Nantes] introduire et admettre de nouveau l'exercice de deux Religions dans le Royaume, démentir tout ce qui s'y est fait de plus solemnel et de plus éclatant depuis un siècle

résume assez bien la thèse principale du texte : « Nulle puissance humaine ne peut forcer le retranchement impénétrable de la liberté du cœur. La force ne peut jamais persuader les hommes ; elle ne fait que des hypocrites. Quand les Rois se mêlent de la Religion, au lieu de la protéger, ils la mettent en servitude. Accordez donc à tous la tolérance civile ; non en approuvant tout comme indifférent, mais en souffrant avec patience tout ce que Dieu souffre, et en tâchant de ramener les hommes par une douce persuasion. *M. de Fénelon, Archevêque de Cambrai* ». L'influence des Lumières dans le texte est perceptible dans l'argumentation d'ensemble très lockienne, mais aussi dans le dernier paragraphe du texte qui se rallie à l'idée des progrès de la raison, A.-R.-J. TURGOT, *Le Conciliateur ou Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat* Sur les Affaires présentes, A Rome, 1754, p. 52 : « Il y a un siècle que ces principes auroient pu choquer bien des personnes ; mais nous devenons tous les jours plus éclairés... ».

⁶⁸² *Ibid.*, p. 38-39.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁸⁴ P. GILBERT de VOISINS, *Mémoire sur les moyens de donner aux Protestans un état civil en France, composé de l'ordre du Roi Louis XV. Par feu M. GILBERT DE VOISINS ; Conseiller d'Etat, s.l., 1787, p. 39.*

presqu'entier, et effacer en un jour tout ce qu'a pu avoir d'effet l'ouvrage de tant d'années. En est-on réduit aujourd'hui à cette extrémité ?⁶⁸⁵.

Il ne s'agit pas non plus de revenir à la rigueur initiale qui n'a pas eu « le succès qu'on s'étoit promis », le refus de la *devotio privata* et du *jus emigrandi* étaient excessif : « ...il paroît qu'on avoit été trop loin. [...] C'étoit les réduire à la nécessité de vivre et de mourir dans une privation totale de l'usage de leur Religion »⁶⁸⁶. La solution de Gilbert de Voisins se situe donc à mi-chemin entre ces deux extrêmes :

Il semble donc que le parti qu'on pourroit prendre entre les deux extrémités, seroit de maintenir l'interdiction publique et solennelle de la Religion prétendue réformée portée par dernières loix ; de ne point perdre de vue l'objet permanent toujours désirable, de ramener ceux qui y sont encore attachés ; mais en même-temps de leur laisser comme provisoirement dans cet état où ils se trouvent une forte de liberté domestique et privée de Religion, et sans forcer leur conscience, et sans leur ôter toute voie de satisfaire à ce qu'elle peut exiger⁶⁸⁷.

Il se lance ensuite dans la détermination des modalités de cette « espece de liberté de conscience ». Concernant les actes privés de religion l'auteur admet l'exercice privé et domestique mais refuse les assemblées, perçues comme « séditeuses et criminelles ». Pour ce qui est des prédicants, il envisage un exercice limité à quelques prédicants disposant d'un sauf-conduit dispensé par le pouvoir royal et révocable *ad nutum*. Le baptême des enfants huguenots devrait se faire en paroisse catholique, mais le curé n'agirait que comme un officier d'état civil. L'instruction des jeunes protestants doit être catholique mais l'enlèvement des enfants doit être évité, sauf cas de force majeure ou à titre punitif⁶⁸⁸. Vient ensuite la question des mariages que l'auteur annonce comme « l'écueil de tous le plus difficile à parer dans ce qu'embrasse la matière »⁶⁸⁹ et le plus urgent du fait des développements des mariages au désert. Reprenant l'idée que « le mariage est en soi un état de droit naturel pour tous les hommes », la thèse du *mariage-contrat* (« l'essence primitive du mariage consiste dans le concours de la volonté mutuelle des deux contractans »⁶⁹⁰) et l'argument du *Mémoire Théologique et Politique* selon lequel l'Eglise catholique a déjà reconnue des unions non-catholiques comme valide juridiquement⁶⁹¹, il propose une solution équivalente à celle du *Mémoire* de 1755 mais laisse le choix quant à l'officier qui conduira la procédure de mariage :

Il semble qu'il ne pourroit gueres y avoir pour cela que deux manieres. L'une que se conformant d'ailleurs aux conditions nécessaires pour se marier légitimement, ils se présentassent au Magistrat féculier, leur propre Juge, qui feroit autorisé à les recevoir, et fissent devant lui leur déclaration qu'ils se prennent pour mari et femme, de laquelle il leur donneroit acte authentiquement et en feroit registre en bonne forme : l'autre que les mêmes conditions remplies, il s'adressassent au Curé Catholique, propre Curé de la Paroisse, pour lui faire la même déclaration, non en qualité de Ministre du spirituel, mais

⁶⁸⁵ GILBERT DE VOISINS, *Mémoire sur les moyens...*, p. 45.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 46-47.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 49-50.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 50-59 pour les différents arguments.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 62-63.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 64.

comme personne publique autorisée aussi bien par l'Etat que par l'Eglise à attester les engagements de mariage, et à consigner les actes authentiques dans ses registres⁶⁹².

La référence de droit comparé hollandais est ici explicite, alors que le *Mémoire* se contentait d'une simple référence aux *Pays protestants*. Le conseiller d'Etat affiche sa préférence pour la procédure spéciale devant un ministre catholique, considérée plus conforme aux usages français et aux espoirs, toujours revendiqués, d'obtenir des conversions. Il reviendra sur cette idée dans le *Second Mémoire* et optera pour la procédure devant les juges royaux en cas de refus du ministre catholique d'officier, « en l'hôtel du Juge » et non « Juridiction séante »⁶⁹³. Si cette nouvelle solution est supposée résoudre la question des mariages pour l'avenir, il faut aussi en trouver une pour les mariages contractés au Désert. Gilbert de Voisins propose une ratification « par l'une de deux voies qui viennent d'être proposées [c'est-à-dire devant les ministres catholiques en officiers d'état civil ou devant les juges et greffes royaux], qui s'appliqueroient aisément aux mariages déjà faits, en faisant mention de la cohabitation, et sur-tout de chacun des enfans qui seroient nés »⁶⁹⁴. L'urgence d'une nouvelle législation provient de l'augmentation exponentielle des mariages au désert mais également d'un impératif de « sécurité juridique » :

D'ailleurs, l'Administration est toujours plus variable et moins stable que ce qui est consigné dans une loi ; non pas seulement lorsque la loi dispose en termes absolus et précis, mais même en ce qui ne que montrer ses intentions et son esprit, par la manière dont elle s'explique⁶⁹⁵.

Le Mémoire sur les moyens est un projet de conciliation entre une quantité de liberté « qu'on aura trouvé juste et possible » de laisser aux huguenots et « ne pas souffrir qu'ils excèdent en rien les bornes dans lesquelles on aura cru devoir les tenir » ; si l'on qualifie ce projet d'une législation « de tolérance » (bien que l'article premier du *Projet de déclaration* réfute cette idée) on voit qu'il s'agit de l'acception ancienne du terme mais d'un « état provisoire, suivant lequel ils puissent raisonnablement vivre et demeurer en paix dans le Royaume »⁶⁹⁶ qui ne cadre pas avec le sens de *tolérance-liberté* tel qu'imaginé par Bayle, on peut parler à cet égard d'une « demi-tolérance » pour reprendre le terme de Graham Gargett⁶⁹⁷. Elle se manifeste par l'exclusion de l'accès aux charges et fonctions publiques qui nécessite la présentation d'une certification de catholicité tout comme l'admission dans les universités⁶⁹⁸. Appelant de ses vœux une résolution prise en Conseil du Roi, Gilbert de Voisins est conscient du contingent d'ineffectivité que rencontrerait une telle mesure dans son exécution, il s'applique donc à décrire avec quel esprit de modération les exécutants se devraient d'opérer. D'une manière très lockienne, il vise les laïcs mais surtout les ministres du culte qui doivent tenter de convaincre par les moyens adéquats de réunir les huguenots à l'Eglise romaine⁶⁹⁹. Dans le *Second*

⁶⁹² GILBERT DE VOISINS, *Mémoire sur les moyens...*, p. 64-65.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 68-69, 111-114.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 94-95.

⁶⁹⁷ G. GARGETT, « Jean-Louis Lecoite et ses propositions pour rétablir le protestantisme (1766-68) », *Dix-huitième Siècle*, t. 34 (2002), p. 201.

⁶⁹⁸ *Mémoire sur les moyens...*, op. cit., p. 76-77, p. 121-122.

⁶⁹⁹ *Mémoire sur les moyens...*, op. cit., p. 81 : « C'est au Magistrat de menacer et de punir s'il le faut : c'est au

Mémoire, l'auteur nous apprend que le premier exemplaire a déjà quelque peu circulé dans les sphères de l'Etat⁷⁰⁰. Il le conclut, après des raisonnements analogues, par un *Projet de déclaration*. Il contient quelques éléments notables dans son préambule comme l'abandon de la fiction juridique sur la démographie protestante ou l'image des « enfants égarés ». Il n'est aucunement question de tolérance dans le *Projet* comme le suggère l'article premier mais de résoudre les difficultés sur le mariage principalement⁷⁰¹. Il comporte, comme l'avait annoncé le corps du texte, la *devotio privata* (art. 2) ; l'interdiction de s'assembler et la répression associée (art. 3 et 12) ; la confirmation des mesures sur l'éducation des enfants protestants (art. 4) ; l'obligation de baptême dans les paroisses catholiques (art. 5) ; la nouvelle procédure de mariage imaginée par l'auteur (art. 6 à 10) ; la procédure de ratification des mariages « au désert » (art. 11), la protection de la propriété des huguenots (art. 13) et enfin l'interdiction d'assurer des fonctions publiques, de rentrer dans les Universités sans présenter de certificat de catholicité (art. 14)⁷⁰². Si le projet a été débattu plusieurs fois en Conseil du Roi, il ne connût néanmoins pas de suite immédiate. Sans que l'on sache réellement ce qui a fait obstacle à son adoption, on peut supposer que la mort de l'auteur fut déterminante dans l'abandon du projet⁷⁰³.

La différence de la tonalité du projet du conseiller d'Etat d'avec le *Mémoire Théologique et Politique* ou le *Discours* d'Antoine Servan est assez frappante : les protestants ne sont plus pris en pitié ou acceptés mais remis dans une position d'antagoniste ; les considérations étatiques reprennent le dessus, il s'agit de parer aux problèmes techniques pressant : comme le souligne avec acuité Jacques Pujol « les revendications protestantes de libertés religieuses viennent s'enliser dans les arguties juridiques des grands commis qui entendent les aider, mais qui se montrent également fort soucieux de maintenir et d'étendre les droits du Roi contre les empiètements de l'Eglise catholique »⁷⁰⁴.

La machine se met en route à partir des années 1775 avec la controverse toujours vigoureuse en toile de fond : une requête des protestants (un projet) est rédigée par l'avocat Légourée en concert avec le ministère, dans laquelle ils demandent au Roi de légiférer sur les mariages, est présentée au Conseil ; le comité réunie pour délibérer sur cet effet observe que le sujet dépasse la simple question des mariages et ne donne aucune suite. L'Assemblée du clergé se réunit le 21 novembre 1775 pour recueillir des avis sur un éventuel projet. Les parlements se démènent en général pour voir un projet aboutir ; à Paris, Dionis Duséjour et D'Esprémesnil opposent des résistances à ces tentatives. Une proposition de M. Bretignières est discutée au Parlement de Paris le 15 décembre 1778 sur l'état civil des religionnaires⁷⁰⁵. Le 13 décembre 1778 le Roi ordonne au Parlement de différer l'adoption d'un

Ministre de l'Eglise d'employer toutes les voies de douceur, et bien loin de prendre part à celles de la force, se montrer disposé plutôt à intercéder dans l'occasion pour les coupables ».

⁷⁰⁰ GILBERT DE VOISINS, *Mémoire sur les moyens...*, p. 84-85.

⁷⁰¹ *Ibid.*, *Article premier*, p. 135 : « Voulons que la Religion Catholique, Apostolique et Romaine soit feule à perpétuité reconnue, autorisée et exercée dans toute l'étendue de notre Royaume, pays et terres de notre obéissance ; et qu'en conséquence la Religion Protestante Calviniste, autrement dite prétendue Réformée en demeure bannie à jamais, sans qu'en aucun temps, ni pour quelque cause ou occasion que ce soit elle puisse y être admise ou tolérée de nouveau (nous soulignons), sous quelque prétexte que ce puisse être ».

⁷⁰² *Ibid.*, p. 129-143.

⁷⁰³ G. GARGETT, « Jean-Louis Lecointe et ses propositions pour rétablir le protestantisme (1766-68) », loc. cit., p. 201.

⁷⁰⁴ J. PUJOL, « Aux sources de l'édit de 1787 : une étude bibliographique », loc. cit., p. 346.

⁷⁰⁵ *Récit de ce qui s'est passé le 15 (sic) à l'Assemblée des Chambres du Parlement*, s.l., 1781.

projet d'état civil mais signale sa volonté d'en agréer un⁷⁰⁶. La même année Condorcet publie anonymement des *Réflexions sur les Loix de France relatives aux Protestans* dans lesquelles il invite le roi à accorder le minimum juridique aux protestants :

Pourquoi tolérer une Secte que l'Eglise a condamnée ? Nous ne proposons pas de tolérer les Dogmes de la Religion Réformée ; mais de cesser d'opprimer ceux qui la professent. Nous ne demandons point que les protestants aient un Culte et des Ministres, nous demandons qu'ils puissent avoir des enfants. Nous ne parlons point d'introduire dans l'Etat deux Religions, quoique la liberté des Cultes publics, n'ait excité aucun trouble dans les Etats qui l'on établie ; mais nous disons, qu'il faut que les hommes qui vivent dans un Etat, qui payent les impôts, qui obéissent aux Loix, y jouissent des droits de l'homme et du citoyen⁷⁰⁷

Une déclaration du 12 mai 1782 interdit aux curés et vicaires d'inscrire les épithètes infamantes habituelles sur les actes de baptême, tel celle d'« enfant naturel » ou de batard⁷⁰⁸. Mais c'est en 1787 que ce long processus se finalise : une consultation importante de Target, avocat au parlement, est publiée, dans laquelle l'auteur défend la thèse du *mariage-contrat* et les protestants en général sous un angle plus philosophique que juridique, le discours de Robert de Saint-Vincent expose la tolérance tacite qu'observent les parlementaires, et prétend qu'un nouvel édit ne ferait qu'entériner juridiquement ces solutions de fortunes profondément justes⁷⁰⁹. Le deuxième projet le plus important avec le *Mémoire sur les moyens* de Gilbert de Voisins est signé de la plume d'un des artisans de l'Édit de Versailles. Il s'agit de deux mémoires composés par Malesherbes en 1785 et 1787 qui parurent tous deux en 1787 au moment où le Conseil du Roi conférait sur le sujet⁷¹⁰. Ce dernier est

⁷⁰⁶ « Les préliminaires de l'Édit de 1787 : sur l'état civil des protestants. 1775-1787 », *BSHPF*, t. 13 (1864), p. 262, [sans nom d'auteur].

⁷⁰⁷ *Réflexions d'un citoyen catholique sur les Loix de France relatives aux Protestants*, s.l., 1778, p. 54-55.

⁷⁰⁸ Déclaration concernant les actes de baptême inscrits sur les registres de paroisse du 12 mai 1782, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*. Par MM. JOURDAN, Docteur en droit, Avocat à la Cour royale de Paris ; ISAMBERT, Avocat aux Conseils du Roi et à la Cour de Cassation ; DECRUSY, ancien Avocat à la Cour royale de Paris, Belin-Leprieur, Paris, 1827, t. XXVII, p. 190-191 : « [...] quelques curés ou vicaire [...] se sont cru permis d'entrer en connoissance du mérite de ces déclarations, et d'exprimer même dans les actes, leur sentiment personnel sur le fond de ces déclarations par différentes clauses ou énonciations, selon la manière dont ils s'en trouvoient affectés ; comme s'ils pouvoient excéder les bornes du pouvoir de rédiger ces actes qu'ils ne tiennent que de notre autorité, et supprimer, altérer ou affoiblir, par leur propre fait, la forme dans laquelle il a été ordonné que ces acte seroient rédigés, et les termes dans lesquels les déclarants ont exprimé leurs déclarations ».

⁷⁰⁹ G.-J.-B. TARGET, *Consultation sur l'affaire de la Dame marquise d'Anglure, contre les Sieurs Petit, Au Conseil des Dépêches, dans laquelle on traite du mariage et de l'état des Protestans*, Nyon, Paris, 1787 et DISCOURS DU CONSEILLER ROBERT DE SAINT-VINCENT: DANS LA SÉANCE DU PARLEMENT DE PARIS DU 9 FÉVRIER 1787, *BSHPF*, t. 5 (1857), p. 423-444.

⁷¹⁰ Nous utiliserons pour citer le *Premier Mémoire* (désormais appelé ainsi) l'édition de 1785 qui contient le *Premier Mémoire* proprement dit, p. 1-132, la partie consacré au mariage du *Mémoire* de M. Joly de Fleury, p. 133-191, une reproduction de l'arrêt du Conseil du 9 aout 1683 *Qui ordonne de ceux qui ont les Registres des Baptêmes, Mariages et Mortuaires des lieux où l'exercice de la R.P.R. a été interdit, de les mettre aux Greffes des Bailliages et Sénéchaussées, dans le ressort desquels sont situés lesdits lieux*, p. 192-194, une reproduction de l'arrêt du Conseil du 15 septembre 1685 *Concernant les Baptêmes et les Mariages de ceux de la R.P.R.*, p. 194-196, et enfin la déclaration royal du 11 décembre 1685 *Pour établir la preuve du jour du décès de ceux de la R.P.R.*, p. 197-198. Pour citer le *Second Mémoire* (désormais appelé ainsi) l'édition de Londres de 1787 : *Second mémoire sur le mariage des protestants*, Londres, 1787.

lui aussi robin et administrateur de grande influence, depuis son entrée au ministère de la maison du Roi en 1775, il s'est vu confier le ministère de Paris et la charge des affaires de la R.P.R, la question du statut des huguenots le préoccupait donc déjà au début de sa carrière sans qu'il ne puisse encore concrétiser ses projets, les réflexions qu'il livre en 1787 procèdent donc d'une certaine maturité⁷¹¹. Malesherbes retracent d'abord l'évolution historique jusqu'à la situation présente et les données du problème avant de se lancer dans la formulation d'un projet. Si cette phase n'est pas entièrement originale, la singularité de Malesherbes est de soutenir la thèse suivante :

Mais je vais plus loin, et je soutiens, contre l'opinion commune, que jamais Louis XIV n'a voulu prononcer contre les Familles Protestantes l'espece de mort civile à laquelle elles sont réduites aujourd'hui. Il a certainement employé des moyens très-violens contre la personne de ceux qui refusoient de se soumettre à l'Eglise ; mais il ne voulut pas leur faire subir une peine qui flétrit leur postérité. Je soutiens, même que sous le regne de Louis XV, ce ne fut point l'intention de ses principaux Ministres, ni des Magistrats qui ont été quelquefois consultés sur les affaires de la R. P. R. C'est ce qu'on verra, en examinant avec attention ce qui s'est passé sous les deux regnes⁷¹²

Il propose donc un examen critique inédit des responsabilités historiques de la persécution qu'il effectue en véritable historien à l'aide des nombreuses pièces héritées de son père, le chancelier de Lamoignon. Pour ce qui est de Louis XIV, il souhaite montrer que le grand roi n'a jamais eu l'intention de condamner les protestants à la mort civile mais de plus, les documents mis en annexe du mémoire lui serviront à prouver que selon quelques actes édictés sous son règne, il avait l'intention exactement contraire, c'est-à-dire de le désirer conserver un état civil à ses sujets huguenots.

Malesherbes projette de les utiliser pour élaborer la nouvelle législation : « La Loi qui est à faire se trouve toute entière dans plusieurs Arrêts du Conseil rendus dans le temps même de la révocation de l'Édit de Nantes »⁷¹³. La lecture historique de l'auteur permet de montrer à Louis XVI qu'il ne trahirait pas la politique de son prédécesseur en donnant un édit sur l'état civil des protestants mais qu'il s'inscrirait dans la continuité de ses véritables intentions. Le portrait de Louis XIV est celui d'un roi malheureusement trompé par la mésinformation de ces conseillers et obligé de soutenir une terrible « notoriété de droit » ou « présomption légale » que le temps a cristallisée et qu'il est devenu progressivement plus difficile d'abandonner.

Malesherbes fait plutôt reposer la responsabilité sur le Clergé qui aurait changé de doctrine sur la question du mariage entre la Révocation et les années 1770. La première attitude du Clergé fut d'accepter et même d'accueillir à bras ouverts les abjurations insincères en capitalisant sur une conversion des générations futures, il admettait en quelque sorte le « moindre mal » en se tournant vers l'avenir⁷¹⁴. Malesherbes situe le moment de bascule à l'année 1724 (« Ce nouveau principe du Clergé commençait à s'établir en 1724... »⁷¹⁵), le Clergé change de position et adopte sa doctrine moderne devant l'échec de la politique de conversion, ainsi, en plus de l'interdiction des unions

⁷¹¹ P. GROSCLAUDE, « Comment MALESHERBES élabore sa doctrine sur le problème des Protestants », *BSHPF*, t. 103 (1957), p. 149.

⁷¹² *Premier Mémoire*, p. 7.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 22.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 43 : « Rien ne pouvoit être plus agréable au Roi et au Clergé, qui étoient alors dans le système d'obtenir de fausses abjurations ».

⁷¹⁵ *Second Mémoire*, p. 51.

illégalles renouvelées par la déclaration de 1724, les N.C. se voient aussi refusé les unions de droit étant donné que les évêques refusent de délivrer les sacrements à des catholiques nicodémistes⁷¹⁶. L'influence du mémoire du magistrat Guillaume-François Joly de Fleury, restitué pour sa part sur le mariage dans le *Premier Mémoire*, se ressent à cet égard. Cette pièce du corpus de Malesherbes est un véritable plan d'attaque contre le Clergé dont le ministre assume pleinement l'influence sur sa pensée. Si Joly de Fleury est paradoxalement l'auteur de la déclaration de 1724, Malesherbes prétend résoudre la contradiction et démystifier les croyances communes comme il a pu le faire avec sa lecture du règne de Louis XIV :

Ainsi, après avoir employé tout mon premier Mémoire à faire voir, qu'en proposant tout le contraire de ce qui a été fait sous Louis XIV, après la révocation de l'Édit de Nantes, je ne fais que me conformer aux vues du Conseil de Louis XIV ; je soutiens dans celui-ci, qu'en détruisant la Déclaration de 1724, dont je crois que M. Joly de Fleury a été l'auteur, et dont au moins il étoit sûrement le très-zélé partisan, je remplis les intentions de ce Magistrat dont je révere la mémoire, sous les auspices de qui je suis entré dans la carrière, dont il n'y a personne qui ne se fasse gloire d'avoir été l'élève⁷¹⁷

La conciliation se situe dans l'intention de Joly de Fleury qui aurait opté pour une forme de mariage civil devant les juges royaux s'il avait pu mais ne pouvait pas sans aller contre les lois du royaume, il dut donc se contenter d'obliger les protestants à se présenter devant des officiers catholiques, comptant sur leur bonne coopération. L'après 1724 prouva que le Clergé ne pouvait souscrire à une telle doctrine, il fallait donc revenir à la solution supposément préférée par Joly de Fleury⁷¹⁸. Il cite également une lettre du magistrat d'Aguesseau qui selon lui avait la même façon de penser sur ce point que Joly de Fleury mais ne voulait pas démarrer une guerre ouverte contre l'Église⁷¹⁹. Malesherbes récupère aussi la thèse du *mariage-contrat* que développe Joly de Fleury en se servant notamment de l'argument d'antériorité que le procureur général au Parlement de Paris développait trois ans avant le *Mémoire Théologique et Politique* :

Il n'en est point du mariage comme des autres Sacremens, qui ne doivent toute leur existence qu'à la loi de l'Evangile, qui en a en même-tems prescrit les principales formes. Celui-ci a existé dès le commencement du monde, comme contrat civil ; et quand l'Écriture, par ce texte, lui a donné le caractere d'un des Sacremens de l'Église, en ne prescrivant aucune forme, aucune préparation, aucune bénédiction, aucunes paroles, comme l'Écriture l'avoit fait pour les autres Sacremens, c'est l'engagement seul des deux contractans, tel qu'il étoit alors, qui devint Sacrement par la Loi de Jesus Christ⁷²⁰.

Il partage les mêmes vues que le feu magistrat sur la question. Cette thèse lui permet d'insister sur l'impératif d'exclusion du Clergé dans le projet d'état civil ; le *mariage-contrat* sert à affirmer la compétence exclusive du Prince sur la matière, point crucial de sa faisabilité. Malesherbes étaient

⁷¹⁶ *Second Mémoire*, sur le changement de position des ecclésiastiques, p. ij : « [...] le Clergé de notre siècle ne pense plus sur cela, comme celui de 1685, et qu'il refuse de se prêter aux sacrilèges et aux profanations de la génération présente, dans l'espérance d'obtenir des conversions sincères, dans la génération future ».

⁷¹⁷ *Second Mémoire*, p. 68.

⁷¹⁸ Cette théorie sur les vues politiques secrètes de Joly de Fleury est l'objet d'une dissertation manuscrite de Malesherbes nommée *Développement du système politique de l'auteur de la déclaration de 1724* qui date selon Grosclaude de la publication des deux *Mémoires*, voir loc. cit., p. 163. L'auteur y développe une théorie où la déclaration est réalité un piège tendu par les parlementaires au clergé.

⁷¹⁹ *Premier Mémoire*, p. 124-125.

⁷²⁰ *Premier Mémoire*, p. 173-174.

conscient que les réticences du clergé catholique se transformeraient en obstacles dirimants s'ils se voyaient laisser une voix dans les débats sur les projets d'état civil.

Le refus de délivrer les sacrements à des faux croyants qui les tourneront en dérision et retourneront dans leur premier sentiment aussitôt dans le cercle privé est compréhensible de la part des évêques mais cela ne saurait dispenser l'autorité civile d'agir et de remédier aux maux que cause la mort civile de près d'un million de sujets. En résumé : « Ce n'est point au Clergé à statuer sur l'état civil des Citoyens. Il a fait son devoir en empêchant la profanation, c'est au Législateur à faire le sien ». Cette division du travail permettait donc d'exclure l'Eglise du processus de fabrication du futur édit; Pierre Grosclaude a montré que Malesherbes souscrivait déjà à cette doctrine dans des écrits datant de son premier ministère ; il constatait déjà que « Il n'est aucun corps qui consente à être inutile dans une grande affaire et presque aucun particulier qui ne prenne plus ou moins l'esprit de son corps », l'application de cette majeure au cas d'espèce du Clergé et des protestants lui fait entrevoir la volonté qu'aura l'Eglise de protéger ses prérogatives sur l'institution matrimoniale et cela lui fait dire qu'il faut « écarter absolument le clergé » d'une nouvelle procédure, qu'il ne faudra pas « prendre les avis de quelque évêque que ce soit » ou encore que « le roi n'a plus rien à demander à aucun évêque »⁷²¹. Il reviendra moins explicitement sur l'importance d'éviter cet écueil qui fut celui de Louis XIV dans les *Mémoires* de 1787⁷²². De l'aveu de Malesherbes, son corpus a le défaut de ne pas couvrir la période la plus récente de la condition protestante, il admet ne pas avoir pu consulter le *Mémoire sur les moyens* de Gilbert de Voisins tout en ayant connaissance de son existence⁷²³. Il relève d'importantes d'iniquités malgré les tendances de modération

J'ai cependant entre les mains un Arrêt rendu le 18 Février 1762, dans un Parlement de Province, qui condamne à mort un Ministre de la Religion Protestante, pour le crime d'avoir résidé en France, malgré les Déclarations des premier Juillet 1686 et 24 Mai 1724 ; d'y avoir fait les fonctions de Ministres de la Religion Protestante ; d'avoir prêché, baptisé, fait la Cène, et des Mariages dans des Assemblées désignées du nom du Désert⁷²⁴

Pour substituer un socle juridique solide aux solutions instables des parlementaires et aux mouvements stochastiques de la jurisprudence, afin de sortir, en somme, du fragile équilibre qu'est celui du « système de tolérance tacite »⁷²⁵, le projet concret de Malesherbes n'est autre qu'un rétablissement des trois actes en annexe du *Premier Mémoire*. Ce projet passe d'abord par différents principes que devra suivre la nouvelle législation et un projet d'édit concret, ces propositions forment l'objet principal du *Second Mémoire*. Les principes dans lesquels devra s'inscrire la nouvelle loi sont au nombre de trois ; le premier est qu'il faut donner un état civil au protestant et les « droits communs

⁷²¹ Il s'agit du *Mémoire sur les affaires de religion* cité dans P. GROSCLAUDE, « Comment MALESHERBES... », loc. cit., p. 159-160 (à défaut de pouvoir citer le texte original).

⁷²² *Second Mémoire*, voir par exemple p. 65-66.

⁷²³ *Premier Mémoire*, p. 129.

⁷²⁴ *Second mémoire*, p. 38.

⁷²⁵ *Second mémoire*, p. 1, Malesherbes le définit ainsi : « Le système d'une tolérance tacite est celui qu'on suit depuis quelque temps. Il consiste à déclarer non-recevables ceux qui, contestent la légitimité des Protestans qui, fans pouvoir produire des actes de célébration des mariages de leurs parens, prouvent leur naissance par leur possession d'état, et à empêcher, que, dans les registres des Baptêmes, on ne donne à leurs enfans la qualité d'enfans naturels ».

de tous les Citoyens » ; le second que les hérétiques concernés par les nouveaux textes ne doivent pas être des factieux, et donc ne pas être traités comme tels ; et le troisième que le Roi peut attirer les hérétiques à la religion catholique par les grâces et les faveurs⁷²⁶. L'auteur tire quelques « observations préliminaires » de ceux-ci qui constituent les différents points que réglera l'édit. Sur la portée de la loi d'abord, cette dernière ne doit pas porter uniquement sur les protestants mais doit englober tous ceux des sectes qui ne peuvent pas se marier dans l'Eglise, qui ne font pas baptiser leurs enfants et qui ne bénéficient pas de la sépulture ecclésiastique selon des principes généraux ; cette première observation rappelle le rapport d'identité qui existe entre le thème de la tolérance et le protestantisme français (c'est-à-dire le calvinisme selon Malesherbes), les évolutions de la condition protestante sont véritablement déterminantes du statut des autres sectes (principalement les juifs). L'édit inclura ainsi les luthériens, les anabaptistes, les juifs, les mahométans et les éventuels chinois ou indiens qui pourraient un jour débarquer dans le royaume. La mesure répond au second principe :

Cette loi seroit juste, et même, j'ose le dire, nécessaire, quand elle n'entreroit pas dans le projet qu'on a de ne point faire des Protestans un corps particulier en France, et en même tems elle remplit parfaitement cette vue⁷²⁷.

La deuxième observation sur la question des mariages des « non-catholiques » (correction terminologique conséquence de la première observation), reprends partiellement l'arrêt du 15 septembre 1685 pour créer une procédure de *mariage-contrat* devant le juge et non devant un ministre catholique ou un pasteur qui agiraient en officier d'état civil⁷²⁸. Il modifie aussi sensiblement la tenue des registres pour faciliter la procédure pour les plus démunis en confiant cette tâche à la juridiction du lieu du domicile des époux (« plutôt que dans la Justice royale »⁷²⁹) ; pareillement pour la publication des bans. Il envisage aussi la possibilité de faire constater la déclaration de mariage par le curé de la paroisse la plus proche quand le premier juge est trop loin du domicile, et de faire intervenir le curé « en officier d'état civil » pour publier les bans et recevoir les déclarations de mariage. Il prévoit la liberté du choix aux protestants tout en sachant qu'ils opteront pour le juge et qu'il est plus logique d'opter pour cette solution selon la compétence du Roi⁷³⁰. La tenue des registres par les juges locaux serait augmentée d'exemplaires en double tenus par les parlements.

La troisième observation prévoit la faculté pour les protestants d'obtenir des dispenses de parenté en passant par les juges royaux⁷³¹.

La quatrième observation porte sur les moyens de ratifier les mariages hors de l'Eglise – c'est-à-dire au désert et la gaumine – objet indispensable à côté de la nouvelle procédure qui servira surtout pour l'avenir ; Malesherbes prévoit une procédure semblable au nouveau mariage devant le juge avec

⁷²⁶ *Second Mémoire*, p. 90.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁷²⁹ *Second mémoire*, p. 120.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 123-124.

⁷³¹ Le cadre démographique et social du mariage d'Ancien Régime augmentait la probabilité d'un mariage entre conjoints aux ancêtres communs, il fallait donc parfois obtenir une dispense de parenté pour pouvoir s'unir. La possibilité d'en obtenir une dépendait du degré de consanguinité, et, chez les catholiques qui en détenaient le droit exclusif depuis la Révocation de l'Édit de Nantes, de la bonne volonté de la chancellerie pontificale. Voir *Ibid.*, p. 135.

de témoins en plus et sans publication de bans⁷³². Les registres tenus par les pasteurs du désert pourront être partagées aux juridictions pour les « officialiser » en les augmentant de l'autorité du Roi, à défaut de documentation on pourra faire renaître la fiction juridique de la possession d'état ou se contenter de preuves testimoniales et des inconvénients qui les accompagnent.

Le cinquième article/observation porte sur les moyens de constater les naissances ; ils auront la possibilité de faire déclarer la naissance en justice ou dans les paroisses avec un tarif légèrement plus élevé pour les droits de la première option afin d'inciter vers la seconde, forme d'« incitation fiscale »⁷³³.

Sur la question des moyens de constater les décès, qui forme l'objet de la sixième mesure, Malesherbes reprends l'esprit des déclarations de 1685 et 1736 et imagine un système de déclaration devant les greffes des juges ordinaires (c'est-à-dire civil, par opposition au juge de police), en cas de refus de la sépulture ecclésiastique les parents devront faire une déclaration près du juge ordinaire et signer sur les registres⁷³⁴. Il laisse toujours la possibilité de déclarer les décès aux registres des paroisses, que le curé pourra néanmoins refuser. Pour ce qui est de l'inhumation, l'auteur, reconnaissant son ignorance sur la question, soupçonne judicieusement « que l'usage n'a pas été uniforme dans les différentes provinces »⁷³⁵, et effectivement⁷³⁶, comme l'exemple de Paris l'illustre⁷³⁶, la pratique sur ce point était fonction des circonstance locales. Il prévoit des enterrements dans des espaces prévus pour les défunts non-catholiques ; pour des raisons d'hygiène, mais aussi pour lutter contre l'esprit de corps qu'un cimetière spécifiquement protestant pourrait susciter⁷³⁷.

Enfin, la septième observation sur les prédicants non-catholiques prévoit de révoquer les lois de proscriptions à leur encontre. Malesherbes consacre une longue note au changement qui a eu lieu dans l'esprit de ces prédicants, passés d'un esprit de rébellion (du temps des prophètes et des Camisards) à une volonté inoffensive de rendre le culte extérieur⁷³⁸. Sa solution ressemble un peu, quoique moins sévère, à celle prévue par Gilbert de Voisins, qui est un système d'autorisation et de sélection qui vise à trouver des personnalités « de caractère tranquille »⁷³⁹ pour réaliser la prédication. Le ministre cite l'abbé de Caveyrac auquel il s'oppose franchement, la chose est significative car ces disputes intestines au « camp catholique » marquent un des tournants majeurs vers l'évolution de la législation⁷⁴⁰.

Le projet de Malesherbes, pénultième acte préparatoire avant le grand final qu'est l'Édit de Versailles, ne fait pas montre de la froideur et mêmes des traits antipathiques du *Mémoire sur les moyens* de Gilbert de Voisins. Le ministre de la maison du Roi laisse parfois s'échapper « ses sentiments profonds et son souci d'humanité par une indignation vigoureuse et des accents pathétiques »⁷⁴¹ témoins de sa conviction profonde, mais il ne faut pas se méprendre ; sa thèse est avant tout un

⁷³² *Ibid.*, p. 137.

⁷³³ *Second mémoire*, p. 149. Voir C. CHENE, « Le contenu et l'accueil de l'Édit de tolérance » de novembre 1787 », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 137.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁷³⁵ *Second Mémoire*, p. 157.

⁷³⁶ *Ibid.*, évoqué par l'auteur, p. 160 : « Je crois cependant qu'à Paris on a destiné à leur inhumation des cimetières qui ne sont pas bénis ».

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁷³⁸ *Ibid.*, Voir la note (1) qui s'étale entre les pages 167 à 173.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 175-176.

⁷⁴¹ P. GROCLAUDE, « Comment MALESHERBES... », loc. cit., p. 171.

travail critique d'historien qui propose une lecture novatrice d'un siècle de politique répressive appuyé de multiples preuves. La démonstration a le mérite d'être limpide et de tenter d'approcher la neutralité axiologique.

C'est après la publication de ces ultimes mémoires sur la question protestante et sous l'impulsion d'un petit groupe influent : Malesherbes évidemment, mais aussi le Baron de Breteuil, La Fayette, Vergennes, Rulhières, Target et Rabaut-Saint-Etienne que, le 7 novembre 1787 à Versailles, Louis XVI signe l'édit *Concernant ceux qui ne font pas profession de la Religion Catholique*.

Section II. Les ambiguïtés de l'Édit de 1787

Bien étrange morceau d'histoire du droit que l'Édit de 1787. L'analyse textuelle révèle un édit au confluent entre les différentes conceptions de la tolérance que nous avons pu évoquer (§I), semant ainsi une indémêlable confusion dans l'examen de ses influences. L'ambiguïté de ses inspirations et les contradictions de ses dispositions ne pouvaient que produire une ambiguïté semblable dans son devenir (§II), miroir indispensable des mœurs qui permettra de tirer des conclusions générales sur les relations que le droit entretient avec les *forces intellectuelles*.

§I. Un édit à la jonction entre *tolérance des anciens* et *tolérance des modernes*

Est-il permis de qualifier l'Édit de 1787 d'*édit de tolérance* ? C'est une question à laquelle les commentateurs modernes répondent d'ordinaire par la négative. Cette tendance à lui denier cette qualification repose sur la lunette qu'ils choisissent d'adopter pour l'analyser ; celle de la *tolérance-virtu* contemporaine. Cependant il faut distinguer trois perspectives ; celle des contemporains (fin du XX^e début du XXI^e siècle) sorte de *tolérance des ultramodernes*, celle des partisans, de plus en plus nombreux, de la *tolérance-liberté* en 1787 et celle des partisans, encore fort nombreux et tenaces, de la *tolérance des anciens* ou tolérance comme faiblesse ou expédient. Devant ce vaste spectre, l'écueil dans lequel tombent les commentateurs qui refusent le qualificatif d'*édit de tolérance* est de s'appesantir sur la conception héritée des Lumières et d'en faire un standard représentatif alors que l'intolérance et la *tolérance des anciens* ont encore la part belle dans les mœurs⁷⁴². Contre l'opinion commune nous plaiderons donc en faveur de la cohérence de l'épithète : en plus d'être en partie le rejeton des Lumières (A), l'Édit de 1787 est une législation de compromis qui incarne les survivances des anciennes conceptions de la tolérance (B) ; ce métissage interdit de lui refuser la qualité d'édit de tolérance : la seule raison valable d'en arriver à cette extrémité est d'analyser son contenu à travers un prisme excessivement moderne, bévue impardonnable dans le cadre d'un examen historique.

A. L'Édit comme « fils des Lumières »

En dépit de toute la déception qu'a pu susciter l'Édit de 1787 et de la dureté que l'historiographie peut porter à son encontre, il contient des éléments qui montrent sans équivoque qu'il est bien, en partie, le « fils des Lumières » et qu'une parcelle de l'esprit de tolérance s'est faufilée dans le droit

⁷⁴² Tel est le cas d'Henri DUBIEF, « La réception de l'Édit de 1787 par les Parlements », BSHPF, t. 134 (1987), p. 292 : « Mais parler d'« Édit de Tolérance » est un abus de langage... ».

positif à la veille de la Révolution⁷⁴³. Examinons tous les éléments contenus dans le texte de l'Édit qui corroborent cette filiation. L'Édit annonce que si la volonté de réunir le royaume dans la foi catholique demeure la doctrine officielle, les moyens de parvenir à cette objectif ne pourront plus être que ceux qui sont propres à produire cet effet. Il faut donc recourir aux moyens capables de d'influer sur notre foi, c'est-à-dire, « les moyens d'instruction et de persuasion »⁷⁴⁴, autrement dit les *avis*, les *conseils* et les *exhortations* que Locke tenait dans l'*Epistola* pour seuls à être apte à produire une persuasion de l'âme. L'Édit justifie ensuite l'abandon des voies de contrainte :

Nous proscribons, avec la plus sévère attention, toutes ces voies de violence, qui sont aussi contraires aux principes de la raison et de l'humanité, qu'au véritable esprit du Christianisme⁷⁴⁵

Ce petit membre de phrase est extrêmement riche en ce qu'il peut renvoyer à différentes inspirations. L'opposition entre la coercition pour obtenir des conversions et les « principes de la raison » renvoie à l'argument central de la *Lettre* qui permet à Locke de limiter la compétence du magistrat civil :

Mais la vraie religion consiste, comme nous venons de le marquer, dans la persuasion intérieure de l'esprit, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu. Ajoutez à cela que notre entendement est d'une telle nature, qu'on ne saurait le porter à croire quoi que ce soit par la contrainte. La confiscation des biens, les cachots, les tourments et les supplices, rien de toute cela ne peut altérer ou anéantir le jugement intérieur que nous faisons des choses⁷⁴⁶

Cette thèse de l'inadaptabilité des moyens de rigueur est partagée par Bayle et reprise fidèlement par la philosophie des Lumières⁷⁴⁷. Les principes de la raison révéralée par cette dernière confirment le postulat lockien sur l'entendement humain et ses mouvements. La référence au concept d'*humanité* est directement liée aux Lumières d'après 1730 mais aussi à la controverse plus récente entre protestants, catholiques, parlementaires et grands commis de l'état ; nous en avons vu la récurrence dans l'usage. La référence à l'*humanité*, au *genre humain* ou à l'*espèce humaine* était toutefois aussi utilisée par des auteurs intolérants en raison de sa nébulosité ; elle dessert le plus souvent une volonté de montrer qu'un point précis de l'argumentation est évident moralement ; par exemple Voltaire de dire que la tolérance est l'*apanage de l'humanité* ou à l'inverse l'abbé Malvaux de dire que l'intolérance : « est donc conforme aux lumières de la saine politique » et qu'elle « peut donc s'allier avec la Religion et avec l'humanité »⁷⁴⁸, mais ces tentatives tactiques d'appropriations ne voilent que très grossièrement un argument appartenant surtout aux Lumières. La mention de la conformité des voies de douceurs avec le *véritable esprit du Christianisme*, c'est-à-dire l'impératif de *charité*, frappe par

⁷⁴³ A.E., « Autour de l'Édit de 1787 », *BSHPF*, t. 133 (1987), non paginé.

⁷⁴⁴ ÉDIT DU ROI, *Concernant ceux qui ne font pas profession de la Religion Catholique. Donné à Versailles au mois de Novembre 1787*, *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 179.

⁷⁴⁵ *Ibid.*

⁷⁴⁶ LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 169.

⁷⁴⁷ BAYLE, *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 150 : « Nous ne croyons les choses que quand elles nous paraissent vraies, et qu'il ne dépend pas de nous qu'elle nous paraissent vraies, non plus qu'il ne dépend de nous qu'elle nous paraissent blanches ou noires... » ou p. 151-152 : « Il est plus facile d'accoutumer son palais à certaines viandes que son esprit à certaines opinions, et surtout lorsque l'on se trouve fortement qu'elles exposent à la damnation éternelle ».

⁷⁴⁸ MALVAUX, *L'Accord de la religion et de l'humanité* sur l'intolérance, s.l., 1762, p. 152.

sa ressemblance syntaxique avec l'introduction de la *Lettre* dans laquelle le philosophe anglais déclarait que la tolérance des chrétiens entre eux était « le principal caractère de la véritable Eglise »⁷⁴⁹. Il renvoie aussi aux multiples tentatives de fonder la tolérance à l'intérieur du christianisme en utilisant l'autorité de l'Écriture, des Pères de l'Église ou de la scolastique médiévale⁷⁵⁰. L'Édit se base également sur l'expérience historique française qui a montrée l'inefficacité des voies de rigueur, reprenant ainsi un lieu commun des mémoires *pro* tolérance après 1750 ou de certains articles de l'*Encyclopédie* : « Une assez longue expérience a démontré que ces épreuves rigoureuses étoient insuffisantes pour les convertir »⁷⁵¹, et déduit de ceci que « nous ne devons donc plus souffrir que nos Loix les punissent inutilement du malheur de leur naissance, en les privant des droits que la nature ne cesse de réclamer en leur faveur »⁷⁵². Cette référence explicite au droit naturel revenait à s'inscrire dans la lignée de thèses développées surtout par des auteurs protestants. D'abord par Locke dans son *Traité du gouvernement civil*, par Bayle, à l'association que faisait l'*Encyclopédie* d'Yverdon entre tolérance et droit naturel⁷⁵³, aux exemples que le mystérieux chevalier de Beaumont donnait dans l'*Accord parfait*⁷⁵⁴, mais aussi aux consultations des juristes qui invoquaient le droit naturel pour justifier la possession d'état⁷⁵⁵ et plus généralement à l'école jusnaturaliste moderne selon lequel le droit naturel peut amender le droit positif ; « Un pareil ordre de chose sollicitoit depuis long-tems notre autorité de mettre un terme à ces dangereuses contradictions entre les droits de la nature et les disposition de la Loi »⁷⁵⁶. L'Édit précise ensuite, ce que sont ces droits « que le droit naturel ne nous permet pas de leur refuser »⁷⁵⁷ ; c'est d'abord le droit de propriété et de participer au commerce (art. 1), puis tout ce qui a trait à l'état civil, c'est-à-dire, le droit de contracter des mariages (art. 2), de faire réhabiliter juridiquement les mariages illégaux (art. 21), de constater légalement les naissances (art. 26) et les décès (art. 27).

En plus de sa fréquence dans le texte - trois occurrences dans le préambule – la référence au droit naturel est particulièrement importante aussi parce qu'elle émane d'un Roi « très-chrétien » qui les opposent aux droits de l'Église catholique alors que la théologie classique soutenait plutôt – très grossièrement – que les lois de l'Église exprimaient, englobaient et surpassaient les lois naturelles ; cela peut être interprété comme un prélude du divorce entre « le Trône et l'Autel »⁷⁵⁸. André Encrevé voit dans cette référence aux échecs de la persécution les prémices d'une reconnaissance d'un droit de résistance à l'oppression « car c'est bien parce que les protestants ont résisté qu'on leur accorde des *droits*, qui ne se limitent pas à une simple tolérance de leur présence sur le sol du royaume » ; il

⁷⁴⁹ *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 163.

⁷⁵⁰ On trouve quelques exemples de ceci dans le *Traité sur la tolérance*, op. cit., chap. XV *Témoignages contre l'intolérance*, p. 109-111, surtout pour les autorités médiévales et patristiques. Voir aussi *Lettre sur la tolérance*, op. cit., p. 163-167, pour des exemples tirés de la Bible.

⁷⁵¹ *ÉDIT DU ROI, Concernant ceux...*, op. cit., p. 179.

⁷⁵² *Ibid.*

⁷⁵³ *Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines*, éd. DE FELICE, t. XL, Yverdon, 1774, p. 793, les désignants de l'entrée « Tolérance » sont : « Théolog. Morale, *Droit Nat.* » (nous soulignons).

⁷⁵⁴ *L'Accord parfait...*, op. cit., p. 238.

⁷⁵⁵ Entre autres voir les *Réflexions sur les Mariages des Protestants de France. A□ l'occasion de Demoiselle Jeanne Roubel, contre Sr. Henri Roux, Négociant de la Ville de Nîmes, dans une cause actuellement pendante*, s.l., 1774, p. 5-9.

⁷⁵⁶ *ÉDIT DU ROI, Concernant ceux...*, op. cit., p. 179.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁷⁵⁸ A. ENCREVÉ, « Remarques sur le sens général de l'Édit de 1787 », *BSHPP*, t. 134 (1987), p. 416

poursuit : « Mais prendre en compte la résistance aux forcés armées royales – dont les dragons faisaient partie – n’est-ce pas, une fois encore, ébranler quelque peu l’ordre monarchique ? »⁷⁵⁹. Il ne faut pas omettre de considérer que la résistance des protestants est, comme nous l’avons montré protéiforme, et que l’épisode de résistance armée s’il est marquant, n’est pas représentatif du gros de la résistance protestante qui, si elle put être une désobéissance civile (les assemblées du Désert), fut avant tout pacifique selon les principes d’Antoine Court à mi-chemin entre l’obéissance parfaite que préconisait Jacques Basnage et l’insurrection des années 1710. Le renoncement du pouvoir royal a réglé les assemblées du Désert est avant tout l’aveu d’une impuissance devant leur prolifération incontrôlable, mais sur le principe, la doctrine royale y restera fermement opposée, le projet de Gilbert de Voisins montre bien l’hostilité qui demeurait à cet égard⁷⁶⁰.

Ainsi, voir ne serait-ce que le prélude d’une reconnaissance d’un droit de résistance à l’oppression dans ces termes semble être un étirement légèrement audacieux du texte. L’aveu d’échec n’est toutefois pas négligeable et si on veut lui trouver une filiation conceptuelle avec les Lumières on pourrait le rapprocher de l’idée du « despote éclairé ». Louis XIV était armé de bonnes intentions, selon le portrait que l’Édit lui fait en reprenant la lecture historique de Malesherbes qui voyait dans sa législation des indices d’une volonté de préserver un état civil aux protestants (sans pour autant faire reposer la faute sur le Clergé) :

Lorsque Louis XIV défendit solennellement dans tous les Pays et Terres de son obéissance, l’exercice public de toute autre Religion que la Religion Catholique, l’espoir d’amener ses Peuples à l’unité si désirable du même culte, soutenu par de trompeuses apparences de conversions, empêcha ce grand Roi de suivre le plan qu’il avoit formé dans ses Conseils, pour constater légalement l’état civil de ceux de ses Sujets qui ne pouvoient pas être admis aux Sacremens de l’Eglise⁷⁶¹.

C’est l’espoir de l’unité de la foi qui séduisit Louis XIV et le détourna de sa supposée volonté initiale d’empêcher la mort civile des protestants. Ce récit historique accrédité par l’Édit fait de Louis XVI un continuateur de l’intention secrète louis-quatorzienne. Si le portrait de Louis XIV n’est donc pas ouvertement défavorable, Louis XVI opte pour la solution « éclairée » car il tire les leçons des expérimentations intolérantes ; il se range ainsi dans cette nouvelle catégorie de souverains pénétrés du nouvel esprit de philosophie à l’instar de Joseph II et son *Tolérancepatent* de 1781, à la différence près que l’Édit de Versailles refuse le culte public aux non-catholiques et garde un étrange silence sur la *devotio privata* malgré l’évidente paternité de Malesherbes⁷⁶². Sur ses inspirations étrangères, certains ont relié, avec une exaltation plus propre à la théologie qu’à l’histoire, la tolérance nord-américaine et l’Édit de 1787 : on ne peut que supposer une telle inspiration mais elle n’est pas à

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 416-417.

⁷⁶⁰ Ce qui réalise en quelque sorte la prophétie de Vauban dans son *Mémoire pour le rappel des huguenots* de 1685 qui préconisait d’intervenir le plus tôt possible avant que les actes de clémence du pouvoir royal ne deviennent, par la force des choses, des actes de faiblesse.

⁷⁶¹ *ÉDIT DU ROI, Concernant ceux...*, op. cit., p. 179.

⁷⁶² Sur la législation de Joseph II, Cf. F. X. BISCHOF, « La législation ecclésiastique sous l’empereur Joseph II », *Droits antiromains XVI^e-XXI^e siècles. Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiastique*, (dir.) Sylvio DE FRANCESCHI, Bernard HOURS, LARHRA, Lyon (2017), p. 208-209. Le refus du culte public est signalé dans le préambule, op. cit., p. 180 : « La Religion Catholique que nous avons le bonheur de professer, jouira seule, dans notre Royaume, des droits et des honneurs du culte public ». Alors que Malesherbes souhaitait accorder explicitement le culte privé dans ses deux mémoires.

écarter catégoriquement, notamment par l'intermédiaire de La Fayette qui avait un intérêt fort pour la question protestante⁷⁶³. En effet le texte n'évoque que le culte public : ce mutisme doit être interprété à la lumière du fait que l'Édit de 1787 n'abroge pas les textes de loi qui vinrent tuer dans l'œuf les espoirs de culte privé portés par le dernier article de l'Édit de Fontainebleau. On peut supputer, et la plupart des auteurs se rejoignent sur ce point, qu'il laisse à l'ancien droit la tâche de réglementer la pratique privée du culte et qu'ainsi il la refuse indirectement mais cela reste une hypothèse incertaine⁷⁶⁴. Fruit d'une controverse qui a vu le champ de ses débats réduits à des problématiques de science administrative, l'Édit de 1787 contient néanmoins des éléments qui montrent qu'il est aussi un héritier des nouvelles idées qu'a vu naître la fin du XVII^e et le cours du XVIII^e siècle autour du concept de tolérance. Si l'article X de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* est véritablement la lumière après les ténèbres dans lesquels la législation de Louis XIV avait plongé le protestantisme français – *post tenebras lux*⁷⁶⁵ – l'Édit de 1787 n'en est pas moins un tournant décisif dans l'histoire du protestantisme et dans l'histoire du droit⁷⁶⁶.

Mais voyons désormais pourquoi la nouvelle législation est aussi caractéristique d'un compromis avec les forces antagonistes de l'intolérance, encore puissantes à l'aube de 1789.

B. L'Édit et la *tolérance des anciens*

Autant la lecture du préambule de l'Édit révèle des indices de filiation avec les idées de Lumières, autant on peut relever une profusion d'éléments qui montrent toute les limites de sa portée philosophique et son caractère largement conjoncturel ; Claude Lauriol rappelait avec acuité qu'« on n'inscrit pas toujours avec assez de netteté l'Édit de 1787 dans l'histoire de la restauration des Eglise du Désert, sans laquelle il aurait été sans objet »⁷⁶⁷ ; effectivement la nouvelle législation est d'abord la réponse tardive à une cause pendante depuis 1750 qui a rapidement pris le caractère d'urgence mais qu'une série de facteurs propres à la machine administrative et à la sensibilité des questions religieuses ont empêché de traiter promptement. Le premier élément qui incite à l'associer à la *tolérance des anciens* est qu'il affirme, entérinant ainsi la situation de fait que Malesherbes appelait « système de tolérance tacite », la volonté d'arrêter d'employer les voies de rigueurs, de faire cesser

⁷⁶³ J. DUMAS, « Les Origines américaines de l'Édit de Tolérance de 1787 », *BSHPF*, t. 86 (1937), p. 234 et S. DEYON, « La République américaine, ses amis français et le problème protestant », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 304-305.

⁷⁶⁴ La position juste est, il nous semble, de dire que l'Édit *n'accorde pas* la liberté de culte et non qu'il la *refuse* comme on peut parfois le lire.

⁷⁶⁵ Version raccourcie du « *Post tenebras spero lucem* » du chapitre 17, verset 12 du Livre de Job dans la Vulgate de saint Jérôme. Qui est par ailleurs la devise de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français dont les travaux ont fourni une matière inestimable à cette étude.

⁷⁶⁶ L'article X sera porté par Rabaut dont l'inspiration sur la question de la tolérance est « très clairement lockienne dans son contenu [...] mais aussi dans sa dynamique : il s'agit pour lui de comprendre l'état social comme l'institutionnalisation de l'état de nature aux fins de garantir des droits naturel... », *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen présentée par Stéphane Rials*, Hachette, 1988, p. 177. Tournant dans l'histoire du droit parce qu'il est une étape vers le mariage civil.

⁷⁶⁷ C. LAURIOL, « L'Édit de 1787 et la tolérance à la fin de l'Ancien Régime », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 427. C'était l'objet de l'intervention de D. ROBERT, « Renaissance de l'Eglise réformée au XVIII^e siècle », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 209 : « Ce qui nous intéresse d'abord, c'est l'Eglise : si elle ne s'était pas reconstituée, il n'y aurait jamais eu d'Édit de Tolérance ».

la persécution physique des corps pour le contenu des consciences⁷⁶⁸. Or cette idée est le point le plus caractéristique de la *tolérance des anciens*, qui sans prétendre non seulement encourager mais même ne serait-ce qu'accepter ou reconnaître l'altérité confessionnelle, consiste d'abord à s'abstenir de violenter l'autre sur l'unique motif de différence religieuse. Ce caractère amplement politique et conjoncturel de l'Édit de 1787 l'inscrit dans une des « sept thèses tolérantes » que nous évoquions en introduction : celle de la tolérance « érastienne », c'est-à-dire de son utilisation comme expédient politique. Selon cette conception qui se développe sur le plan institutionnel – c'est-à-dire essentiellement étatique – la question de la convergence ou de la divergence d'une politique de tolérance avec l'*utilitas publica* est décisive et doit guider l'action publique.

Cependant, s'il s'en inspire, l'Édit de 1787 s'en différencie car la tolérance « érastienne » prévoit la tolérance des cultes comme concession d'Etat et exercice légitime par le Prince d'un *jus circa sacra* dans les affaires de religion qui confère une « liberté confessionnelle qu'il juge avantageuse à sa politique »⁷⁶⁹. L'Édit de 1787 ne confère pas une *liberté* à proprement parler mais se contente de réglementer l'état civil et de donner ainsi aux protestants ce qu'il *ne peut plus leur refuser* ; il concède cette forme précaire de tolérance qu'est la possibilité de jouir de sa vie et de son bien paisiblement. On peut cependant se permettre le rapprochement en considérant une nouvelle attitude des pasteurs du désert qui fut par exemple celle de Paul Rabaut : si la possibilité d'exercer le culte est d'avoir des ministres *in jure* est importante, les 102 années de clandestinités ont montrés qu'ils n'étaient pas proprement nécessaires à la survie du culte *de facto* ; comme l'explique Rabaut sur les prédicants dans une lettre-rapport aux membres du comité de Bordeaux : « Les ministres sont reconnus, car en leur défendant d'en porter le titre et l'habit, on avoue qu'ils peuvent exister sous la dénomination de laïques, et par conséquent, les lois pénales contre eux sont abolies »⁷⁷⁰. On peut déclarer avec certitude que, dans le cas de Louis XVI, l'affirmation selon laquelle « c'est [...] par scepticisme que les souverains éclairés du XVIII^e siècle ont décrété la tolérance, tout en maintenant avec vigueur leur *jus circa sacra*, le principe de la souveraineté de l'Etat dans le domaine de la religion »⁷⁷¹ est erronée, puisqu'elle exagère l'influence du courant anticlérical et sceptique et que, en espèce, l'argumentaire sur les pouvoirs du Prince visent justement à conserver les prérogatives de l'Eglise sur l'institution sacramentelle et à affirmer que la compétence en matière de contrat de mariage n'a jamais été, à la vérité, une prérogative ecclésiastique mais toujours la chasse gardée du pouvoir civil. Le caractère de *tolérance-faiblesse* de la conception ancienne correspond, sur le plan institutionnel, à l'aveu d'échec des voies de rigueur :

S'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher qu'il n'y ait différentes Sectes dans nos Etats, nous ne souffrirons jamais qu'elles puissent y être une source de discorde entre nos Sujets. Nous avons pris les mesures les plus efficaces pour prévenir de funestes associations⁷⁷².

⁷⁶⁸ ÉDIT DU ROI, *Concernant ceux...*, op. cit., l'Édit insiste sur la fin des persécutions physiques, autant dans le *préambule*, p. 179-180 que dans l'article premier, p. 180 : « [...] sans que, sous prétexte de leur Religion, ils puissent y être troublés ni inquiétés ».

⁷⁶⁹ J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, op. cit., p. 825.

⁷⁷⁰ P. RABAUT, *Lettre à divers (1744-1794)*, t. II, préface, notes et pièces justificatives par Charles DARDIER, Grassart, Paris, 1892, p. 402.

⁷⁷¹ *Ibid.*

⁷⁷² ÉDIT DU ROI, *Concernant ceux...*, op. cit., p. 180.

La première phrase ravive le souvenir de la définition du terme tolérance que donnait le *Dictionnaire de l'Académie française* dans sa première édition en 1694 : « souffrance, [l']indulgence qu'on a pour ce qu'on ne peut empêcher »⁷⁷³ ; on retrouve même le thème de la *souffrance* qui caractérise la *tolerantia* latine et son sens de fardeau plus souvent physique et péjoratif que moral et laudatif (de patience). La raison d'Etat et le thème de l'urgence reviennent à plusieurs reprises dans le préambule de l'Édit :

Notre justice et l'intérêt de notre Royaume ne nous permettent pas d'exclure plus long-tems, des droits de l'état civil, ceux de nos Sujets ou des Etrangers domiciliés dans notre Empire, qui ne professent point la Religion catholique [...]. ; Des principes si contraires à la prospérité et à la tranquillité de notre Royaume, auroient multiplié les émigrations, et auroient excité des troubles continuels entre les famille... ; Un pareil ordre des choses sollicitoit depuis long-tems notre autorité... ; Notre résolution étoit déjà arrêtée dans nos Conseils, et nous nous proposions d'en méditer encore quelque tems sous la forme légale ; mais les criconstances nous ont paru propres à multiplier les avantages que nous espérons de recueillir de notre nouvelle Loi, et nous ont déterminés à hâter le moment de la publier⁷⁷⁴.

A cette volonté de se conformer à la raison d'Etat correspond aussi l'article II de l'Édit, véritable réminiscence de l'Édit de Nantes comme constitution et souvenir honni des troubles causés par les grands de la noblesse protestante du temps d'Henri III et d'Henri IV :

N'entendons néanmoins que ceux qui professeront une Religion différente de la Religion Catholique, puissent se regarder comme formant dans notre Royaume un corps, une communauté ou une société particulière, ni qu'ils puissent, à ce titre, former en nom collectif aucune demande, donner aucune procuration, prendre aucune délibération, faire aucune acquisition, ni aucun autre acte quelconque⁷⁷⁵.

Cette crainte de corps séditionnels dans le royaume répond aux intentions de Malesherbes de ne pas nommer les protestants dans l'Édit et de parler plus généralement des non-catholiques, bien qu'il se l'autorise dans le préambule, ou ne pas leur donner un cimetière spécifiquement protestant ; afin de ne pas susciter un esprit de communauté pouvant pousser à la sédition. L'Édit refuse l'existence religieuse pour concéder l'existence civile⁷⁷⁶. Elle répond plus généralement à cette idée que les corps intermédiaires dans l'état monarchique, indispensables à la régulation de la volonté du Roi, doivent être « subordonnés et dépendants » car « dans la monarchie, le prince est source de tout pouvoir politique et civile »⁷⁷⁷, condition compromise avec des corps protestants que l'on présumera nécessairement factieux.

Devant l'urgence, l'Édit dans sa globalité s'étend très peu en « philosopheries » comme son organisation l'illustre ; à l'exception du préambule qui contient une proportion importante de déclarations *symboliques* et d'explications sur la conjoncture, la grande majorité de ce texte – assez succinct d'ailleurs, sa physionomie tient beaucoup plus, non sans ironie, de l'Édit de Fontainebleau que de l'Édit de Nantes – tous les articles à partir du huitième règlent les modalités du nouvel état

⁷⁷³ *Dictionnaire de l'Académie française*, op. cit., t. II, 1694, p. 569.

⁷⁷⁴ *ÉDIT DU ROI, Concernant ceux...*, op. cit., p. 179-180.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁷⁷⁶ Selon les mots mêmes du Roi dans sa réponse aux remontrances du Parlement de Paris du 27 janvier 1788 : « Avant la révocation de l'édit de Nantes, les protestants avaient une existence religieuse, mon édit ne leur en donne aucune », *Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle*, éd. Jules FLAMMERONT, t. III, Paris, 1898, p. 701.

⁷⁷⁷ *De l'esprit des lois*, op. cit., t. I, II, 4, p. 139.

civil laïque, c'est-à-dire plus des deux tiers de l'Édit, et davantage si on y compte la table des tarifs annexée au texte concernant les nouvelles procédures⁷⁷⁸. Le régime qu'il consacre correspond assez exactement aux propositions soumises par Malesherbes, et pour cause ; il est l'un des artisans du texte avec le Baron de Breteuil ; on retrouve l'inscription « *Visa* de Lamoignon » qui clôt le dispositif de l'Édit⁷⁷⁹. Il reprends quasiment à l'identique la nouvelle machinerie administrative inventée par Malesherbes ; la tenue de registres spéciaux pour les non-catholiques, la stratégie tarifaire pour réconcilier catholiques et protestants à terme à l'échelle local, le nouveau système des dispenses de parenté, la liberté de choix pour les baptêmes et mariages, la capacité de refus des ministres catholique, les procédures devant les juges royaux et les juges à proximité des domiciles, la réhabilitation des mariages « illégaux », le tout mélangé d'un peu de l'austérité de Gilbert de Voisins dans les disposition sur les prédicants et les assemblées.

Il garde aussi l'espoir traditionnel qui animait la politique de Louis XIV de rétablir, à terme l'unité qu'incarne la maxime « une foi, une loi, un roi » : « l'unité si désirable du même culte... » selon les termes de l'Édit ou encore que les moyens de douceur serviront à « lier tous nos Sujets par la profession commune de l'ancienne foi de notre Royaume », finalement le caractère conjoncturel est admis quand l'Édit précise que la création d'un état civil n'a qu'une vocation temporaire : « Mais, en attendant que la divine Providence bénisse nos efforts et opère cette heureuse révolution... »⁷⁸⁰. Ce motif d'espérance pour le futur reste le même que celui de la Révocation dans un paradigme nouveau : désormais les « non-catholiques » sont tolérés au strict minimum en attendant leur ralliement à la religion d'Etat.

On ne peut nier qu'il a, *de facto*, pour préoccupation principale le problème d'état civil, autant qu'on ne peut nier l'importance des déclarations symboliques du préambule ; cette analyse sur les deux grands plans historiques et thématiques de la tolérance révèle peut-être la vraie nature de l'Édit ; un texte transitif dans une période où l'idée même qu'on se fait de la tolérance ne bénéficie pas d'une grande clarté. Un certain pan des idées voudraient embrasser une tolérance universelle d'inspiration baylienne mais de forts antagonismes, autant dans les idées et les mœurs que les faits, semblent empêcher l'anthèse de cet esprit, qui n'a véritablement pénétré qu'une *intelligentsia*, certes influente, mais non pleinement représentative et composée de ses propres nuances. Ce balancement entre ces deux tendances culmine dans cette loi biscornue où les hommages aux Lumières sont *symboliques* et les préoccupations pratiques *effectives*⁷⁸¹. En tout cas, le contraste est indéniablement frappant entre l'ampleur des efforts en vue de son obtention et le résultat final ; il est un « amalgame de tradition, beaucoup de tradition et d'un peu de modernité »⁷⁸². A sa réception, l'attitude des différents acteurs témoigne d'impérissables difficultés pratiques et théoriques.

§II. La réception de l'Édit : entre satisfaction, résignation et résistance

⁷⁷⁸ ÉDIT DU ROI, *Concernant ceux...*, op. cit., p. 186.

⁷⁷⁹ ÉDIT DU ROI, *Concernant ceux...*, op. cit., p. 185.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 179.

⁷⁸¹ *Instrumentale* et *symbolique* au sens qu'entend le doyen dans son article J. Carbonnier, « Sociologie et psychologie juridiques de l'Édit de Révocation », loc. cit., p. 33.

⁷⁸² C. CHENE, « Le contenu et l'accueil de l'Édit de tolérance » de novembre 1787 », *BSHPPF*, t. 134 (1987), p. 134.

Tirailé idéologiquement entre deux époques et entre deux courants, l'Édit de 1787 fut l'objet d'une réception tout aussi diversifiée et riche que ses inspirations. La représentation de protestants exultant de joie et revenant massivement – le mythe du *rappel* – dans le royaume immédiatement après son édicition est tout aussi inexact que celle du désenchantement générale ; après avoir examiné les causes de cette réception nuancée chez les principaux bénéficiaires de l'Édit (**A**), nous examinerons ensuite sa réception chez les catholiques, (**B**) principalement à travers le clergé et les Parlements. Ces incursions permettront de peindre un tableau nuancé et fidèle de la réception.

A. La réception nuancée de l'Édit chez les protestants

L'étude de la réception de l'Édit de 1787 tombe sur la difficulté majeure qu'est la non-exhaustivité des sources sur ce point précis : il est impossible d'en restituer le tableau exact. Devant ces traces inégales des réactions suscitées par la nouvelle législation, nous tenterons plutôt de repérer si les tendances dans les différentes localités suivent une forme de logique : de la satisfaction à la prise de conscience des difficultés inhérentes au texte et de ses limites.

Dans les zones ayant connu une intense répression tout le long du siècle et une faible diffusion du nouvel « esprit de tolérance », la méfiance est un trait caractéristique. C'est le cas des protestants du Poitou, tristement célèbres dans l'histoire du protestantisme comme victimes des premières déferlantes de dragons. Les protestants poitevins n'ont connus une « tolérance de fait » que très tardivement dans le siècle ; encore en 1767, dans une lettre à un pasteur de la région, Paul Rabaut s'étonnait du (non) phénomène : « Il paraît que l'esprit de tolérance se répand de plus en plus ; et j'ai été fort surpris que dans votre province et dans celle du Béarn on ne s'en soit pas senti »⁷⁸³. Les intendants du roi sur place continuèrent d'appliquer une répression relativement sévère, en partageant, par exemple, ce type d'instructions à leurs subdélégués :

Sans cesser d'apporter des soins, de la douceur et une attention suivie pour amener les religionnaires à ce que l'on désire, il est d'autant plus intéressant de tenir la main à l'exécution des réglemens que le nombre des religionnaires, considérablement accru depuis quelque temps, les porte souvent à s'oublier ; dans ce cas il est de bon ordre de sévir, et spécialement contre ceux qui refusent de porter leurs enfants à l'église, pour y être baptisés. [...] Tous ces petits moyens de sévérité employés à propos serviront à les contenir, et détruiront l'idée où ils sont de la tolérance ; telle est l'intention du gouvernement⁷⁸⁴.

Le contraste avec Paris est assez frappant et on serait tenté d'y lire un anachronisme propre à une localité particulière, qui, par « manque de chance » quant aux profils des intendants qui s'occupèrent de la généralité, contribua à la naissance d'une situation d'exception⁷⁸⁵. Mais cette conclusion tendrait à réduire les quelques lieux où la persécution garda sa vigueur à des exceptions à une sorte de règle générale de la « tolérance de fait », alors que la ligne de crête entre tolérance majoritaire et intolérance majoritaire est vraisemblablement plus fine. Il faut tout de même concéder que la menace des dragonnades s'était fortement raréfiée et que l'opinion publique, même catholique, commençait à

⁷⁸³ P. RABAUT, *Ses lettres à divers*, préface, notes et pièces justificatives réunies par Charles DARDIER, Grassart, Paris, t. II, p. 72

⁷⁸⁴ Cité dans A. LIEVRE, *Histoire des protestants du Poitou*, Grassart, Poitiers, 1860, t. III, p. 353-354.

⁷⁸⁵ A. BENOIST, « Les protestants du Poitou en 1787, face à l'Édit de Tolérance », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 130 C'est un peu la lecture que transmet l'expression utilisée par l'auteur : « Aussi anachronique que cela [la menace de l'intendant en 1755 de faire reprendre du service aux dragons] puisse paraître... ».

les prendre en horreur. Les arrestations fondées sur les lois pénales antiprotestants continuèrent jusqu'à la fin des années 1750. C'est un peu avant la fin de l'intendance de Boissac (en 1782), vers 1774, qu'un premier relâchement dans la région se fait sentir, il fut toutefois relatif : les pasteurs continuaient d'utiliser leur « vocabulaire secret » pour communiquer entre eux en sécurité, les tensions entre groupes huguenots et catholiques restaient fortes. La méfiance transparait dans les instructions des pasteurs après l'enregistrement de l'Édit, principalement à l'égard du Clergé ; la liberté de choix sur laquelle Malesherbes avait parié pour apaiser les tensions entre catholiques et protestants se voyait utilisée comme instrument pour mieux séparer les deux communautés. Cette prudence laissa place à une satisfaction mitigée, notamment devant les problèmes organisationnels qui subsistaient à l'égard des sépultures protestantes. André Benoist note toutefois le fort succès de l'Édit dans la région quant à l'utilisation de la procédure devant les juges royaux pour les formalités de la vie civile, particulièrement pour faire réhabiliter les mariages et faire reconnaître la naissance des enfants⁷⁸⁶.

Dans le Dauphiné, les protestants de Mens et du Trièves, anciens bastions du protestantisme ayant connus beaucoup de départs pour le Refuge, témoignent d'un « intense sentiment de reconnaissance envers Louis XVI »⁷⁸⁷ en dépit de la timidité de l'Édit et de quelques difficultés organisationnelles (le problème des sépultures revient), qui causera, dans le cadre du conflit du gouvernement avec les Parlements, une prise de partie en faveur du roi « bienfaisant »⁷⁸⁸ contre une cour souveraine qui leur avait été défavorable au cours du siècle.

Dans le Sud-Ouest, l'exemple de Mauvezin est représentatif de la situation des communautés huguenotes de la région avec une répression persistante⁷⁸⁹. Les protestants mauvezinois, confrontés à cette politique d'austérité ne connurent que tardivement la tolérance tacite et l'Édit leur paraissait ainsi un progrès significatif.

À Lyon, Yves Krumenacker constate que les nouvelles procédures de l'Édit ont « peu de succès » et intéresse surtout une petite élite socio-économique, sans pour autant qu'aucune plainte ne ressorte de cette masse discrète⁷⁹⁰.

En Languedoc, les huguenots représentent presque la moitié de la population et la région connût une large tolérance de fait avant l'Édit, notamment grâce à l'action du comte de Périgord⁷⁹¹. L'Édit y a donc fait, assez facilement, l'objet d'un consensus entre autorités du clergé local, des protestants (bien évidemment) et des agents du roi. Mais l'installation plus ancienne d'une tolérance de fait dans la région rendit aussi l'Édit plus décevant pour certains, notamment les pasteurs languedociens qui comprenaient la logique de « concession minimum » que suivait l'Édit et n'hésitaient pas à émettre

⁷⁸⁶ A. BENOIST, « Les protestants du Poitou en 1787, face à l'Édit de Tolérance », loc. cit., p. 356.

⁷⁸⁷ J. CARRIER, P. BETHOUX, « Résonances de l'Édit de 1787 à Mens et dans le Trièves », *BSPHF*, t. 133 (1987), p. 407.

⁷⁸⁸ L'expression « Édit de bienfaisance » revient parfois sous la plume de ceux qui trouvent l'épithète « de tolérance » excessive.

⁷⁸⁹ E. LABROUSSE, « Les protestants du Sud-Ouest en 1787 : l'exemple de Mauvezin », *BSPHF*, t. 134 (1988), p. 365.

⁷⁹⁰ Y. KRUMENACKER, « L'Édit de Tolérance (1787) à Lyon », *BSPHF*, t. 141 (1995), p. 95, l'auteur émet l'hypothèse que ce succès mitigé serait en lien avec les attaches étrangères du protestantisme lyonnais, particulièrement suisses ou allemandes.

⁷⁹¹ J.-P. DONNADIEU, « La réception de l'Édit de 1787 dans la sénéchaussée de Montpellier », *BSPHF*, t. 134 (1987), p. 391.

des réserves, Gal-Pomaret écrivait par exemple : « Ce sont surtout les personnes protestantes qu'on veut attacher de plus en plus au royaume et non favoriser leur religion »⁷⁹². Cette déception devant le nouvel Édit et les intentions qu'on lui supposait devait faire l'objet d'une réponse par la clique nîmoise de Rabaut-Saint-Etienne pour expliquer l'Édit et montrer aux sceptiques qu'il représentait une étape importante et nécessaire car la tolérance de fait en Languedoc « n'était établie sur aucun fondement solide »⁷⁹³. La condescendance qui pouvait émaner de ces directives déplût fortement à certains pasteurs. On ne retrouve pas chez les protestants languedociens cette gratitude qui empêcha les protestants des zones ayant connu une plus forte répression. Ils participèrent avec ferveur à la préparation des Etats généraux et les contributions des députés protestants des sénéchaussées de Nîmes et de Montpellier à la rédaction des cahiers de doléance soulignèrent les compléments indispensables à l'Édit de 1787 tel que l'accès aux charges ou aux postes d'enseignement, fortement inspirés, comme le souligne Jean-Pierre Donnadiéu, de ce passage des cahiers de Sommières :

Qu'il soit très humblement représenté à Sa Majesté que la liberté de penser est une des propriétés les plus chères à l'homme, surtout en matière d'opinions religieuses, qu'en conséquence rien n'est plus digne de sa sagesse que d'avoir permis la libre profession de toute religion (fondée sur la saine morale, seul moyen de procurer l'instruction au peuple et de donner une sanction intérieure aux principes qui dirigent sa conduite), ouvrage sagement commencé par l'Édit de novembre 1787, mais qui attend son complément des vues supérieures de justice de Sa Majesté et du progrès des lumières de la nation. Qu'à cet effet, elle daigne accorder aux non-catholiques un culte privé, assurer à leurs enfants une éducation nationale, qui obvie aux émigrations continuelles, et les admettre aux emplois de confiance, et dans toutes les places d'importance de finances, commerce, arts et métiers⁷⁹⁴.

Dans les Cévennes qui connût aussi une tolérance de fait très tôt dans le siècle ; « tout se passe comme si la Révocation n'avait jamais existé »⁷⁹⁵ ; et l'étude de Didier Poton sur Saint-Jean-du-Gard révèle une réception « discrète » et un édit « évoqué de manière allusive »⁷⁹⁶, qui comparé avec l'étude de Donnadiéu sur la sénéchaussée de Montpellier permet de tirer quelques conclusions.

Il restait donc beaucoup de questions de logistique à régler pour l'installation de ce nouveau système d'état civil « laïque », comme la récurrence de la question des sépultures protestantes l'illustre, et d'autres difficultés juridiques et administratives décourageantes ont pu créer une forme de déception, mais, dans l'ensemble de sa courte application (de quatre ans) l'Édit semble avoir principalement été l'objet d'une satisfaction assez étendue, non sans quelques déceptions. Les formes de cette réception tendant vers le négatif se retrouvent dans une même sorte de zones : celles où les protestants, bénéficiaient déjà depuis un certain temps d'une tolérance de fait. Au protestants languedociens « libérés » l'Édit ne paraissait donner que peu de choses et même parfois moins que ce que les protestants avaient déjà, alors que la tendance à la gratitude était beaucoup plus forte dans les régions sujettes aux persécutions constantes. Aussi, la pratique montra que les protestants déçus outrepasseraient rapidement et plus facilement ce minimum de droit naturel que Louis XVI *n'avait*

⁷⁹² A. LODS, « L'Édit de tolérance de 1787 et Gal-Pomaret : d'après une lettre inédite de ce pasteur », *BHL*, t. 48 (1899), p. 647.

⁷⁹³ D. BENOIT, « Instructions aux pasteurs du Languedoc au sujet de l'Édit de Tolérance », *BHL*, t. 36 (1887), p. 547-551.

⁷⁹⁴ Cité dans J.-P. DONNADIEU, « La réception de l'Édit de 1787 dans la sénéchaussée de Montpellier », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 402.

⁷⁹⁵ *Les Cévennes, de la montagne à l'homme*, éd. P. JOUTARD, Privat, Toulouse, 1979, p. 142.

⁷⁹⁶ D. POTON, « La réception de l'Édit de 1787 à Saint-Jean-du-Gard », *BSHPF*, t. 133 (1987), p. 386.

pas pu leur refuser. Comme la Révocation, l'Édit de Versailles, un siècle plus tard connût un important contingent d'ineffectivité.

B. La réception catholique : le Clergé et les parlementaires

On serait tenté de supposer que la décennie 1777-1787 constitue le chemin final vers l'apogée, sinon juridique – vu que l'Édit de 1787 est plutôt un compromis entre deux tendances qu'une pleine consécration – au moins intellectuelle de la tolérance, Paul Rabaut nous dit cependant tout le contraire en 1788 :

Je crois qu'il devenait instant pour les protestants que l'on réglât quelque chose à leur égard. Les progrès de la raison auraient moins fait pour nous qu'on ne pense communément, parce qu'elle n'a pas avancé et qu'elle a même reculé depuis dix ans. Les écrits en faveur de la tolérance ont absolument cessé depuis la mort de Voltaire⁷⁹⁷.

Que ce ressenti soit exact ou non, il témoigne d'une tendance bien réelle que certaines réticences devant le nouvel édit incarnent. Le premier exemple de ceci est l'attitude d'un pan important de l'Église catholique. Un des témoignages les plus éclatant de la résistance du clergé romain face à l'Édit est la position prise par l'évêque Crussol d'Uzès. Dans un mandement à son diocèse du 2 février 1788, il enjoignait :

A tous curés, vicaires, desservans, prêtres habitués dans les paroisses et autres employés dans toute l'étendue de notre diocèse, de n'exercer, à l'égard des non-catholiques, aucunes fonctions ; de ne point publier en chaire, ni à la porte de l'église leurs bans ; de leur délivrer aucuns certificats ; de ne jamais se permettre de recevoir leurs déclarations de mariage ; de ne point assister ni présider à leurs sépultures ; de n'inscrire aucun de leurs actes sur leurs registres ; enjoignant expressément pour tous ces cas et autres, de les renvoyer à l'autorité séculière⁷⁹⁸.

Demandant ainsi explicitement de désobéir aux ordres du Roi et notamment à l'article IX de l'Édit qui dispose :

Il sera au choix des Parties contrariantes de faire faire lesdites publications, ou par les Curés ou Vicaires des lieux où elles devront être faites, ou par les Officiers de Justice desdits lieux, dans la forme ci-après prescrite⁷⁹⁹.

Cette position montre bien jusqu'à quelles extrémités les ecclésiastiques pouvaient être portés par un édit qui ne concédait qu'une existence civile ; un arrêt du Conseil du 3 avril 1788 vint annuler ce mandement exceptionnel. On peut rajouter, sans s'étendre, les intrigues menées par des adversaires de l'Édit pendant sa confection ; par les maréchaux de Noailles, l'Archevêque de Paris, Clerc de

⁷⁹⁷ P. RABAUT, *Lettre à divers (1744-1794)*, t. II, préface, notes et pièces justificatives par Charles DARDIER, Grassart, Paris, 1892, p. 402.

⁷⁹⁸ Cité dans L. MERLE, « L'Édit de 1787 dans le Bas-Poitou : le rôle du Dr J.-G. Gallo, Député du Poitou à la Constituante », t. 81 (1932), p. 135.

⁷⁹⁹ *ÉDIT DU ROI, Concernant ceux...*, op. cit., p. 181.

Juigné, les Conseillers-Clercs, ou encore Duval d'Espréménil, qui, selon la légende, lors de la séance pour l'enregistrement de l'Édit le 29 janvier 1788, se tourna vers le crucifix pour s'écrier que Jésus était crucifié une seconde fois.

Plus important encore, l'Assemblée du clergé réunie extraordinairement en 1788 après la signature de l'Édit émet des remontrances le 14 juin sur l'Édit du mois de novembre 1787 concernant les non-catholiques, remisent dans les mains du roi le 26 juillet 1788⁸⁰⁰. Elle estime que « la nouvelle Loi ne s'est point renfermée dans des bornes posées avec tant de sagesse » en ce que le texte contient de quoi garantir une existence religieuse aux protestants et recèle des contradictions dangereuse pour la « société chrétienne et politique »⁸⁰¹. Craintif des velléités protestantes que le nouvel édit pourrait susciter, l'Assemblée du clergé interprète les articles de l'Édit au plus restrictif pour demander une meilleure intelligibilité de la loi : l'article 3 n'interdirait, selon le clergé, que les assemblées « civiles et politiques » et non les assemblées religieuses, l'article 4 permettrait implicitement aux ministres de la R.P.R de faire l'exercice de leur fonction par la reconnaissance de leur existence, « or, toute Secte, dont les assemblées sont tolérées, et qui communique librement avec ses Ministres, s'avance à grands pas vers le culte public »⁸⁰². Si les catholiques romains admettent qu'« il ne faut point troubler par d'odieuses recherches la liberté de conscience » il faut que cette dernière soit cantonné « dans l'asyle intérieur de chaque famille » et qu'elle « se borne à des actes privés et domestiques »⁸⁰³. Pour contrebalancer l'ambiguïté de l'Édit, ils préconisent une ordonnance solennelle qui clarifierait la volonté royale et opposerait « une digue salubre au torrent des apostasies »⁸⁰⁴. L'Assemblée du clergé défend sa vision de l'impératif d'unité religieuse ; à la fois un impératif de droit public, « qui fait partie de la Constitution nationale » et qui n'est pas moins analogue aux mœurs et caractère des François »⁸⁰⁵.

Le procès-verbal de l'Assemblée extraordinaire montre que les remontrances concernent presque tous les points de l'Édit : ils contestent la nouvelle forme civile des moyens de constater la naissance en faveur d'un retour au monopole catholique mais aussi le rôle que l'Édit donne aux curés et vicaires dans le mariage des non-catholiques, et demandent ainsi que les seuls juges en soient occupés, les articles sur les dispenses manquent de précision, les dispositions sur l'inhumation des non-catholiques sont trop généreuses ; seuls sont épargnées les mesures sur la propriété. La conception de la citoyenneté avancée par l'Assemblée du clergé inclut la religion d'Etat :

Il faut distinguer l'homme du citoyen, les droits de cité des droits de la nature : si les seconds sont indépendants de la Religion, les premiers y sont souvent subordonnés dans leur exercice, et il appartient à tout Corps politique, de fixer les qualités qu'il exige de ses membres et de ses associés⁸⁰⁶

Cela conduit à refuser naturellement l'accès aux charges et dignités publiques, les protestants et autres sectaires ne restent que des « demi-citoyens » et l'Édit ne semble pas valoriser justement cette

⁸⁰⁰ *Remontrances du Clergé de France, assemblée en 1788, au roi, sur l'Édit du mois de Novembre 1788, concernant les non-catholiques*, Paris, 1788.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 9-10.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

idée puisqu'il n'exclue *que* des charges de judicature, des municipalités érigées en titre d'office et des postes d'enseignement public⁸⁰⁷. Ils craignent aussi que l'Édit n'encourage « les progrès effrayants de l'irrégion et de l'immoralité » et que les sectes ne deviennent une menace sur le plan politique à terme⁸⁰⁸. En somme l'interprétation de l'Assemblée extraordinaire du clergé de 1788 voyait la tolérance de l'Édit comme une *liberté*, et était par cela excessive⁸⁰⁹. On trouve parmi les signataires de ces remontrances, l'abbé de Loménie, alors Agent-général du clergé et Secrétaire de l'Assemblée. Sa présence à cette réunion interpelle puisqu'il est archevêque de Toulouse en même temps ministre principal de Louis XVI au moment où paraît l'Édit de 1787. Il dut affronter la condamnation du clergé qui se retourna contre lui lors de l'Assemblée de 1788 dans le cadre plus large du conflit contre les Parlements : étant fortement impliqué dans les projets de réforme judiciaire, il pensait regagner les parlementaires avec une réforme populaire poussée par les magistrats eux-mêmes au milieu d'édits financiers impopulaires⁸¹⁰.

Dans le contexte de l'affrontement entre Louis XVI et ses conseillers contre la révolte nobiliaire, les parlements firent montre de fortes résistances. Une partie seulement de la magistrature résista toutefois face au nouvel édit et il n'existe pas de corrélation entre la résistance à l'Édit de Versailles et le conflit avec les ministres de Louis XVI. Certains parlements plaidèrent même pour des mesures plus favorables à l'égard des « non-catholiques ». Le Parlement de Paris transmit ses remontrances à Versailles le 20 janvier 1788. On peut réaliser à leur lecture qu'elles s'alignent assez bien sur le premier projet d'Édit et qu'elles ont même sans doute contribué à quelques endroits à son caractère sévère et son peu de générosité, par exemple pour ce qui est de l'exclusion des non-catholiques des places de judicature et des postes d'enseignement qui clôture l'article premier, la publication des bans à la porte de l'église et non au prône, l'impossibilité de séparer le baptême de la preuve de la naissance⁸¹¹. Cependant, sa tendance globale est nettement conciliante : les remontrances suggéraient une importante mesure que refusa de prendre le Roi qu'est l'abrogation des lois pénales antiprotestantes et la restitution des biens confisqués dans le cadre de la répression. Les magistrats signalaient leur compréhension devant la volonté de laisser sommeiller ce droit répressif :

V. M. s'est sans doute empressé de détourner ses regards de ces lois données dans le siècle dernier et dans le commencement de celui-ci : la religion et l'humanité se réunissent aujourd'hui pour demander leur révocation⁸¹².

⁸⁰⁷ *ÉDIT DU ROI, Concernant ceux...*, op. cit., p. 180, article premier.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁰⁹ ⁸⁰⁹ *ÉDIT DU ROI, Concernant ceux...*, op. cit., comme le suggère l'utilisation du mot, p. 30 : « SIRE, nous connoissons votre attachement inébranlable à l'ancienne Foi du Royaume ; vous vous empresserez de prévenir les inductions fausses et dangereuses qu'on voudroit tirer de la liberté promise par l'Édit aux différentes Sectes ».

⁸¹⁰ M. PERONNET, « Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, principal ministre du roi et l'Édit des Non-Catholiques de novembre 1787 », *BSHPPF*, t. 134 (1987), p. 278, le clergé fit aussi des remontrances le 15 (le lendemain) pour défendre ses privilèges.

⁸¹¹ *Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle*, éd. Jules FLAMMERONT, t. III, Paris, 1898, p. 696-700, pour ce qui est des charges de judicatures et d'enseignement le point commun qui pousse la magistrature à insister sur ces postes particulièrement est qu'ils peuvent exercer une influence sur l'ordre établi.

⁸¹² *Ibid.*, p. 700.

C'est pour ne pas vexer la mémoire du feu Roi que Louis XVI pourrait refuser de révoquer ces anciennes lois ; ce serait toucher à une partie de l'œuvre de Louis XIV et Louis XV. Pour ce qui est de la restitution des biens, elle ne doit concerner que ceux en possession royale et non ceux des particuliers – les remontrances qualifient d'« injustes mais légales » les dénonciations récompensées par une appropriation des biens des victimes⁸¹³ – qui aurait été de toute façon beaucoup trop difficile à organiser administrativement et juridiquement. La réponse du Roi cadre avec sa stratégie générale à l'égard des protestants :

Je me propose d'abroger les lois pénales contre les protestants, que la justice et l'humanité réprouvent. Mais puisque, dans mon édit, il n'est pas question des protestants, puisque mon intention est qu'il n'y ait qu'un culte public, il faut bien qu'il reste une loi pénale à cet égard. Au reste, je ne tarderai pas à modérer ces lois pénales, ainsi que les autres, en m'occupant promptement de la procédure criminelle et du code pénal⁸¹⁴.

La généralité de l'Édit qui devait cibler indirectement les protestants et leur dénier cet esprit de corps redouté, privait le roi de révoquer directement le droit pénal antiprotestant, il fallait aussi masquer cet acte sous le camouflage d'une réforme plus large du droit pénal et de la procédure criminelle. Pareillement pour la restitution des biens qui ne prendra pas les traits d'une loi particulière pour les protestants mais d'une action casuistique et discrète. Le Parlement de Paris, dans la lignée du discours de Robert de Saint-Vincent du 9 février 1787⁸¹⁵, fut un des promoteurs de l'Édit. Il n'était pas le seul à suivre cette tendance conciliante, qui, contre toute attente, ne suit aucunement une logique déterminée par le nombre de magistrats catholiques dans les cours souveraines⁸¹⁶, le parlement de Grenoble donna des réserves dans l'ensemble favorables. On peut rajouter à côté de ces deux « promoteurs » dans la grande catégorie des réceptions positives, les parlements qui enregistrèrent sans difficultés ou avec des retouches de pur détail : Aix, Dijon, Nancy, Rouen, ainsi que les Conseils souverains de Roussillon et d'Alsace. L'enregistrement de ces Parlements fut globalement assez aisé non sans l'existence de quelques minorités récalcitrantes ici et là. Du côté des réfractaires, on peut d'abord recenser les parlements de Flandre et de Franche-Comté dont le refus s'explique par les mentalités ultramontaines et pro-jésuites encore très présentes dans ces régions, irréconciliables avec la moindre forme d'acceptation des protestants. Les parlements de Besançon, Douai et Bordeaux refusèrent aussi. Le refus des magistrats bordelais n'est pas significatif d'un désaveu particulier pour l'Édit de Versailles puisque son refus s'inscrit dans une période de grève depuis son exil à Libourne. Celui de Besançon fit connaître ses remontrances qui suppliait le roi de retirer purement et simplement l'Édit, qui finit par être enregistré en lit de justice avec tout une salve d'actes royaux, les 8 et 9 mai⁸¹⁷. Toutefois ces enregistrements forcés furent annulés le 20 octobre, entraînant une inapplication dans les ressorts de ces trois Parlements. Le Conseil provincial d'Artois et le Parlement de Pau ont en quelque sorte ignorés l'Édit. Le Parlement des Trois-Evêchés

⁸¹³ *Ibid.*

⁸¹⁴ *Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle...*, op. cit., p. 701-702.

⁸¹⁵ « L'ÉDIT DE LOUIS XVI SUR L'ÉTAT CIVIL DES PROTESTANTS. DISCOURS DU CONSEILLER ROBERT DE SAINT-VINCENT: DANS LA SÉANCE DU PARLEMENT DE PARIS DU 9 FÉVRIER 1787 », *BSHPF*, t. 5 (1857), p. 423-444.

⁸¹⁶ H. DUBIEF, « La réception de l'Édit du 17 novembre 1787 par les Parlements », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 282.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 286.

enregistrait tout en ajoutant une réserve particulière pour exclure les juifs du ressort des effets de la nouvelle législation. Rennes et Toulouse firent également quelques difficultés pour l'enregistrement sans aller jusqu'à la résistance. Le Parlement de Bretagne, qui luttait féroce­ment contre le pouvoir royal à coup de remontrances, ne manqua pas d'inclure le nouvel édit dans sa lutte, et son enregistrement de l'Édit le 15 mars se fit en des termes qui masquaient mal sa mauvaise volonté. Le Parlement de Toulouse est le seul dont l'enregistrement fut cassé, car il rajoutait une clause restrictive concernant l'accès à certains offices. Devant cette variété d'attitudes on peut dire avec Henri Dubief que « tout essai de typologie et mis en défaut » et qu'il faut donc se résoudre à constater un tableau d'ensemble aux causes difficilement déchiffrables : une majorité de réception sans difficultés avec quelques traces de fanatisme et d'indifférence dans certaines cours souveraines⁸¹⁸. Le seul point commun des réactions est de refuser le culte public et l'accès aux charges publiques pour les protestants, encore impensable du point de vue légal.

Les embarras qu'apportait le nouvel édit constituaient aussi un motif de condamnation, les protestants optant en général pour la procédure devant les magistrats, ces derniers se retrouvaient face à des difficultés dans les modes d'administration de la preuve :

L'article 21 porte : et quant aux unions conjugales qu'auraient pu contracter aucuns de nos sujets et à compter du jour de leur unions dont ils rapporteront la preuve, etc. : de quelle manière cette preuve doit-elle se faire, c'est le point de la difficulté. Sera-ce par la représentation du contrat de mariage ? Il y a nombre de personnes surtout de la campagne qui n'en font pas passer. D'ailleurs un contrat de mariage peut n'être pas suivi de l'exécution du mariage. Serait-ce par la représentation de l'acte d'épousaille délivré par le ministre de la Religion prétendue réformée ? L'article 4 leur défend d'en délivrer aucuns et aux juges d'y avoir égard. Sera-ce par témoins ? Il y a des personnes mariées au désert depuis si longues années que ceux qui ont assisté à leur mariage sont décédés. Comment faudra-t-il donc que la preuve soit faite ?⁸¹⁹

Aussi, l'Édit voulant absolument dénier toute possibilité de former un corps aux protestants, empêchait de ce fait la génération de toute forme de personnalité morale : comme l'explique très bien Anne Lefebvre-Teillard, cela revenait à consacrer l'« impossibilité [...] pour les communautés protestantes, de prendre légalement des décisions qui s'imposent à la communauté, d'avoir de représentants, de posséder quelque bien que ce soit ou encore de passer un acte juridique quelconque »⁸²⁰. Ces quelques exemples parmi d'autres montrent bien toute l'incomplétude de l'« existence civile » que donnait l'Édit aux huguenots et la fragilité de la distinction entre existence civile et existence religieuse. Donner tous les moyens de mener une existence civile normale aboutissait nécessairement à donner les moyens de mener un certain niveau d'existence religieuse, et le désir du pouvoir royal de concéder un minimum aux protestants en tant qu'hommes tout en ne leur donnant rien en tant que croyants devait donc nécessairement aboutir à une forme inachevée d'état civil. Cet examen de la réception catholique montre ainsi une résignation d'ensemble contrebalancée par deux minorités non-négligeables de profils féroce­ment opposés ou franchement en faveur du nouvel « édit de Tolérance ».

⁸¹⁸ H. DUBIEF, « La réception de l'Édit du 17 novembre 1787 par les Parlements », loc. cit., p. 290.

⁸¹⁹ Cité dans A. BENOIST, « Les protestants du Poitou en 1787, face à l'Édit de Tolérance », loc. cit., p. 344.

⁸²⁰ A. LEFEBVRE-TEILLARD, « Les problèmes juridiques posés par l'Édit de 1787 », *BSHPF*, t. (134) 1987, p. 243.

Conclusion de la seconde partie

Le suivi de l'évolution des idées, depuis les premières théorisations de la tolérance jusqu'aux apports majeurs des Lumières, pouvait laisser présager une consécration juridique complète et satisfaisante de la tolérance, dans un mouvement de parfaite transposition des idées aux mœurs puis des mœurs au droit. Un aperçu des causes de la tolérance de fait qui s'installa en marge d'un droit répressif en proie à une ineffectivité grandissante révèle toutefois la rançon du passage d'un monde à l'autre : les nouvelles idées se heurtent aux anciennes et aux antagonismes culturels, les nouvelles mœurs, qui héritent de cet « esprit de tolérance », se heurtent elles-mêmes aux frictions du monde juridique, à sa réalité administrative et technique. L'Édit de 1787 par toutes ses ambiguïtés est-il vraiment « la marque de l'extrême difficulté pour la monarchie absolue et pour la Religion catholique, apostolique et romaine, comme pour tout système totalitaire, de se réformer aussi vite et aussi profondément que le veulent les temps »⁸²¹ ? Partiellement peut-être, mais il est surtout le miroir quasi-fidèle des courants rivaux qui traversent les couches d'une société française en pleine mutation ; il est révélateur « des contradictions insolubles dans lesquelles s'enferme la monarchie à la fin de l'Ancien Régime » desquelles la Révolution naîtra, avec son lot d'intolérance, autant pour les catholiques que les protestants⁸²². Il semble utopique de déterminer avec exactitude dans quelle proportion le droit nouveau de 1787 correspondait à la tendance principale des idées – le *progress* serait-on tenté de dire – qui semblait poindre vers cette scandaleuse *tolérance-liberté* façonnée par le banni de Rotterdam : l'esprit doit se contenter de son ignorance sur ce point.

Ephémère par sa durée d'application, l'Édit de Versailles n'en a pas moins une étape importante : prélude de la Révolution dans l'histoire des idées et étape dans l'unification de notre droit civil dans l'histoire du droit : il s'inscrit dans la suite des grandes ordonnances de « 1539, 1579, 1667, 1691, 1706, 1716, 1782, dont l'aboutissement sera la loi du 20 septembre 1792 sur l'état civil des citoyens français »⁸²³, il est, à ce titre, un exemple du commerce que l'histoire des idées peut entretenir avec l'histoire du droit. Par opposition avec la première phase de cette étude où les idées nouvelles et les grands fondements idéologiques de l'intolérance semblaient appartenir à deux espaces différents sans se rencontrer, la deuxième phase montre que le contact entre ces deux forces entraîna une inévitable déperdition pour chacune d'elles.

Conclusion générale.

Au-delà de la tolérance ?

Le qualification d'*édit de tolérance* n'est pas qu'une construction historiographique : certains contemporains ont associé la nouvelle législation de 1787 à l'idée de tolérance pour mieux la rejeter à la faveur de ceux plus hospitaliers. Sur le plan institutionnel et juridique, la tolérance comporte nécessairement un empire du « tolérant » sur le « toléré » ; elle s'incarne par une permission qui n'est

⁸²¹ C. LAURIOL, « L'Édit de 1787 et la tolérance à la fin de l'Ancien Régime », loc. cit., p. 433.

⁸²² A. LEFEBVRE-TEILLARD, « Les problèmes juridiques posés par l'Édit de 1787 », loc. cit., p. 248.

⁸²³ E. LEVY, « L'application de l'Édit de 1787 », *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, t. 35 (1911), p. 649.

jamais tout à fait exempte de condescendance et d'autorité, et, en cela, est très difficilement harmonisable avec une des idées-maîtresses de la pensée révolutionnaire qu'est l'égalité. Finalement, seul Bayle a pensé une forme de tolérance qui s'affranchit complètement de ses racines latines. La déception dans les années qui suivirent l'Édit et la tension grimpanche de la conjoncture politique entraînèrent une subversion du discours. Le concept de tolérance subit alors une disgrâce à la faveur de sa sœur plus conciliante avec l'égalité désirée par les révolutionnaires qui a pour nom *liberté*⁸²⁴. Dans un discours du 23 août 1789 à l'Assemblée nationale, Rabaut Saint-Etienne souligna éloquemment l'abîme qui sépare la tolérance portée par l'Édit de 1787 de la liberté de droit naturel dont les huguenots devaient désormais bénéficier :

Les non-catholiques (quelques-uns de vous, messieurs, l'ignorent peut-être), n'ont reçu de l'édit de novembre 1787 que ce qu'on a pu leur refuser, oui, ce qu'on n'a pu leur refuser ! Je ne le répète pas sans quelque honte ; mais ce n'est point une inculpation gratuite, ce sont les propres termes de l'édit. Cette loi, plus célèbre que juste, fixe les formes d'enregistrer leur naissances, leurs mariages et leurs morts ; elle leur permet en conséquence de jouir des effets civils, et d'exercer leurs professions [...] et c'est tout. [...] Mais, messieurs, ce n'est pas même la tolérance que je réclame ; c'est la liberté. La tolérance ! le support ! le pardon ! la clémence ! idées souverainement injustes envers les dissidents, tant il est vrai que la différence de religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime. La tolérance ! Je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de piété, comme des coupables auxquels on pardonne, ceux que le hasard souvent et l'éducation ont amenés à penser d'une autre manière que nous. L'erreur, messieurs, n'est point un crime, celui qui la professe la prend pour la vérité ; elle est la vérité pour lui ; il est obligé de la professer, et nul homme, nulle société n'a le droit de lui défendre⁸²⁵.

Un siècle plus tard, la liberté de conscience qui avait pris le nom de tolérance dans l'œuvre de Pierre Bayle se voyait réclamée sous une nouvelle terminologie. Un ami qui avait cheminé avec la tolérance au XVIII^e devenait tout à coup son plus formidable adversaire ; le droit naturel, autrefois au service de la tolérance, fut invoqué pour la dépasser en faveur de la liberté religieuse :

On a transporté dans le préambule la pensée de M. le Garde des Sceaux dans son discours, que les non-catholiques *ne tiendront de la loi que ce que le droit naturel ne permet pas de leur refuser... les effets civils*. Mais on sait aujourd'hui ce que c'est que le droit naturel, et certainement il donne aux hommes bien plus que l'Édit n'accorde aux protestants : il me semble qu'il aurait mieux valu taire cette pensée. Le temps est venu où il n'est plus permis à une loi de choquer ouvertement les droits de l'humanité très bien connus de tout le monde⁸²⁶.

⁸²⁴ R. POMEAU, « Une idée neuve au XVIII^e siècle, la tolérance », BSHPF, t. 134 (1988), p. 205 : « Tel est donc le mouvement d'idées qui aboutit à l'Édit de Tolérance. Mais le mouvement déjà dépassait cet édit, D'abord parce que ce n'était qu'un édit de *tolérance*, non de pleine et entière *liberté* » (nous soulignons).

⁸²⁵ *Archives Parlementaires de la Révolution Française*, t. VIII, P. Dupont, Paris 1875. p. 478-479. On peut retrouver cette même critique de l'étroitesse de la tolérance exprimée par Paul Rabaut dans sa lettre-rapport au comité de Bordeaux précitée datant de 1788, voir P. RABAUT, *Lettre à divers (1744-1794)*, t. II, préface, notes et pièces justificatives de Charles DARDIER, Grassart, Paris, 1892, p. 402-403 : « Il faut même convenir que les idées que les philosophes avaient établies n'étaient pas assez vastes : car tolérance, ou support emporte une idée de clémence ou de pardon qui est fautive, parce que tout homme qui compare les idées d'autrui aux siennes doit supposer que lui-même peut se tromper ; il n'y aurait que celui qui serait infaillible qui pourrait penser qu'il doit supporter celui qui pense autrement que lui, comme on supporte en compagnie un homme qui a un défaut corporel ; on lui pardonne d'être mal fait, et ceci même est une injustice parce que son défaut est involontaire ».

⁸²⁶ J.-P. RABAUT-SAINT-ETIENNE, « Lettre de Rabaut-Saint-Etienne : sur l'Édit de tolérance de 1787 », BHL, t. 33 (1884), p. 360.

La dispute portant sur l'interprétation était prévisible, inexorable conséquence du contenu flottant de la normativité naturelle. Cette idée d'un « au-delà de la tolérance » s'est également insinuée outre-Atlantique. En août 1790 dans un discours devant la congrégation hébraïque de Newport à Rhode Island, George Washington, fraîchement élu, dira la choses suivante :

Nous tous disposons de la liberté de conscience et des droits de la citoyenneté. Il n'est plus question de simple tolérance comme si l'indulgence d'une classe de citoyens accordait à une autre le droit d'exercer ses droits naturels inhérents. Fort heureusement, le gouvernement des Etats-Unis, en refusant d'approuver le sectarisme ou favoriser la persécution, n'exige rien d'autre de ceux qui bénéficient de sa protection que de se comporter en bons citoyens. Que les enfants de la descendance d'Abraham, installés dans ce pays, continuent à mériter et à bénéficier de la bonne volonté des autres habitants, afin de rester tranquillement assis sous leur vigne ou leur figuier, sans que personne ne cherche plus à les inquiéter⁸²⁷.

Aussi dérisoire que cette querelle terminologique puisse paraître, elle est représentative des profondes limites de l'idée de tolérance en général, mais plus particulièrement, comme socle notionnel de droits positifs. Institutionnaliser juridiquement une tolérance conditionnée – et c'est un truisme car la tolérance est toujours soumise à des conditions précises ; et en quelques sortes, partisans, sauf quand elle est baylienne – revient toujours à s'exposer aux sautes d'humeurs de l'institution qui tolère ; même en la fondant sur des règles prétendument précises et restrictives, celui qui à la haute-main pourra interpréter la clause restrictive et transformer la tolérance en parfaite intolérance. L'on touche ici à la profonde subjectivité du concept qui le rend quelque peu antipathique au monde juridique ; comparée à la liberté, la tolérance ne peut pas « s'arrêter là où commence celle des autres » sous peine d'aboutir à un non-sens. A ceci s'ajoute l'incroyable variété d'acceptions que le terme peut recouvrir. Comme nous l'avons observé, l'unité de sens lui fait défaut et ceci se vérifie autant au XVIII^e siècle qu'au XXI^e siècle : la charge positive que s'est acquis la tolérance de nos jours n'empêche pas l'ancien sens de survivre parallèlement⁸²⁸. Certes, la liberté n'est pas plus facile à définir objectivement que la tolérance ; ce sont tous deux des monuments de l'histoire des idées et le récit de l'histoire de la liberté est sans doute plus effrayant encore, par son immensité, que celui de l'histoire de la tolérance. L'avantage intrinsèque de la liberté est peut-être qu'il est plus facile de sentir quand elle est blessée et de sanctionner cette offense par le droit : la liberté semble bénéficier, si ce n'est d'un plus grand potentiel d'objectivisation, du moins d'une meilleure propension à l'intersubjectivité ; elle luit d'une splendeur qui fascine l'esprit humain. Quoique sa consécration par le droit ne la protège pas nécessairement des injures, comme l'a montré le devenir de l'article X de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* qui soumettait la liberté aux considérations d'ordre public.

Le père de l'Édit de 1787 eut ce petit mot : « Qui eût cru que la tolérance même aurait ses fanatiques ? »⁸²⁹. Cette brève question renferme un autre indice qui permet d'appréhender la relation entre *liberté* et *tolérance*. La première est infiniment plus dure à subvertir que la seconde, presque toujours en proie à la perversion. Si la liberté semble plus belle à l'âme humaine, la tolérance n'en

⁸²⁷ *From George Washington to the Hebrew Congregation in Newport, Rhode Island, 18 August 1790*, Url : <https://founders.archives.gov/documents/Washington/05-06-02-0135>, trad. D. LACORNE, *Les frontières de la tolérance*, op. cit. p. 66.

⁸²⁸ P. RICCEUR, « Tolérance, intolérance, intolérable », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 435 : « Le discours sur la tolérance court deux dangers : celui de la banalité et celui de la confusion ».

⁸²⁹ *Pensées et maximes de Guillaume-Christien Lamoignon Malesherbes, suivies de Réflexions sur les lettres de cachet ; Pour faire suite à sa Vie : recueillies par E. L. ****.*, Capelle, Paris, 1802, (86), p. 69

est pas pour autant indispensable ; exercée de manière *critique*, « elle doit [...] être un engagement dans la promotion des droits universels de l'humain et un réel accès pour tous aux compétences individuelles et sociétales permettant à chacun d'exploiter au mieux sa liberté, selon la conception qu'il s'en fait »⁸³⁰. Si la liberté ne peut être envisagée sans passer par la tolérance, comme une étape, la tolérance elle-même procède d'un exercice du libre-arbitre ; d'un dilemme entre tolérer ou ne pas tolérer sur lequel se superpose la question des limites de la tolérance. C'est sur cette ligne de crête *tolérable-intolérable* que doit s'exercer l'esprit critique.

⁸³⁰ R. MASSE, *La tolérance pervertie*, Les Belles Lettres, Paris, 2022, p. 224.

Sources

-Sources normatives-

Édits déclarations et arrêts concernant la religion prétendue réformée 1662-1751, éd. L. PILATTE, Fischbacher, Paris, 1885

La déclaration des droits de l'homme et du citoyen présentée par Stéphane Rials, éd. S. RIALS, Hachette, 1988

Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789 : contenant la notice des principaux monuments des Mérovingiens, des Carlovingiens et des Capétiens, et le texte des ordonnances, édits, déclarations, lettres patentes, règlements, arrêts du Conseil, etc., de la troisième race, qui ne sont pas abrogés, ou qui peuvent servir, soit à l'interprétation, soit à l'histoire du droit public et privé, avec notes de concordance, table chronologique et table générale analytique et alphabétique des matières / Par MM. JOURDAN, Docteur en droit, Avocat à la Cour royale de Paris ; ISAMBERT, Avocat aux Conseils du Roi et à la Cour de Cassation ; DECRUSY, ancien Avocat à la Cour royale de Paris, XXIX tomes, Belin-Leprieur, Paris, 1822-1833

Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle, éd. Jules FLAMMERONT, III tomes, Paris, 1888-1898

-Ouvrages-

ALEMBERT (Jean Le Rond d'), *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Armand Colin, Paris, 1763 [1894]

ALEMBERT (Jean Le Rond d'), *Sur la destruction des jésuites en France*, 1765

ANCILLON (Charles), *La France intéressée à rétablir l'Édit de Nantes*, Desbordes, Amsterdam, 1690

ANCILLON (Charles), *L'irrévocabilité de l'Édit de Nantes, prouvée par les principes du Droit et de la Politique*, Desbordes, Amsterdam, 1688

ANCILLON (Charles), *Reflexions politiques par lesquelles on fait voir que la persécution des reformez est contre les véritables intérêts de la France*, Pierre Marteau, Cologne, 1686

ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE (Laurent), RABAUT (Paul), *La calomnie confondue ou mémoire dans lequel on réfute une nouvelle accusation intentée aux Protestans de la province de Languedoc, à l'occasion de l'affaire du Sieur Calas détenu dans les prisons de Toulouse*, au désert, 1762

ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE (Laurent), *L'Asiatique tolérant, traité à l'usage de Zéokinizul roi des Kofrans surnommé le Chéri*, ouvrage traduit de l'arabe du Voïageur BEKNIROLL, Durand, Paris, 1748

ARMAND (Jacques), *L'Intolérance éclairée ou lettres critiques d'un Vicaire à l'auteur de la Brochure intitulée Les*

Protestans déboutés de leurs prétentions, s.l., 1777

ARMAND (Jacques), *Sermon sur l'esprit de l'Évangile prononcé à l'occasion de la paix dans l'Église française d'Hanau, en présence de MM. les Officiers français du Régiment du Roy*, Veuve Lehr, Hanau, 1763

AUBERT DE VERSE (Noël), *Le protestant pacifique ou Traité de la paix de l'Église dans lequel on fait voir, par les principes des réformez, que la foy de l'Église catholique ne choque point les fondemens du salut, contre Monsieur Jurieu*, Genest Taxor, Amsterdam, 1684

AUBERT DE VERSE (Noël), *Traité de la liberté de conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples, opposé aux maximes adoptées par le sieur Jurieu*, Pierre Marteau, Cologne, 1687

BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), *Tolérance des religions*, Henry de Graef, Rotterdam, 1684

BASNAGE (Jacques), *Instruction pastorale aux Reformez de France sur la Persévérance dans la Foi et la Fidélité pour le Souverain*, A. Acher, Rotterdam, 1719

BAYLE (Pierre), *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Jean Pierre, Saint Omer, 1686

BAYLE (Pierre), *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, éd. E. LABROUSSE, Vrin, Paris, 1973

BAYLE (Pierre), *Continuation des Pensées diverses, Ecrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comete qui parut au mois de décembre 1680 ou Réponse à plusieurs difficultés que M*** a proposées à l'auteur*, Reiner Leers, Amsterdam, 1705

BAYLE (Pierre), *Critique général de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, Pierre le Blanc, t. I, Ville-Franche, 1682

BAYLE (Pierre), *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, 3^{ème} éd., t. II, Pierre le Blanc, Ville-Franche, 1684

BAYLE (Pierre), *De la tolérance. Commentaire philosophique*, éd. Jean-Michel GROS, Honoré Champion, Paris, 2014 [1686]

BAYLE (Pierre), *Pensées diverses sur la comète*, introduction, notes, glossaire, bibliographie et index par Joyce et Hubert BOST, Flammarion, Paris, 2007

BAYLE (Pierre), *Réponse aux questions d'un provincial*, IV tomes, Reiner Leers, Rotterdam, 1704-1707

BAYLE (Pierre), *Supplément du Commentaire philosophique*, éd. M. PECHARMAN, PUF, 2002

BEAUMARCHAIS (Pierre-Augustin Caron de), *Théâtre. Le barbier de Séville. Le mariage de Figaro. La mère coupable.*, Chronologie et préface par René POMEAU, Flammarion, Paris, 1965

BEAUMONT (Chevalier de), *L'Accord parfait de la nature, de la raison de la révélation et de la politique ou Traité où on établit que les voies de rigueurs en matière de religion blessent les droits de l'humanité et sont également contraires aux lumières de la raison, à la morale évangélique et au véritable intérêt de l'Etat*, III tomes, P. Marteau, Cologne, 1753

BESOIGNE (Jérôme), *Réponse à une Dissertation contre les mariages clandestins des Protestans de France ou Lettre à l'Auteur d'un écrit nouveau intitulé Dissertation sur la tolérance des Protestants ou Réponse à deux ouvrages dont l'un est intitulé L'Accord parfait et l'autre Mémoire au sujet des Mariages clandestins des Protestans de France*, s.l., 2 juin 1756

BESOIGNE (Jérôme), *Seconde Réponse à des Dissertations contre la Tolérance pour les Mariages des Protestants ou Lettre à l'Auteur de deux Mémoires l'un intitulé Mémoire Politico-critique et l'autre La voix du vrai patriote Catholique*, s.l., 1756

BOSSUET (Jacques-Bénigne), *Oraison funèbre de Le Tellier* (1686) (Eloge de la révocation de l'Édit de Nantes), texte introduit et annoté par F. LESSAY, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 2, (éd.) Y.-C. ZARKA, PUF, Paris, 2002, p. 290-297.

BROUSSON (Claude), *Estat des réformez en France, où l'on fait voir que les Édits de pacification sont irrévocables, que néanmoins on les renverse entièrement, et que par là on ôte aux Réformez tous les moyens de vivre et de subsister*, II tomes, Marteau, Cologne, 1684

Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picard : avec une explication historique, et quelques dissertations curieuses., IX t., J.F. Bernard, Amsterdam, 1723-1743

CHATEAUBRIAND (François-Auguste-René de), *Vie de Rancé*, (éd.) André BERNE-JOFFROY, Gallimard, 1986

CLAUDE (Jean), *Les Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le Royaume de France*, Marteau, Cologne, 1686

CLOZEL D'ARNERY (M.), *Moyen de constater l'Etat civil des Protestans, Droit et devoirs des Curés à leur égard.*, Manyet, Genève, 1787

Commentaire sur le livre des Délits et des Peines, par un avocat de province, s.l., 1766

CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas de CARITAT, Marquis de), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Flammarion, Paris, 1988 [1795]

CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas de CARITAT, Marquis de), *Réflexions d'un citoyen catholique sur les Lois de France relatives aux Protestans*, s.l., 1778

Confession d'une prosélite ou justification de Madame Roux. Sur sa fuite éclatante de la maison de son mari, V. de la Montagne, Paris, 1774

CORDEMOY (Louis-Géraud de), *Discours sur le mariage des Nouveaux Réunis* par Monsieur l'abbé de *****, Nouvelle édition, Pech, Toulouse, 1699

CORDEMOY, (Louis-Géraud de), *Lettres sur différents sujets de controverse* dédiées à Monseigneur le Dauphin, Rémy, Paris, 1702

PORTALIS (Jean-Etienne-Marie), *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France*, s.l., 1771

COURT (Antoine), *Apologie des Protestans du Royaume de France sur leurs Assemblées religieuses*, Au désert, 1745

COURT (Antoine), *Le Patriote Français et impartial ou Réponse à la Lettre de Mr. l'Evêque d'Agen à M. le Contrôleur Général contre la Tolérance des Huguenots en datte du 1^{er} mai 1751*, s.l., 1751

COURT (Antoine), *Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des Protestants de France et sur les avantages qui en résulteraient pour le Royaume*, s.l., 1756

COURT (Antoine), *Lettres écrites à un Protestant de France au sujet des mariages des Réformés et du Baptême de leurs Enfants dans l'Eglise Romaine par un P. de l'Eglise Réformée*, s.l., 1730

COURT (Antoine), *Lettres écrites à un Protestant de France au sujet des mariages des Réformés et du Baptême de leurs Enfants dans l'Eglise Romaine par un P. de l'Eglise Réformée*, 2nde édition revue et augmentée par l'auteur, s.l., 1733

COURT (Antoine), *Mémoire historique de ce qui s'est passé de plus remarquable au sujet de la Religion Réformée, en plusieurs Provinces de France, depuis 1744 jusqu'à la présente Année 1751*, s.l., 1751

COURT (Antoine), *Mémoires pour servir à l'histoire et à la vie d'Antoine Court (de 1695 à 1729)*, éd. Pauline DULEY-HAOUR, présentation Patrick CABANEL, Édition de Paris, Paris, 1995

COURT (Antoine), *Relation historique des horribles Cruautez qu'on a exercées envers quelques Protestans en France, pour avoir assistez à une Assemblée tenue dans le Désert près de Nîmes en Languedoc. On y ajoute un Abrégé d'Histoire Apologétique ou Défense des Réformés de France qui sert de réponse à l'Instruction Pastorale sur la persévérance en la foy et la fidélité pour le Souverain de Mr. Basnage dattée du 19 avril 1719*, s.l.n.d.

COURT (Antoine), *Réponse à la Lettres sur les Assemblées des Religionnaires en Languedoc écrite à un Gentilhomme protestant de cette province par M.D.L.F.D.M. dattée du 1^{er} octobre 1744*, s.l.n.d.

COURT (Antoine), *Réponse des Protestans de France à l'auteur d'une lettre imprimée qui a pour titre Lettres sur les Assemblées des Religionnaires en Languedoc écrite à un Gentilhomme protestant de cette province par M.D.L.F.D.M. à Rotterdam MDCCXLV, Au Désert*, 1745

COURT (Antoine), *Sermon dans lequel on fait voir la nécessité de l'Exercice public de la religion. Sur ces paroles de l'apôtre saint Paul aux Hébreux, chap. X verset 25 : « ne quittons point nos mutuelles assemblées, comme quelques uns ont de coutume »*, D. L., 1718

COURT DE GEBELIN (Antoine), *Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la Religion Réformée et de divers Protestans condamnés ces derniers tems par le Parlement de Toulouse ou dans le Haut Languedoc, Edimbourg*, 1763

CRELL (Johann), *De la tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience par Crellius* [trad. De C. LA CENE revue par J. A. NAIGEON]. *L'intolérance convaincue de crime et de folie, ouvrage traduit de l'Anglais* (de T. GORDON et J. TRENCHARD, par le Baron D'HOLBACH), Londres, [Amsterdam], 1769

DELABROUE, *L'Esprit de Jésus-Christ sur la Tolérance des Protestans en France*, s.l., 1768

Dialogue entre Joseph II, Empereur des Romains, Giovanni Braschi, pape sous le nom de Pie VI et le Comte de Lauraguais, Rome, 1782

DIDEROT (Denis), *Correspondance*, t. XII, éd. Georges ROTH, Jean VARLOOT, Éditions de Minuit,

Paris, 1955-1970

DIDEROT (Denis), *Pensées philosophiques*, Amsterdam, 1772

Discours à lire au Conseil en présence du Roi par un Ministre patriote sur le projet d'accorder un l'Etat civil aux Protestants, s.l., 1787

Discours de Servan, avocat général au Parlement de Grenoble dans la cause d'une femme protestante, Grabit, Genève, 1767

DISCOURS DU CONSEILLER ROBERT DE SAINT-VINCENT: DANS LA SÉANCE DU PARLEMENT DE PARIS DU 9 FÉVRIER 1787, BSHPF, t. 5 (1857), p. 423-444

Dissertation sur la Tolérance civile et religieuse en Angleterre et en France à l'égard des non-Conformistes à la religion dominante, Knapen, Genève-Paris, 1778

Dissertation sur la tolérance des Protestants ou Réponse à deux ouvrages dont l'un est intitulé L'Accord parfait et l'autre Mémoire au sujet des Mariages clandestins des Protestans de France, s.l., 1756

D.P.R. *Avis charitables*, Pierre Marteau, Cologne, 1738

ELIE DE BEAUMONT (Jean-Baptiste-Jacques), *Questions sur la Légimité des mariages des Protestans français célébrés hors du Royaume. Mémoire pour les Sieurs et Demoiselles Potin neveux et nièces de la Dame de Maincy et ses héritiers aux meubles et acquêts et propres paternels. Contre la Dame et la demoiselle des Jardins*, s.l., 1764

Entretiens d'un Evêque de l'Assemblée avec un curé de Paris sur les mariages des Protestans de France, Genève, 1786

Essai de Réunion des Protestants aux Catholiques Romains par Mr. P.D.R., avocat au Parlement de Paris, Claude Herissant, Paris, 1756

FENOUILLOT et FALBAIRE (Charles-Georges), *L'honnête criminel, Drame en cinq actes et en vers*, Merlin, Paris-Amsterdam, 1767

GAL-POMARET (Jean), *Lettres à Mrs. les Evesques de France. Accompagnée de quelques réflexions sur la Tolérance, par un Ministre du Désert*, s.l.n.d.

GILBERT DE VOISINS (Pierre), *Mémoires sur les moyens De donner aux Protestans un état civil en France, composé de l'ordre du Roi Louis XV Par feu M. GILBERT DE VOISINS ; Conseiller d'Etat*, 1787 [1767]

GROTIUS (Hugo), *Annotationes in Novum Testamentum*, Zuidema, Groningue, IX tomes, 1826-1834

GROTIUS (Hugo), *Du droit de la guerre et de la paix*, trad. J. BARBEYRAC, Thourneisen, Basle, II tomes, 1746

GUIDI (Louis), *Dialogue entre un Evêque et un Curé sur les Mariages des Protestans*, s.l., 1775

GUIDI (Louis), *Dialogue sur l'Etat civil des Protestans en France*, s.l., 1778

GUIDI (Louis), *Suite du Dialogue sur les mariages de protestants ou Réponse de M. le Curé de ** à l'auteur d'une*

Brochure intitulée *Les Protestans déboutés de leurs prétentions*, s.l., 1776

HOLLARD (Jean Rodolphe), *Relation d'un Voyage nouvellement fait par la France, où l'on voit l'état présent des affaires de la religion en ce royaume-là*, par un Ministre suisse qui est présentement à Londres (J. R. H.), J. Delage, Londres, 1717

HUET (Gidéon), *Apologie pour les vrais tolérans ou l'on fait voir avec la dernière évidence, et d'une manière à convaincre les plus préocuz, la pureté de leur intentions, et la vérité de leur dogme. Pour opposer aux fausses idées, que M. J. en a voulu donner dans quelques-uns de ses écrits ; mais particulièrement dans son tableau du socinianisme*, Théodore Goris, Dordrecht, 1690

JACOBIN (Richard), *Les Protestans déboutés de leurs prétentions par les principes et les paroles mêmes du Curé, leur apologiste, dans son Dialogue avec un Evêque sur leurs Mariages*, Morin, Paris, 1776

Jésus-Christ par sa tolérance modèle des législateurs, Cuchet, Paris, 1785

JURIEU (Pierre), *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 paroles de la Paraboles Contrains-les d'entrer*, Henri de Graef, Rotterdam, 1687

JURIEU (Pierre), *Histoire du calvinisme et celle du papisme mises en parallèle : Ou Apologie pour la réformation, pour les réformateurs, et pour les réformez. Contre un libelle intitulé, L'Histoire du Calvinisme, par Monsieur Maimbourg.*, IV tomes, Reinier Leers, Amsterdam, 1683

KANT (Immanuel), *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, éd. et trad. F. PROUST et J.-F. POIRIER, Flammarion, 1991

LABROUE (Frédéric-Guillaume de), *L'Esprit de Jésus-Christ sur la Tolérance. Pour servir de réponse à plusieurs Ecrits de ce tems sur la même matière et particulièrement à l'Apologie de Louis XIV sur la Révocation de l'Édit de Nantes et à la Dissertation sur le Massacre de la Saint Barthelemi*, s.l., 1760

LA CHAPPELLE (Armand de), *La Nécessité du culte public parmi les chrétiens établie et défendue contre la « Lettre de Mr. D.L.F.D.M. sur les assemblées des religionnaires en Languedoc »*, II t., W. Spreckius, Francfort, 1747

LA CHAPPELLE (Armand de), *Mémoire apoloétique en faveur des Protestans, Sujets de Sa Maj. T.C., à l'occasion des Assemblées qu'ils forment en diverses Provinces pour l'exercice public de leur Religion. Ou Lettre d'un ministre du Saint Evangile à un de ses Amis dans le Brandebourg*, F. M. Scheurleer, La Haye, 1745

LA HOUSSAYE (Amelot de), *Lettres du cardinal d'Ossat*, t. III, Boudot, Amsterdam, 1714

LAMOIGNON DE MALESHERBES (Chrétien-Guillaume), *Mémoire sur le mariage des protestants*, 1779

LAMOIGNON DE MALESHERBES (Chrétien-Guillaume), *Mémoire sur le mariage des Protestants en 1785*, s.l.n.d.

LAMOIGNON DE MALESHERBES (Chrétien-Guillaume), *Second Mémoire sur le mariage des Protestans*, Londres, 1787

La Tolérance chrétienne opposée au Tolérantisme philosophique ou Lettres d'un patriote au soi-disant curé sur son Dialogue au sujet des Protestans, Fribourg, 1784

LAURENT (Jacques), *La feste royal de St-Cloud*, Hachette, 1686

La vérité rendue sensible à Louis XVI sur le rappel des Protestants, John Peterson, Londres, 1787

La Vérité vengée ou réponse à la Dissertation sur la tolérance des Protestans, par l'Auteur de l'Accord parfait, s.l., 1756

LE CENE (Charles), *Conversations sur diverses matières de religion, où l'on fait voir la tolérance que les chrétiens de différens sentimens doivent avoir les uns pour les autres... : avec un traité sur la liberté de conscience, dédié au Roi de France et à son Conseil*, Timothée de S.-Amour, Philadelphie, 1687

Le Cri de la Nature ou de la Loi dans la bouche des enfants de Monsieur et de Madame Roux. Pour servir au Jugement de leur Procès à la défense des Mariages Protestants, Nîmes, 6 mai 1774

LE RIDANT (Pierre), *Examen de deux questions importantes sur le mariage : comment la puissance civile peut-elle déclarer des mariages « nuls » sans entreprendre sur les droits de la puissances ecclésiastique ? Quelle est en conséquence l'étendue du pouvoir des souverains sur les empeschemens dirimens du mariage*, s.l., 1753

Le Roi doit modifier les Lois portées conter les Protestans. Démonstration. Avantages que la France tirerait de cette Modification, Londres, 1784

Lettre d'un ami à son ami, à l'occasion du Procès de la Demoiselle Roubel, contre le Sr. Roux, négociant de Nîmes, Fernel, Nîmes, 1774

Lettre à l'auteur de la Dissertation sur la tolérance des Protestants, dans laquelle on revendique les preuves de la distinction du Mariage et du Sacrement du Mariage, combattues dans le septième chapitre de cette Dissertation, s.l., 21 juin 1756

Lettre à un Protestant François touchant la Déclaration du Roi concernant la Religion donnée à Versailles le 14 mai 1724, II t., Thomas l'Etonné, Londres, 1725

Lettre circulaire de Monseigneur l'Evêque de Koniggraetz en Bobême ou Règlement sur la tolérance, adressé le 20 novembre 1781 au Clergé de son Diocèse, traduit du latin, s.l., 1782

Lettre de M. l'Evêque d'Agen [M. de Chabannes] à M. le Contrôleur Général [Machault] contre la tolérance des Huguenots dans le Royaume, s.l., 1751

Lettre de M. x à M. l'Abbé A, Censeur et approbateur du Libelle intitulé Discours à lire au conseil en présence du Roi par un ministre patriote, s.l., 1787

*Lettre du Curé de L*** à M. l'Evêque d'Agen, au sujet de celle que ce Prélat a écrite à M. le Contrôleur Général contre la Tolérance des Huguenots dans le Royaume*, s.l., 1^{er} juin 1751

Lettre d'un Magistrat dans laquelle on examine également ce que la justice du Roi doit aux Protestans et ce que l'intérêt de son peuple ne lui permet pas de leur accorder, Gattey, Avigno-Paris, 1787

Lettre d'un théologien de Hollande à un Nouveau Converti de France au sujet du Batême des Enfans, s.l., 1722

Lettres à M. l'Abbé Raynal sur l'Histoire de la Révocation de l'Édit de Nantes qu'il se propose de publier, s.l., 1782

Lettres de deux curés des Cévennes sur la validité des mariages des protestants et sur leur existence légale en France, Londres, 1779

Lettre sur le Tolérantisme, Plompteux, Liège, 1781

Lettre sur les mariages que quelques Reformez contractent avec les Catholiques Romains, s.l.n.d., 1730

Lettres théologiques, historiques et politiques sur la forme des mariages. Ouvrage dans lequel on examine la nouvelle forme de Mariage proposée en faveur de Protestants de France et où l'on prouve l'inséparabilité du contrat civil d'avec le Sacrement du mariage ; pour servir de Réponse à différents écrits sur cette matière et particulièrement à l'Examen des questions sur le mariage, au Mémoire théologique et politique, et à l'Esprit de Jésus-Christ sur la tolérance, Paris, 1765, (surtout p. 204-220)

LINGUET (Simon-Nicolas-Henri), *Mémoire à consulter et consultation sur la validité d'un mariage contracté en France suivant les usages des Protestans*, Callot, Genève

LINGUET (Simon-Nicolas-Henri), *Plaidoyer pour demoiselle Antoinette Louise Angélique Charlotte de Bombelles, procédant sous l'autorité d'Antoine Monge, son tuteur ad hoc, contre le vicomte de Bombelles*, Paris, 1772

LOCKE (John), *Essai philosophique concernant l'entendement humain, ou l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*, trad. Coste, 5^{ème} édition revue et corrigée, Schreuder-Mortier, Amsterdam-Leipzig, 1755, reprint Vrin, Paris, 1998

LOCKE (John), *Lettre sur la tolérance* précédé de *Essai sur la tolérance* et de *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*, trad. Jean LE CLERC, éd. Jean-Fabien SPITZ, Flammarion, Paris, 1992

LOCKE (John), *Traité du gouvernement civil*, trad. David MAZEL, éd. Simone GOYARD-FABRE, 2ème édition, Flammarion, Paris, 1984 [1992]

MAIMBOURG (Louis), *Histoire du calvinisme*, Mabre-Cramoisy, Paris, 1686

MALVAUX (Pierre Claude), *L'Accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance*, s.l., 1762

Mémoire à consulter et consultation de Mes Pothouin d'Huillet et Travers, avocats au Parlement, sur l'Appel comme d'abus interjetté par Levy de deux Sentences de l'officialité de Soissons qui l'on déclaré non-recevable dans sa demande tendante à contracter dans le Christianisme un nouveau Mariage du vivant de la femme qui avait épousée dans le Judaïsme, Veuve du Mesnil, Paris, 1757

Mémoire à consulter à Consultation pour un mari dont la Femem s'est remariée en Pays protestant et qui demande s'il peut se remarier de même en France (délibération à Lucienne le 16 août 1771, signé Linguet), s.l.n.d.

Mémoire pour les Sieurs et Demoiselles Potin, neveux et nièces de la Dame du Maincy et ses héritiers aux meubles et acquêts et propres paternels, Contre la Dame et la Demoiselle des Jardins, s.l.n.d

Mémoires et Consultations sur la Validité d'un Mariage contracté en France suivant les usages des Protestans : Mémoire à consulter et consultation pour Messire Jean-Louis-Frédéric-Charles, Vicomte de Brombelles, Sous-aide Major d'Infanterie, Chevalier-novice de l'ordre royal et militaire de S. Lazare. Pour la partie adverse : Dame Marthe Camp Vicomtesse de Bombelles, s.l.n.d.

Mémoire sur le mariage des Protestants et sur l'Etat Civil qu'on doit leur donner en France par un Ministre d'Etat,

s.l., 1787

Mémoire Théologique et politique au sujet des Mariages clandestins des Protestants de France, où l'on fait voir qu'il est de l'intérêt de l'Eglise et de l'Etat de faire cesser ces sortes de mariages, en établissant pour les Protestants, une nouvelle forme de se marier qui ne blesse point leur conscience et qui n'intéresse point celle des Evêques et des Curés, dit aussi Mariages de protestants ou selon son « titre courant » : Mariages de protestans, s.l., 1755

MONTAIGNE (Michel de), *Essais*, éd. Jean BALSAMO, Michel MAGNIEN, Catherine MAGNIEN-SIMONIN, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2007

MONTEGUT, *La Voix du vrai patriote opposée à celle des faux Patriotes tolérans*, s.l., 1756

MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de), *De l'esprit des lois*, chronologie introduction et bibliographie V. GOLDSCHMIDT, II tomes, Garnier-Flammarion, Paris, [1748] 1979

MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de), *Lettres persanes*, éd. Laurent VERSINI, Flammarion, Paris, [1721] 1995

MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de), *Œuvres complètes*, XXII tomes, (dir.) Catherine VOLPILHAC-AUGER, Classiques Garnier, Paris, 2023

MORELLET (André), *Petit écrit sur une matière intéressante*, s.l., 1756

NOVI DE CAVEYRAC (Jean), *Apologie de Louis XIV et de son Conseil sur la Révocation de l'Édit de Nantes pour servir de Réponse à la Lettre d'un Patriote sur la tolérance civile des Protestants de France, avec une dissertation sur la journée de la S. Barthelemy*, s.l., 1758

NOVI DE CAVEYRAC (Jean), *Mémoire politico-critique où l'on examine s'il est de l'intérêt de l'Eglise et de l'Etat d'établir pour les Calvinistes du Royaume une nouvelle forme de se marier, « titre courant » : Réponse au Mémoire pour les Protestans*, s.l., 1756

Observation d'un Magistrat Sur un Mémoire récemment publié concernant l'état civil à donner aux Protestants de France, s.l.n.d., 1787

PAPIN (Isaac), *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*, Reinier Leers, Amsterdam, 1687

PASCAL (Blaise), *Pensées*, introduction Dominique DESCOTES, notes sur l'édition, notes, chronologie, bibliographie, table de concordance et glossaire par Marc ESCOLA, Flammarion, Paris, 2015

*Pensées et maximes de Guillaume-Chrétien Lamoignon Malesherbes, suivies de Réflexions sur les lettres de cachet ; Pour faire suite à sa Vie : recueillies par E. L. ****.*, Capelle, Paris, 1802

PHILIPOT (Jacques), *Sur les justes bornes de la Tolérance : avec la defense des mysteres du Christianisme; contre l'avis sur le tableau de Socinianisme*, Pierre Chayer, Amsterdam, 1691

PIERREDON, *Sermon*, 2nd édition, En Languedoc, 1770

Plaidoyer pour demoiselle Jeanne Roubel, de la Ville de Nîmes, Demanderesse et Suppliante, contre Sieur Henri Roux Négociant de la même Ville assigné et Défenseur, Toussaint Domergue, Avignon, 1774

PONCET-DELPECH, *Mémoire à consulter et consultation pour Messire Jean-Louis-Frédéric-Charles, vicomte de*

Bombelles, s.l., 1772

PORTALIS (Jean-Etienne-Marie), PAZERY (Marc-Antoine de), *Consultation sur la Validité des mariages des Protestans de France. A laquelle on a joint quelques Arrêts récents du Parlement de Toulouse rendus en faveur des Protestans*, Genève, 1771

PORTALIS (Jean-Etienne-Marie), *Discours sur l'Organisation des Cultes*, 1802

PUFENDORF (Samuel von), *Le droit de la nature ou Systeme général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, trad. J. BARBEYRAC, Bruyset, III tomes, Lyon, 1771

RABAUT (Paul), *Lettre à divers (1744-1794)*, II tomes, préface, notes et pièces justificatives par Charles DARDIER, Grassart, Paris, 1892

RABAUT (Paul), VINCENT (Paul), *Très humble et très respectueuse Requête des Protestans de la Province du Languedoc au roy et lettre pastorale aux réformés de l'Eglise de Nîmes*, Marc Michel Rey, Amsterdam, 1761

RABAUT-SAINT-ETIENNE (Jean-Paul Rabaut, dit), *Discours du 23 août 1789 à l'Assemblée nationale prononcé à l'occasion des débats sur la Déclaration des droits de l'homme, sur la motion du compte de Castellane : « Nul homme ne doit être inquiet pour ses opinions religieuses, ni troublé dans l'exercice de son culte »*

RABAUT-SAINT-ETIENNE (Jean-Paul Rabaut, dit), *Triomphe de l'intolérance ou Anecdotes de la vie d'Ambroise Borély mort à Londres âgé de 103 ans* recueillies par W. Jesterman, Ouvrage traduit de l'anglais et trouvé parmi les papiers de M. de Voltaire, suivi de *la Tolérance aux pieds du Trône*, Londres, 1778

RAYNAL (Guillaume-Thomas), *Histoire philosophique et politique. Des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, VI t., Pellet, Genève, 1770

Récit de ce qui s'est passé le 15 à l'Assemblée des Chambres du Parlement, la proposition de M. de Brétignières avait été renvoyée au 15 décembre [1778] s.l. 1778

Recueil intéressant de plaidoyers dans la cause d'une femme protestante, Genève, 1778

Recueil de Mémoires et Plaidoyers sur cette question : si un Protestant marié dans sa Religion, ayant ensuite abjuré ses erreurs et contracté un mariage avec une Catholique Ap. et R., peut être tenu à des dommages-intérêts envers sa première Femme..., s.l., 1767

Recueil de Pièces sur l'état des Protestants en France, Dodsley, Londres, 1781

Réflexions sur les Mariages des Protestans de France. A l'occasion de Demoiselle Jeanne Roubel, contre Sr. Henri Roux, Négociant de la Ville de Nîmes, dans une cause actuellement pendante, s.l., 1774

Réflexions tirées des Loix du royaume et de la Jurisprudence unanime des Cours sur l'état actuel des Protestans de France, Genève, 1783

Remontrances du Clergé de France, assemblée en 1788, au roi, sur l'Édit du mois de Novembre 1788, concernant les non-catholiques, Paris, 1788

Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale, (dir.) J.-N. GUYOT, LXIV tomes, J. Dorez, Paris, 1775-1783

Réplique pour demoiselle Jeanne Roubel de la Ville de Nîmes, Demanderesse et Suppliante, contre Sieur Henri Roux Négociant de la même Ville, assigné le Défendeur, Toussaint Domergue, Avignon, 1774

*Réponse au Mémoire et à la consultation de M. Linguet touchant l'indissolubilité du mariage. (Signé B ***, docteur en Sorbonne), Lambert, Paris, 1772*

Réponse d'un bon chrétien aux prétendus sentimens des catholiques de France sur le Mémoire au sujet des mariages clandestins des Protestans, s.l., 1756

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Du contrat social*, présentation, notes, chronologie et bibliographie de Burno BERNARDI, Flammarion, Paris, 2001

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, duc de St Cloud, pair de France, commandeur de l'Ordre de Saint Esprit, proviseur de Sorbonne etc.*, Marc Michel Rey, Amsterdam, 1763

ROUSTAN, (Antoine-Jacques), *Lettres sur l'état présent du christianisme et la conduite des incrédules*, Heydinger, Londres, 1768

RULHIÈRE (Claude Carloman de), *Eclaircissements historiques sur les causes de la Révocation de l'Édit de Nantes, et sur l'état des protestants en France, Depuis le commencement du Règne de Louis XIV, jusqu'à nos jours. Tirés des différentes Archives du Gouvernement.*, s.l., 1788

SAINTE-VINCENT (Robert de), *Réclamation du Parlement en faveur des Protestants de France*, s.l., 1787

SAURIN (Elie), *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 et on marque les justes bornes de la tolérance civile en matière de religion*, Antoine Schouten, Utrecht, 1697

SEMLER (Johann Salomo), *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon*, Mohn, 1967

Sentiments des Catholiques de France sur le Mémoire au sujet des mariages clandestins des Protestans, 1756

SIMON (Richard), *Histoire critique du vieux Testament, par le R.P. Richard Simon, Prêtre de la Congrégation de l'Oratoire. Nouvelle Édition, et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie générale et de plusieurs Remarques Critiques. On a de plus ajouté à cette Édition une Table des matières, et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette Histoire critique*, Reinier Leers, Rotterdam, 1685

SPINOZA (Baruch), *Œuvres II. Traité théologico-politique*, trad. et notes Charles APPUHN, Flammarion, Paris, 2022

TAILHE (Jacques), MAULTROT (Gabriel-Nicolas), *Questions sur la tolérance où l'on examine si les maximes de la persécution ne sont pas contraires au droit des gens, à la Religion, à la Morale, à l'intérêt des Souverains et du Clergé*, Henry-Albert Gosse, Genève, 1758

TARGET (Guy-Jean-Baptiste), *Consultation sur l'affaire de la Dame marquise d'Anglure, contre les Sieurs Petit, Au Conseil des Dépêches, dans laquelle on traite du mariage et de l'état des Protestans*, Nyon, Paris, 1787

THIRY (Paul), *Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral par M. Mirabaud. Secrétaire Perpétuel, et les des Quarante de l'Académie François*, t. II, Londres, 1770

Tolérance : le combat des Lumières, Société Française d'Etudes du XVIIIe siècle, Nancy, 2015

TROUSSEL, *Plaidoyer sur la validité d'une mariage protestant*, 2nde édition, P. Corne, Montauban, 1774

TURGOT (Anne-Robert-Jacques), *Le Conciliateur ou Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat sur les affaires présentes*, Rome, 1754

TURMEAU DE LA MORANDIERE (Jean), *Principes politiques sur le rappel des Protestans en France par M****, Valleyre-Dessain, Paris, 1764

VATTEL (Ermer), *Le droit des gens ou Principes de la naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, éd. P. PRADIER-FODERE, III tomes, Guillaumin, Paris, 1863

VAUBAN (Sébastien le Prestre, marquis de), *Mémoire pour le rappel des Huguenots*, Introduction de P. VASSAUX, La Cause, Carrières-sous-Poissy, 1985

VOLTAIRE (François-Marie Arouet, dit), *Dictionnaire philosophique*, présentation, notes, choix des variantes, annexe, chronologie, bibliographie, index par Gerhardt STENGER, Flammarion, Paris, 2010

VOLTAIRE (François-Marie Arouet, dit), *La Henriade*, édition revue, corrigée et annotée par C.L. PARMENTIER, Simon Rodenburgh, Charlestown, 1836

VOLTAIRE (François-Marie Arouet, dit), *Lettres philosophiques*, chronologie et préface de René POMEAU, Flammarion, Paris, 1964

VOLTAIRE (François-Marie Arouet, dit), *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, IX tomes, 1770-1772

VOLTAIRE (François-Marie Arouet, dit), *Réflexions philosophiques sur le procès de Mlle Camp avec des vers sur le massacre de la Saint-Barthélémi*, Genève, 1772

VOLTAIRE (François-Marie Arouet, dit), *Remontrances du Corps des Pasteurs du Gévaudan à Antoine-Jean Rustan, Pasteur Suisse à Londres*, Amsterdam, 1768

VOLTAIRE (François-Marie Arouet, dit), *Traité sur la tolérance*, présentation de René POMEAU, Flammarion, Paris, 1989

YVON (Chanoine Claude), *Liberté de conscience resserrée dans des bornes légitimes*, Londres, 1754

-Revue et journaux-

BASNAGE DE BEAUVAL (Jacques), *Histoire des ouvrages des Savans*, à propos du « Discours sur le mariage des Nouveaux Réunis en 1702 », art. III, janv. 1703, article 3, p. 23-72

BAYLE (Pierre), « Catalogues de Livres nouveaux accompagné de quelques remarques », *Nouvelles de la République des Lettres*, cat. I, mai 1686, p. 588-592

BAYLE (Pierre), « Dialogues entre Photin et Irende sur le dessein de la réunion des Religions et sur la question, si l'on doit employer les peines et les récompenses pour convertir les Hérétiques », *Nouvelles de la République des Lettres*, art. IV, Desbordes, Amsterdam, déc. 1685, p. 1317-1329

BAYLE (Pierre), « Histoire de la Ligue, par Monsieur Maimbourg », *Nouvelles de la République des Lettres*, art. IV, Desbordes, Amsterdam, avr. 1684, p. 128-148

Mercure Galant dédié à Monseigneur le Dauphin, Septembre 1685, 1685, Au Palais, Paris

-Dictionnaires et encyclopédies-

BAYLE (Pierre), *Dictionnaire historique et critique*, XVI tomes, Desoer, Paris, 1820

CHAUFEPIE (Jacques-George de), *Nouveau dictionnaire historique et critique pour servir de supplément ou de continuation au Dictionnaire Historique et critique de Mr. Bayle...*, IV t., Chatelain, Amsterdam

FERAUD (Jean-François), *Dictionnaire critique de la langue française*, t. III, Mossy, Marseille, 1787-1788

Dictionnaire de l'Académie française, J. J. Smiths et C^{ie}, Paris, 1798

Dictionnaire de l'Académie française, 4^{ème} édition, Brunet, Paris, 1762

Dictionnaire de l'Académie française, t. II, M-Z, Coignard, Paris, 1694

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, de l'Académie royale des Sciences et des Belles-Lettres de Prusse, et quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert, de l'Académie royale des sciences de Paris, de celle de Prusse, et de la Société royale de Londres, XVII tomes, Briasson, Paris, 1751-1772

Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines, éd. DE FELICE, XLII tomes, Yverdon, 1770-1776

MARCHAND (Prosper), *Dictionnaire historique ou Mémoires critiques et littéraires concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués, particulièrement dans la République des Lettres*, II t., de Hondt, La Haye, 1758-1759

Bibliographie

-Ouvrages, articles et contributions-

AUDISIO (Gabriel), « Le seuil de l'intolérable pour les Nouveaux Convertis : L'éducation catholique (La Roque-d'Anthéron, 1698) », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 534-551

Au siècle des Lumières, S.E.V.P.E.N., 1970

BEERLING (Reinier Franciscus), « Lumières et ténèbres, remarques sur deux protagonistes antagonistes, Rousseau et Voltaire », *Voltaire - Rousseau et la tolérance*, Amsterdam (1978), PUL, p. 41-56

BENOIST (André), « Les protestants du Poitou en 1787, face à l'Édit de Tolérance », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 329-358

BENOIT (Daniel), « Instructions aux pasteurs du Languedoc au sujet de l'Édit de Tolérance »,

BHL, t. 36 (1887), p. 547-551

BENOIT (Francis-Paul), *La démocratie libérale*, PUF, 1978

BENOIT (Francis-Paul), *Les doctrines politiques et économiques depuis le XVIII^e siècle*, Les cours du droit, 1986

BENOIT (Francis-Paul), *Les idéologies politiques modernes. Le temps de Hegel*, PUF, 1878

BERKVENNS-STEVELINCK (Christiane), « La tolérance et l'héritage de P. Bayle en Hollande, dans la première moitié du XVIII^e. Une première orientation », *Voltaire - Rousseau et la tolérance*, Amsterdam (1978), PUL, p. 11-26.

BERSIER (Eugène), « Conférence de M. Bersier », *BHL*, t. 34 (1885), p. 526-551

BISCHOF (Franz Xaver), « La législation ecclésiastique sous l'empereur Joseph II », *Droits antiromains XVI^e-XXI^e siècles. Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiastique*, (dir.) Sylvio DE FRANCESCHI, Bernard HOURS, LARHRA, Lyon (2017), p. 201-214

BLET (Pierre), « Les papes et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 263-280

BOLLE (Pierre), « Deux évêques devant la Révocation : Étienne Le Camus et Daniel de Cosnac », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris (1985) éd. ZUBER (Roger), THEIS (Laurent), Paris, SHPF, 1986 p. 59-74

BOMPAIRE (Jacques), « Allocution de bienvenue », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 189-192

BONNEMERE (Eugène), *Les dragonnades. Histoire des camisards*, Dentu, Paris, 1877

BORRELO (Céline), « Droit naturel, intolérance et tolérance à l'égard des huguenots au XVIII^e siècle », *ABPO*, t. 125 (2018), p. 71-82

BOSC (Henri), ALLIER (Jacques), « La Guerre des Camisards : Son caractère. Ses conséquences », *BSHPF*, t. 119 (1973), p. 335-355

BOST (Hubert), « Des portes paroles protestants au chevet de l'Édit de Nantes moribond », *Revue de Synthèse*, t. 126 (2005), p. 67-89

BOST (Hubert), « Elie Benoist et l'historiographie de l'Édit de Nantes », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 371-384

BOTS (Hans), « L'écho de la Révocation dans les Provinces-Unies à travers les gazettes et les pamphlets », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd.) Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 281-298

BREHIER (Emile), *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 2021

CARBONNIER (Jean), « Sociologie et psychologie juridique de l'Édit de Nantes », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris (1985) éd. ZUBER (Roger), THEIS (Laurent), Paris, SHPF, 1986 p. 31-57

CANGUILHEM (Georges), « La décadence de l'idée de Progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 4 (1996), p. 436-454.

CARRIER (Jean), BETHOUX (Pierre), « Résonnances de l'Édit de 1787 à Mens et dans le Trièves », *BSPHF*, t. 133 (1987), p. 395-410

CASSIRER (Ernst), *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966

CHATELET (François), *Histoire de la philosophie*, t. IV, *Les Lumières*, Hachette, 1972

CHAUNU (Huguette) « Le mariage civil des protestants au XVIII^e siècle et les origines de l'état civil », *Annales. Economies, sociétés, civilisations.*, t. 3 (1950), p. 341-343

CHAUNU (Pierre), « La décision royale (?) : un système de la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd.) Roger ZUBER, Laurent THEIS, *BSHPF*, Paris, p. 13-28.

CHENE (Christian), « Le contenu et l'accueil de l'Édit de tolérance » de novembre 1787 », *BSHPF*, t. 134 (1988), p. 133-139

CHEVALIER (Françoise), « Les difficultés d'application de l'édit de Nantes : d'après les cahiers de plaintes (1599-1660) », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 303-320

COTTRET (Bernard), « Pourquoi l'édit de Nantes à t-il réussi ? », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 447-461

COTTRET (Bernard), *Terre d'exil, L'Angleterre et ses réfugiés XVI^e-XVII^e siècles*, Aubier-Montaigne, Paris, 1985

COTTRET (Bernard), « Tolérance et constitution d'un espace européen France-Angleterre-Pays-Bas à l'aube des Lumières », *BSHPF*, t. 134 (1988), p. 73-86

DAIREAUX (Luc), « De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791 », *ABPO*, t. 125 (2018), p. 59-70

DARDIER (Charles), « LE CENTENAIRE DE L'ÉDIT DE TOLÉRANCE DE 1787 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 505-530

DAUSSY (Hugues), « Au cœur des négociations pour l'Édit de Nantes : le rôle de Philippe Duplessis-Mornay », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 207-224

DELUMEAU (Jean), « La difficile émergence de la tolérance », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, *BSPHF*, Paris, 1986, p. 359-374

DELUMEAU (Jean), *La peur en Occident. Une cité assiégée (XIV^e-XVII^e siècle)*, Fayard, Paris, 1978

DELUMEAU (Jean), *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, Paris, 1965

DERATHE (Robert), *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 2009

- DEYON (Solange), « La destruction des temples », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, 1986, p. 239-259
- DEYON (Solange), « La République américaine, ses amis français et le problème protestant », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 297-307
- DONNADIEU (Jean-Pierre), « La réception de l'Édit de 1787 dans la sénéchaussée de Montpellier », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 389-409
- DOUEN (Orentin), *La Révocation de l'Édit de Nantes à Paris d'après des documents inédits*, III tomes, Fischbacher, Paris, 1894
- DRESDEN (Samuel), « Synthèse générale de Monsieur le président S. Dresden », *Voltaire - Rousseau et la tolérance*, Amsterdam (1978), PUL, p. 177-179
- DUBIEF (Henri), « La réception de l'Édit du 17 novembre 1787 par les Parlements », *BSPHF*, t. 134 (1987), p. 281-295
- DUBU (Jean), « Uzès et la Révocation : le témoignage inédit d'un consul catholique », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 495-501
- DUHAMELLE (Christophe), « *Cujus regio, ejus religio* ? Le prince converti dans le Saint-Empire moderne », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 68 (2021), p. 162-182
- DUMAS (Jacques), « Les Origines américains de l'Édit de Tolérance de 1787 », t. 86 (1937), p. 230-235
- Eloge et condamnation de la Révocation de l'Édit de Nantes*, éd. Freddy DURRLEMAN, Catherine BERGEAL, Antoine DURRLEMAN, La Cause, Carrières-sous-Poissy, 1985
- EMMANUELLI (François-Xavier), « La fin des persécutions en Provence au XVIII^e siècle », *BSHPF*, t. 121 (1975), p. 516-530
- ENCREVE (André), « Remarques sur le sens général de l'Édit de 1787 », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 413-424
- EVESQUE (Jacques), « La révocation de l'Édit de Nantes vue à travers les Dépêches de la Marine, 1678-1700 », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 219-227
- FABRE (Joseph), *Les pères de la Révolution (de Bayle à Condorcet)*, Paris, 1910, reprint, Slatkine, Genève, 1970
- FAGUET (Emile), *Dix-huitième siècle. Etudes littéraires*, 28^{ème} édition, Lecène, Paris, 1910
- FATIO (Olivier), « Claude Pajon et les mutations de la théologie réformée à l'époque de la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 209-227
- FELICE (Paul de), « Comment l'édit de Nantes fut observé », *BSHPF*, t. 47 (1898), p. 203-230
- FERRIER-CAVERIVIERE (Nicole), « La littérature encomiastique et la Révocation de l'Édit de Nantes :

- un témoignage de fanatisme », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 289-300
- FUMAROLI (Marc), *La République des Lettres*, Gallimard, Paris, 2015
- GARGETT (Graham), « Jean-Louis Lecoq et ses propositions pour rétablir le protestantisme (1766-68) », *Dix-huitième Siècle*, t. 34 (2002), p. 201-212
- GARRIOCH (David), *Les huguenots de Paris et l'avènement de la liberté religieuse 1685-1789*, trad. Christophe JACQUET, Champ Vallon, Ceyzérieu, 2021
- GARRISSON (Janine), *L'Affaire Calas. Miroir des passions françaises*, Fayard, 2004
- GARRISSON (Janine), *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Seuil, 1998
- GARRISSON (Janine), « Les donneurs d'avis et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris (1985) éd. ZUBER (Roger), THEIS (Laurent), Paris, SHPF, p. 135-145
- GARRISSON (Janine), « Les grands du parti protestant et l'édit de Nantes », *BSHPF*, t. 144 (1998), p. 175-186
- GARRISSON (Janine), « Réflexions sur l'Édit de Nantes », *BSHPF*, t. 145 (1999), p. 395-399
- GAUDEMET (Jean), *Le mariage en occident. Les mœurs et le droit*, Cerf, Paris, 1987
- GOYARD-FABRE (Simone), *La philosophie des Lumières en France*, Klincksieck, 1972
- GRENIER (Jean-Yves), « Les "Huguenots de Paris", aux prémices de la tolérance », *Libération*, publié le 29 septembre 2021 à 23h07, URL : https://www.liberation.fr/culture/livres/les-huguenots-de-paris-aux-premices-de-la-tolerance-20210929_VZLIKQTXFBBNLF2LUNC25XHJZQ/
- GRES-GAYER (Jacques), « Le culte de l'ambassade de Grande-Bretagne à Paris au début de la régence (1715-1720) », *BSHPF*, t. 130 (1985), p. 29-46
- GROETHUYSEN (Bernard), *Philosophie de la Révolution française*, Gallimard, 1956
- GROSCLAUDE (Pierre), « Comment MALESHERBES élabore sa doctrine sur le problème des Protestants », *BSHPF*, t. 103 (1957), p. 149-172
- GROSCLAUDE (Pierre), *Malesherbes, témoin et interprète de son temps*, Fischbacher, Paris, 1965
- GROS (Jean-Michel), « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1, (éd.) Y.-C. ZARCA, PUF, Paris, 2002, p. 295-311
- GUILLEMIN (Thomas), « Jalons pour une étude du corpus huguenot sur la tolérance au moment de la Révocation », *ABPO*, t. 125 (2018), p. 33-44
- GUSDORF (Georges), *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Payot, Paris, t. IV, *Les princes de la pensée au siècle des Lumières*, 1971, t. V, *Dieu, La Nature, l'homme au siècle des Lumières*, 1972, t. VI, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, 1973

HAAG (Eugène et Emile), *La France protestante, ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la réformation jusqu'à la reconnaissance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée nationale*, t. I, Paris, 1845

HAZARD (Paul), *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin et C^{ie}, Paris, 1935

HAZARD (Paul), *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Fayard, 1963

HEYDE (Micheal), « A disguised atheist or a sincere christian? The enigma of Pierre Bayle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 39 (1977), p. 157-165

HIMELFARB (Hélène), « Les arts à la rescousse de l'Édit de Fontainebleau ? Les paradoxes des Académies royales », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, 1986, p. 335-357

HUGUES (Edmond), *Antoine Court : histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIII^e siècle d'après des documents inédits*, t. I, Paris, 1875

HUNT (Lynn), JACOB (Margaret), MIJNHARDT (Wijnand), *Le livre qui a changé l'Europe. Cérémonies religieuses du monde de Bernard Picart et Jean Frédéric Bernard*, trad. Sylvie KLEIMAN-LAFON, Markus Haller, Genève, 2015

HUSEMAN (William H.), « The Expression of the Idea of Toleration in French during the Sixteenth Century », *The Sixteenth Century Journal*, t. 15 (1984), p. 293-310

ISRAEL (Jonathan), « Enlightenment! Which Enlightenment », *Journal of the History of Ideas*, t. 67 (2006), University of Pennsylvania Press, p. 523-545

John Locke: Literary and Historical Writings, éd. J. R. MILTON, Oxford University Press, New York, 2019

KINGSTON (Rebecca), « Tolérance », trad. Catherine VOLPILHAC-AUGER, *Dictionnaire Montesquieu*, Catherine VOLPILHAC-AUGER (dir.), ENS Lyon, septembre 2013, §11, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377637092/fr>

KOSELLECK (Reinhart), *Le règne de la critique*, trad. Hans HILDENBRAND, Éditions de Minuit, 1979

KRUMENACKER (Yves), « L'Édit de Tolérance (1787) à Lyon », *BSHPF*, t. 141 (1995), p. 87-95

KRUMENACKER (Yves), « Les dragonnades du Poitou, leur écho dans les mémoires », t. 131 (1985), *BSHPF*, p. 405-422

KRUMENACKER (Yves), « Les registres de "L'Édit de tolérance" », *BSHPF*, t. 133 (1987), p. 385-394

LABROUSSE (Élisabeth), « Les première "Lettres pastorale" », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, 1986, p. 229-239

LABROUSSE (Élisabeth), « Les protestants du Sud-Ouest en 1787 : l'exemple de Mauvezin », *BSHPF*, t. 134 (1988), p. 359-371.

- LABROUSSE (Elisabeth), *Pierre Bayle*, II tomes, Albin Michel, Paris, 1996
- LABROUSSE (Elisabeth), *Une foi, une loi, un roi ? La Révocation de l'Édit de Nantes*, Payot/Labor et Fides, Paris-Genève, 1985
- LACORNE (Denis), *Les frontières de la tolérance*, Gallimard, Paris, 2016
- LANDRY (Jean-Pierre), « Les Jésuites et la Révocation de l'édit de Nantes : L'exemple de Bourdaloue », *BSHPF*, t. 131 (1985), p. 301-313
- LANFREY (Pierre), *L'Église et les philosophes au XVIII^e siècle*, Lecou, 1855
- La tolérance*, textes choisis et présentés par Julie SAADA-GENDRON, Flammarion, Paris, 1999
- LAURIOL (Claude), *La Beaumelle, un protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire*, Droz, Genève-Paris, 1978
- LAURIOL (Claude), « L'Édit de 1787 et la tolérance à la fin de l'Ancien Régime », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 425-433
- LECLER (Joseph), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris, 1994
- LEFEBVRE-TEILLARD (Anne), « Les problèmes juridiques posés par l'Édit de 1787 », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 241-259
- « LE GOUVERNEMENT ET LES PROTESTANTS FRANÇAIS EN 1786 ET 1787 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 539-543, [sans nom d'auteur]
- « LES PRÉLIMINAIRES DE L'ÉDIT DE 1787: SUR L'ÉTAT CIVIL DES PROTESTANTS. 1775-1787 », *BSHPF*, t. 13 (1864), p. 257-272, [sans nom d'auteur]
- Les Cévennes, de la montagne à l'homme*, éd. P. JOUTARD, Privat, Toulouse, 1979
- LEVY (Edouard), « L'application de l'Édit de 1787 », *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, t. 35 (1911), p. 649-678
- LEVY (Edouard), « L'application de l'Édit de 1787 (Suite) », *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, t. 38 (1914), p. 230-254
- LIEVRE (Auguste), *Histoire des protestants du Poitou*, III tomes, Grassart, Poitiers, 1856-1860
- LILITI (Antoine), *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Fayard, Paris, 2005
- LILITI (Antoine), *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Seuil/Gallimard, 2019
- LILITI (Antoine), *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750-1850)*, Fayard, Paris, 2014
- LILITI (Antoine), *Un monde nouveau : Tahiti et l'Europe des Lumières*, Cours au Collège de France, chaire Histoire des Lumières, XVIII^e-XXI^e siècles, 9 jan. 2023-3 avril 2023, URL : <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/un-monde-nouveau-tahiti-et-europe-des-lumieres>

- LODS (Armand), « L'abbé Bergier et l'Édit de tolérance de 1787 », *BHL*, t. 41 (1892), p. 367-374
- LODS (Armand), « Etude bibliographique sur l'Édit de tolérance : 1750-1789. (Supplément), *BHL*, t. 36 (1887), p. 619-623
- LODS (Armand), « L'Édit de tolérance de 1787 et Gal-Pomaret : d'après une lettre inédite de ce pasteur », *BHL*, t. 48 (1899), p. 646-650
- LODS (Armand), « Les partisans et les adversaires de l'édit de tolérance. Etude bibliographique et juridique 1750-1789 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 551-565
- MADER (Luiz), *L'évaluation législative ; pour une analyse empirique des effets de la législation*, Payot, Lausanne, 1985
- MALINO (Frances), « Les communautés juives et l'Édit de 1787 », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 311-328
- MARSHALL (John), *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and "Early Enlightenment" Europe*, Cambridge University Press, New York, 2006
- MASSE (Raymond), *La tolérance pervertie*, Les Belles Lettres, Paris, 2022
- MAZOYER (Louis), « L'Application de l'Édit de 1787 dans le Midi de la France », *BSHPF*, t. 74 (1925), p. 149-176
- MERLE (Louis), « L'Édit de 1787 dans le Bas-Poitou : le rôle du Dr J.-G. Gallo, Député du Poitou à la Constituante », t. 81 (1932), p. 132-158
- MORNET (Daniel), *La pensée française au XVIII^e siècle*, Colin, 1928
- MORNET (Daniel), *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Colin, 5^{ème} édition, 1954
- ORCIBAL (Jean), *Louis XIV et les protestants. La cabale des accommodateurs de religion. La caisse des conversions. La révocation de l'édit de Nantes.*, Vrin, Paris, 1951
- OSMONT DE COURTISIGNY (C.), « La noblesse protestante de la généralité de Caen et le nombre de prétendus réformés de France à l'époque de la Révocation », *BHL*, t. 37 (1888), p. 537-548
- PAPPAS (John), « La répression contre les protestants dans la seconde moitié du siècle d'après les registres de l'Ancien Régime », *Dix-huitième Siècle*, t. 17 (1985), p. 111-128
- PASCHOUD (Adrien), « *Sur la destruction des jésuites en France (1765) de D'Alembert : pensée du politique et écriture polémique* », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 93 (2017), p. 59-72
- PERONNET (Michel), « Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, principal ministre du roi et l'Édit des Non-Catholiques de novembre 1787 », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 261-280
- PITTON (Jean-Paul), « Les académies réformées de l'Édit de Nantes à la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd.) Roger ZUBER, Laurent THEIS, *BSHPF*, Paris, p. 187-207

PLONGERON (Bernard), « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e siècle », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 219-238

POMEAU (René), « Une idée neuve au XVIII^e siècle, la tolérance », *BSHPF*, t. 134 (1987), p. 195-206

POMEAU (René), « Voltaire et Rousseau devant l'affaire Calas », *Voltaire - Rousseau et la tolérance*, Amsterdam (1978), PUL, p. 61-75

POIRSON (Auguste), *Histoire du règne de Henri IV*, II tomes, Didier, Paris, 1862-1867

POTON (Didier), « La réception de l'Édit de 1787 à Saint-Jean-du-Gard », *BSHPF*, t. 133 (1987), p. 375-388

POUJOL (Jacques), « Aux sources de l'Édit de 1787 : suite d'une étude bibliographique », *BSHPF*, t. 142 (1996), p. 293-309

POUJOL (Jacques), « Aux sources de l'Édit de 1787 : une étude bibliographique », *BSHPF*, t. 133 (1987), p. 343-384

POUJOL (Robert), « Le rôle des intendants dans les préliminaires de la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 87-112

POUSSOU (Jean-Pierre), LOUPES (Philippe), « Les protestants bordelais des années 1680 et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd.) Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPF, Paris, p. 149-172

PFISTER (Christian), « L'Alsace et l'Édit de Nantes », *Revue Historique*, t. 160, 1929, p. 217-240

PRADEL (Charles), « AVANT ET APRÈS L'ÉDIT DE TOLÉRANCE », *BHL*, t. 36 (1887), p. 594-596

Protestantisme et tolérance en France au XVIII^e siècle -De la Révocation à la Révolution- (1685-1789), éd. Catherine BERGEAL, La Cause, Carrières-sous-Poissy, 1988

PUAUX (Franck), « Ephémérides de l'année de la Révocation de l'Édit de Nantes », *BHL*, t. 34 (1885), p. 593-608

PUAUX (Franck), « La responsabilité de la Révocation de l'Édit de Nantes », *Revue Historique*, t. 29-2 (1885), p. 241-279

RATEAU (Paul), « Leibniz, Bayle et la figure de l'athée vertueux », *Studia Leibnitiana, Leibniz et Bayle : confrontation et dialogue*, t. 43 (2015), p. 301-329

RAYNAUD (Philippe), *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*, Gallimard, Paris, 2013

READ (Charles), « Les sépultures des protestants étrangers et régnicoles à Paris, au XVIII^e siècle d'après les dépôts de l'état-civil incendiés en 1871 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 25-35, 87-90, 133-141, 203-210, 260-269, 369-377,

- READ (Charles), « L'opinion du Duc de Bourgogne sur la question protestante et le rappel des huguenots », *BSHPPF*, t. 41 (1892), p. 337-354.
- READ (Charles), « Victor Hugo, M. Guizot et l'Édit de 1787 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 447-448
- RICCEUR (Paul), « Tolérance, intolérance, intolérable », *BSHPPF*, t. 134 (1987), p. 435-452
- ROBERT (Daniel), « Renaissance de l'Église Réformée au XVIII^e siècle », *BSHPPF*, t. 134 (1987), p. 209-218
- SAID (Edward), *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine MALAMOUD, Seuil, Paris, 2015
- SAINT-BONNET (François), « Le “constitutionnalisme” des parlementaires et la justice politique. Les équivoques des “lits de justice” du XVIII^e siècle », *Revue d'Histoire Politique*, t. 15 (2011), p. 16-30
- SAINT-BONNET (François), SASSIER (Yves), *Histoire des institutions avant 1789*, LGDJ, 2019
- SAINT VICTOR (Jacques de), *Blasphème. Brève histoire d'un « crime imaginaire »*, Gallimard, 2016
- SAINT VICTOR (Jacques de), *Les racines de la liberté. Le débat français oublié. 1689-1789*, Perrin, 2007
- SAUZET (Robert), « Les évêques du Bas-Languedoc et la Révocation », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), éd. Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPPF, Paris, p. 75-86
- SEE (Henri), *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, Giard, 1925
- SPICQ (Ceslas), « La conscience dans le Nouveau Testament », *Revue Biblique*, t. 47-1, 1938
- SPURR (John), « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVII^e siècle », *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1, (éd.) Y.-C. ZARKA, PUF, Paris, 2002, p. 37-71
- STAHL (Hugo), « Le *Mémoire au sujet des mariages clandestins des Protestans de France* : la proposition d'une solution juridique aux inspirations protéiformes », *Commentationes Historiae Iuris Helveticae*, t. XIV (2016), p. 47-89
- STRAUSS (Léo), *Droit naturel et histoire*, Flammarion, 2023
- THIBAUT-PAYEN (Jacqueline), *Les morts, l'Eglise et l'Etat : recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du parlement de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, préface Jean IMBERT, Lanore, Paris, 1977
- VENTURI (Franco), *Europe des Lumières. Recherches sur le XVIII^e siècle*, Mouton, 1971
- VOGLER (Bernard), « Louis XIV et les protestants alsaciens », *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France en 1685*, Paris (1985), (éd.) Roger ZUBER, Laurent THEIS, BSHPPF, Paris, p. 173-186
- WADDINGTON (Francis), « Influence de l'ambassade de Hollande à Paris : sur les affaires des protestants de France au XVIII^e siècle. 1715-1728. Etablissements d'un cimetière pour les protestants étrangers, en 1720 », *BSHPPF*, t. 3 (1855), p. 595-601

WEIL (Eric), *Philosophie et réalité*, Beauschene, 2003

WEISS (Nahtanaël), « La célébration du premier centenaire de l'Édit de tolérance », *BHL*, t. 36 (1887), p. 675-677

WEISS (Nahtanaël), « LE CLERGÉ CATHOLIQUE ET LES PROTESTANTS FRANÇAIS: 1775.1780.1788 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 531-539

WEISS (Nahtanaël), « LE PARLEMENT DE PARIS ET L'ÉDIT DE 1787 », *BHL*, t. 36 (1887), p. 543-546

ZARKA (Yves-Charles), « La tolérance ou comment coexister : anciens et nouveaux enjeux », *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. 1, (éd.) Y.-C. ZARKA, PUF, Paris, 2002, p. V-XVI

-Dictionnaires-

Dictionnaire de philosophie politique, (éd.) P. RAYNAUD, S. RIALS, Paris, PUF, 1996

Dictionnaire étymologique de la langue latine, (éd.) A. ERNOUT, A. MEILLET, 4^{ème} édition, Klincksieck, Paris, 2001

Le petit Larousse illustré, Larousse, Paris, 2008

Vocabulaire juridique, (éd.) G. CORNU, PUF, Paris, 1987

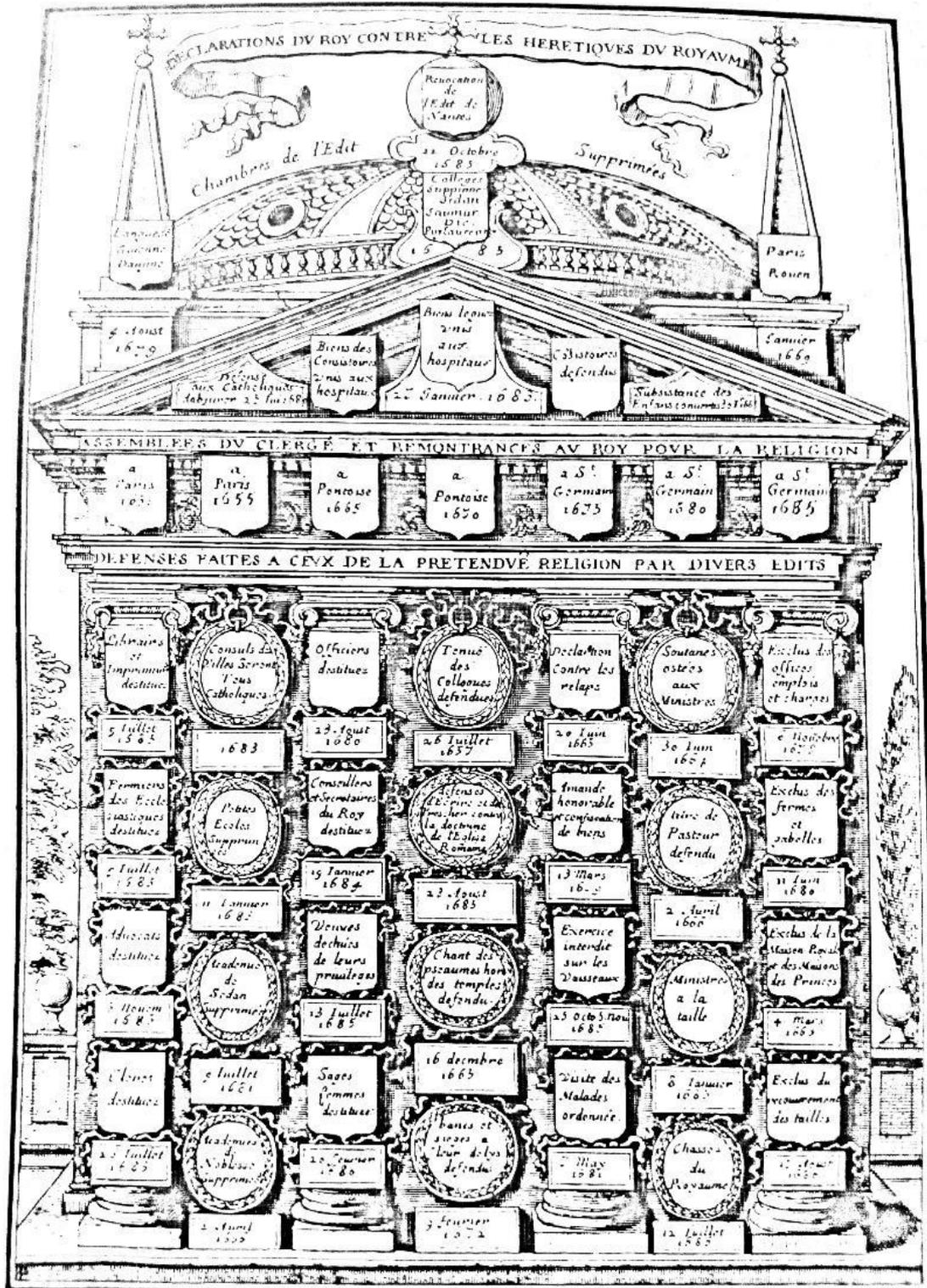
-Varia-

MACHIAVELLI (Niccolò), *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Titio Livo*, 2^{ème} éd. Félice le Monnier, Firenze, 1857

VIRGILE, *Bucoliques*, éd. et trad. E. de Saint-Denis, Les Belles Lettres, Paris, 2022

Annexes

Document 1 : L'« Hôtel des Édits ». Gravure extraite de l' *Histoire du Roy Louis le Grand par les Médailles...* de C.-F. MENESTRIER.



Document 2 : MAUGER (Jean), 1649-1722, *Médaille commémorative de la Révocation de l'Édit de Nantes*, bronze, fonte, diamètre ; 4.02 cm, épaisseur : 0.25 cm



Document 3 : LE BRUN (Charles), 1619-1690, *Le Triomphe de la Religion*, dessins pour la composition gravée, musée du Louvre



Document 4 : LARGILLIERE (Nicolas de), 1656-1746, *Portrait de Voltaire*, François-Marie Arouet (1694–1778), dit Voltaire, écrivain et philosophe français du siècle des Lumières, peinture à l'huile sur toile, 1718, musée Carnavalet



Table des matières :

TOLERANCE ET DROIT : LES PROTESTANTS EN FRANCE ENTRE 1685 ET 1787 PROTEGER LES CONSCIENCES ET LES CORPS

Introduction.....8

**PREMIÈRE PARTIE. La coexistence entre politique antiprotestante et première
théorisation de la tolérance.....22**

Chapitre I. La mise à l'épreuve des voies juridiques de la persécution.....22

Section I. L'inconstance de *corpus*, les vicissitudes de son application.....23

§I. Les mutations du droit antiprotestant, fondement de la persécution.....23

A. La Révocation, pierre angulaire du droit antiprotestant.....24

B. Les actes précisant l'orientation de la politique générale de répression jusqu'en
1750.....29

§II. Le phénomène de déperdition du droit antiprotestant.....34

A. L'application à géométrie variable par les exécutants.....34

B. L'inefficacité juridique résultant de l'insubordination protestante.....38

Section II. La réception nuancée de la Révocation.....40

§I. Le spectre de l'opinion catholique.....41

A. La célébration majoritaire.....41

B. La contestation exceptionnelle.....48

§II. La richesse du discours protestant.....53

A. Les défenseurs de l'Édit de Nantes.....53

B. Les premières réflexions philosophiques inspirées par la persécution.....56

Chapitre II. Le paradigme de la tolérance philosophique.....60

Section I. La tolérance selon Pierre Bayle.....60

§I. Un plaidoyer en faveur d'un idéal de *tolérance-liberté*.....61

A. Propos liminaire : la singularité de Pierre Bayle.....61

B. Les étapes de la démonstration de la *tolérance-liberté*.....62

C. La critique des religions positives.....66

§II. Les difficultés de la tolérance baylienne.....69

Section II. La tolérance selon John Locke.....73

§I. La démonstration de la tolérance lockienne.....73

A. Les axiomes de la tolérance lockienne.....	73
B. La tolérance comme conséquence de la séparation des pouvoirs ecclésiastique et civil.....	76
§II. Limites et difficultés de la tolérance lockienne.....	79
Conclusion de la première partie.....	83
SECONDE PARTIE. Vers la consécration de la tolérance.....	84
Chapitre I. L’ambiguïté des progrès philosophiques et matériels de la tolérance.....	84
Section I. La place de la tolérance dans la pensée des Lumières.....	84
§I. La tolérance comme combat des Lumières.....	85
A. Les différentes contributions des Lumières en faveur de la tolérance.....	85
B. L’apport singulier de Voltaire.....	94
§II. La convergence entre certaines idées-maîtresses des Lumières et tolérance.....	98
A. L’« ouverture au monde » et la tolérance.....	98
B. Religion « naturelle » et tolérance.....	104
Section II. Les causes de l’essoufflement de la répression.....	108
§I. L’intolérance et la politique de persécution : entre effacement et persistance.....	108
A. L’essoufflement de la répression systématique.....	109
B. Les résistances idéologiques aux progrès de la tolérance.....	112
§II. La « tolérance de fait » : l’exemple de la ville de Paris.....	114
Chapitre II. Vers la consécration juridique de la tolérance.....	120
Section I. Les sources de l’Édit de 1787.....	120
§I. La controverse entre protestants et catholiques sur les questions d’état civil et de tolérance au cours du XVIII ^e siècle.....	120
A. La place des questions d’état civil dans la controverse du premier XVIII ^e siècle.....	121
B. L’essor de la controverse après 1750 et le glissement vers les questions d’état civil.....	126
§II. L’appropriation de la cause protestante par les juristes et les grands commis de l’Etat.....	132
A. La contribution des juristes aux débats sur les questions d’état civil.....	133
B. Les projets d’édit portés par les grands commis de l’Etat.....	136
Section II. Les ambiguïtés de l’Édit de 1787.....	147
§I. Un édit à la jonction entre <i>tolérance des anciens</i> et <i>tolérance des modernes</i>	147
A. L’Édit comme « fils des Lumières ».....	147

B. L'Édit et la <i>tolérance des anciens</i>	151
§II. La réception de l'Édit entre satisfaction, résignation et résistance.....	154
A. La réception nuancée de l'Édit chez les protestants.....	155
B. La réception catholique : le Clergé et les parlementaires.....	158
Conclusion de la seconde partie.....	162
Conclusion générale.....	163
Sources.....	167
Bibliographie.....	179
Annexes.....	190