

HUGO GROTIUS ET LES QUESTIONS RELIGIEUSES

Claude Sutto
 Université de Montréal

Les éminentes qualités de juriste et de diplomate d'Hugo Grotius occultent sans doute quelque peu une contribution plus qu'estimable aux sciences religieuses, dont on peut d'ailleurs mesurer l'ampleur dans ses *Opera omnia theologica* en quatre volumes in folio. Sans prétendre embrasser ici une oeuvre à la fois très dense et très touffue, je voudrais néanmoins rappeler que Grotius mena de front des travaux d'exégèse biblique, de théologie dogmatique et d'ecclésiologie. C'est ce dernier point que je me propose de développer sommairement, en m'arrêtant en particulier à sa conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat, à celle de la tolérance et enfin à celle de l'unité chrétienne, à la lumière de la situation religieuse des Provinces-Unies à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles, singulièrement à l'époque de la querelle entre les arminiens et les gomaristes.

*

Dans ses *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, publiées en 1673, l'écrivain et diplomate anglais Sir William Temple déclarait: "It is hardly to be imagined how all the violence and sharpness which accompanies the differences of religion in other countreys, seems to be appeased or softened here, by the general freedom which all men enjoy, either by allowance or connivence"². Cette observation suggère avec raison que la tolérance religieuse et intellectuelle y était moins chichement dispensée que partout ailleurs en Europe. Mais les graves dissensions théologiques apparues dans la foulée de la Réforme protestante obligent à nuancer quelque peu cette remarque. Au début du XVII^e siècle, Grotius fut à la fois l'acteur et la victime de l'une de celles-ci, que les historiens appellent généralement la crise arminienne. Affaire d'ailleurs qui présente de multiples facettes. Elle prend, en premier lieu, l'aspect d'un différend théologique entre les calvinistes orthodoxes ou gomaristes, d'une part, défenseurs de la doctrine de la prédestination, selon laquelle Dieu aurait, par avance, choisi certaines de ses créatures pour les sauver par la seule force de sa grâce, et vouer les autres à la damnation sans considération de leur foi et de leurs mérites; et les calvinistes modérés ou

arminiens, de l'autre, partisans d'une doctrine moins exigeante, plus proche en fin de compte de la conception catholique de la grâce et du salut. A ce différend venaient se greffer deux interprétations divergentes de la liberté religieuse et des rapports entre l'Eglise et l'Etat, des tensions sociales et politiques, voire des querelles individuelles. Cette crise suscita un vif intérêt chez les protestants anglais et français; et ce, non seulement par simple osmose entre confessions religieuses que les affinités spirituelles, les rapports de personnes et les liens institutionnels rapprochaient nécessairement. C'est qu'elle remettait en cause bien des idées reçues. Elle ébranlait en effet l'orthodoxie calviniste telle que l'avaient élaborée et inflexiblement imposée Calvin et Théodore de Bèze; elle révélait l'existence de deux courants, modéré et intégriste, au sein d'une religion qui avait fait de l'occultation de celui-là l'une des conditions de sa survie; à supposer que si ce courant modéré pouvait se développer librement, il y aurait danger qu'il contribuât à encourager ceux qui se dessinaient ailleurs ou qu'il conduisit à un rapprochement inopiné avec une confession rivale, le catholicisme selon toute probabilité. Ce n'est point seulement par une clause de style ou par simple habitude mentale que les gomaristes crurent voir se profiler derrière les arminiens l'ombre de la Compagnie de Jésus. A tort ou à raison, ils pouvaient craindre le ralliement au catholicisme de la frange la plus libérale du calvinisme néerlandais.

*

Cette crise religieuse plonge ses racines fort loin. Contentons-nous de remonter jusqu'au début du XVII^e siècle³. Déjà fortement marqués par des mouvements réformateurs depuis le XIV^e siècle -- La Devotio moderna et l'érasmeisme, pour n'en citer que deux -- les Pays Bas furent très tôt touchés par la Réforme, dans l'atmosphère enfiévrée qu'a su si bien décrire Marguerite Yourcenar dans son *Oeuvre au noir*. Le luthéranisme et bien davantage l'anabaptisme s'y implantèrent solidement. Celui-ci fit d'ailleurs les frais des impitoyables mesures répressives infligées par des Habsbourgs aux abois qui prévoyaient, pour qui-conque affichait publiquement ses convictions, la décapitation, le bâcher, voire l'enfouissement. Répression en tout cas fort efficace puisque les diverses communautés hérétiques semblaient en voie d'extinction vers 1550. La chance du protestantisme, dans les Pays-Bas comme d'ailleurs en France, fut sa reprise en main par Calvin qui, de Genève, réussit à lui insuffler une

théologie vigoureuse, une organisation hors pair et un esprit missionnaire sans concession. Il combattit avec une égale ardeur et les catholiques et les anabaptistes et ceux qu'il appelait dédaigneusement les nicodémistes, c'est-à-dire les protestants clandestins et timorés. Il manquait à cette communauté un texte à la fois doctrinal et catéchétique qui lui fût spécialement destiné; Guy de Brès le lui donna en 1561 lorsqu'il publia une profession de foi que ses contemporains préféreraient déjà nommer en latin la *Confessio belgica* 4. Celle-ci fut traduite dès l'année suivante en néerlandais. Elle régit encore aujourd'hui certaines communautés calvinistes de stricte observance. Les pasteurs introduisirent quelques années plus tard le *Catéchisme de Heidelberg* 5, synthèse de l'enseignement de Mélanchthon, de Zwingli et de Calvin.

*

Comme en France, le calvinisme servit de moteur -- pas le seul est-il besoin de le préciser -- à ce que l'on appelle communément les guerres de Religion ou la guerre d'indépendance⁶. Sans rentrer dans le détail, je voudrais néanmoins formuler quelques remarques, trop générales peut-être pour ne pas devoir être nuancées. Il s'agit, au départ, d'un mouvement encadré par les élites, protestante comme catholique, qui réclament le maintien, sinon la restauration, des libertés traditionnelles, et non l'indépendance, le clivage entre catholiques et protestants et l'émergence d'un véritable parti révolutionnaire et calviniste, les Gueux de la mer qui, bien implantés en Hollande et en Zélande, débordèrent à maintes reprises les éléments plus conservateurs. Avant sa conversion relativement tardive au calvinisme en 1573, le chef historique de la rébellion, Guillaume d'Orange, professait un catholicisme mâtiné de luthéranisme et fortement panaché de syncrétisme (doit-on s'étonner quand son contemporain Henri de Navarre se permit quelques va-et-vient parfaitement désinvoltes entre les huguenots et les papistes). L'échec de la constitution d'une grande Néderlande dont il rêvait au moment de la Pacification de Gand en 1576 fut très vite consommé; la paix d'Arras et l'union d'Utrecht en 1579 qui consacrent la partition définitive des Pays Bas -- si l'on excepte l'éphémère royaume belgo-hollandais créé au Congrès de Vienne en 1815 -- ne se fit pas sur la base d'un clivage linguistique, de toute façon assez flou à l'époque. Même si l'on retient le facteur religieux, encore faut-il noter qu'il y avait de nombreux hérétiques dans le sud et que le catholicisme demeurait très

fortement majoritaire dans le nord, aussi singulier que cela puisse paraître. L'action des gouvernements municipaux et provinciaux, celle de certains groupes révolutionnaires et aussi le sort des armes semblent avoir joué à cet égard un rôle considérable.

*

Laissons de côté les Pays-Bas espagnols (pas tout à fait la Belgique actuelle car leur frange méridionale fut annexée à la France par Louis XIV, tandis que la principauté épiscopale de Liège demeura indépendante jusqu'à la Révolution), qui devinrent, sous la houlette des Jésuites, des Capucins, de prélats réformateurs et des archiducs un château-fort de la réforme tridentine, un glacis aux marches du catholicisme⁷. Ils connurent la paix et la concorde spirituelles si l'on en croit les historiens catholiques, les tableaux d'inspiration religieuse de Rubens et, plus près de nous, le merveilleux et truculent film du cinéaste belge Jacques Feyder, *la Kermesse héroïque*, avec un Louis Jouvet en inquisiteur de la foi éthylique presque rassurant! Si l'on ne liquidait plus guère d'hérétiques, on se donna tout de même les gants de les expulser en toute simplicité. C'est sans doute à cette aune qu'il convient de mesurer l'idée de tolérance.

Venons-en plutôt aux Provinces-Unies⁸. Trois problèmes d'importance se posaient sur le plan religieux: la coexistence de plusieurs confessions, les relations entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil, celui enfin, plus théologique, de la prédestination.

Les catholiques étaient en majorité; il subsistait en outre, mais à un bien moindre degré, des luthériens et des anabaptistes. Les calvinistes occupaient l'essentiel des postes de commande et ils formaient l'élite intellectuelle, sociale et politique des Provinces-Unies. Les catholiques, en dépit des sentiments profonds de Guillaume d'Orange, furent très vite ramenés au rang d'une secte persécutée, plus d'ailleurs sur le plan administratif que pénal. Le plus étonnant est qu'ils ne réagirent guère et que l'Eglise romaine elle-même leur accorda moins d'attention qu'aux Recusants anglais. Il n'empêche que l'on discuta dans quelques cercles intellectuels, à l'audience sans doute fort limitée, de la liberté de foi, de la tolérance religieuse et de l'unité chrétienne. Rappel discret des ultimes tentatives de rapprochement entre catholiques et protestants à la

diète d'Augsbourg, aux colloques de Worms et de Ratisbonne et au programme de l'Empereur Ferdinand Ier. Citons Pierre de Zuttere, Hubert Duihuis, Gaspard Coolhaes et surtout Dirck Coornhert dont les idées furent reprises au siècle suivant par les arminiens les plus libéraux et, bien entendu, par Hugo Grotius.

Le problème des relations entre l'Eglise et l'Etat remonte au moins à la création de l'Empire chrétien au IVe siècle. Il alimenta les interminables conflits entre le Sacerdoce et l'Empire, éclaire la querelle entre Thomas Beckett et Henri II Plantagenêt, colore le mouvement gallican en France à partir du XIVE, pour ne citer que trois exemples bien connus. Les protestants ne purent l'éviter. Luther et Henri VIII accordèrent à l'Etat un rôle déterminant en ce domaine -- l'on parle volontiers au XVIIe d'érastianisme du nom de Thomas Erastus qui en formula la théorie⁹ -- tandis que les anabaptistes, les sociniens et les calvinistes défendaient jalousement leur autonomie, encore que Calvin et Théodore de Bèze, lorsque les circonstances l'exigeaient, eussent volontiers fait appel à la coopération du pouvoir laïque. Mais que l'on accepte ou que l'on récuse les initiatives religieuses du Prince ou du Magistrat, il semble bien que le choix que ceux-ci faisaient devait s'étendre à leurs sujets. A quelques exceptions près, je pense ici aux cas étonnants de la Pologne et de la Transylvanie, la célèbre formule "Cujus regio, ejus religio" s'appliquait habituellement, et ceci vaut pour les protestants comme pour les catholiques. Aux Pays-Bas, la majorité des pasteurs était favorable à l'autonomie de l'Eglise calviniste, mais les Etats provinciaux, certains gouvernements municipaux et aussi des intellectuels aussi respectés que Coolhaes et Coornhert favorisaient l'arbitrage, sinon le contrôle du Magistrat sur l'Eglise. En 1591, les Etats généraux rédigèrent une discipline qui imposait une participation du pouvoir civil à la nomination des pasteurs.

Dernier problème, et non le moindre, celui de la prédestination. Il était au coeur de toutes les discussions théologiques depuis que Saint Augustin lui avait donné un contenu doctrinal solide dans ses écrits antipélagiens. Bien que Saint Thomas ait proposé une interprétation plus libérale de la faute originelle et de ses conséquences, l'augustinisme n'en continua pas moins à séduire les esprits. Luther l'adopta, ce qui l'amena d'ailleurs à affronter Erasme dans un débat mémorable, mais son disciple Philippe Mélanchthon réussit à l'adoucir quelque peu. Calvin et surtout Théodore de Bèze en firent l'un des articles de foi

essentiels de leur confession et ne permirent sur ce point aucune dissidence. Le seul sujet de discussion, toujours débattu et jamais résolu, portait sur le moment du choix que Dieu avait fait, avant ou après la chute d'Adam. On appelait supralapsalistes les tenants de la première thèse, infralapsalistes, ceux de la deuxième. Distinctions subtiles qui faisaient le bonheur des théologastres, scolâtres et autres caïstres de même farine. Puis-je ajouter ici que l'Eglise catholique connut les mêmes cauchemars théologiques. Molinistes et jansénistes s'entredéchirèrent sur cette question pendant une bonne partie du XVIIe siècle. A telle enseigne que certains n'ont pas hésité à faire de Saint Augustin le plus grand auteur du XVIIe siècle. Ce qui, avouons-le, est un exploit peu commun pour un homme mort depuis douze siècles!

Les calvinistes des Pays-Bas, influencés sans doute par les interprétations de Bullinger et de Mélanchthon, eurent au début des idées assez modérées sur le sujet; mais les jeunes pasteurs formés à Genève imposèrent les idées calviniennes les plus orthodoxes. Depuis 1571, différents synodes avaient prescrit aux pasteurs et aux théologiens l'obligation de se conformer aux termes de la *Confessio belgica* et du *Catéchisme d'Heidelberg*. Non sans mal d'ailleurs. D'une part à cause de la méfiance des Etats, de l'autre en raison de l'existence d'un courant plus libéral qui se manifestait, soit par des traductions d'ouvrages hostiles à la prédestination stricte, ceux de Sébastien Castellion par exemple, soit par l'action des pasteurs comme Coolhaes et Coornhert. Ce dernier ayant composé trois traités contre la prédestination, le consistoire d'Amsterdam en demanda la réfutation à un jeune pasteur, professeur à l'université de Leyde, Jakob Arminszon, que nous appelons Arminius. A la réflexion, celui-ci fut progressivement amené à infléchir ses vues sur la prédestination. Non point qu'il la niât absolument, mais il en limitait singulièrement la portée. Dieu ne détermine pas qui croira et qui doutera, il ne sauve ni ne condamne d'avance; il a tout simplement la prescience de la foi et de l'incrédulité de chacun. Il met sa grâce à la disposition de tous, sans toutefois l'imposer; c'est à l'homme, par sa libre volonté, de l'accepter ou de la refuser. Au fond, le moteur de la prédestination était transféré de Dieu à l'homme qui portait en lui d'une manière mystérieuse les germes de son salut ou de sa damnation.

L'on ne saurait affirmer qu'Arminius et ses disciples étaient partisans de la tolérance religieuse, notamment à l'endroit des catholiques et des anabaptistes. Ils demeuraient fondamentalement calvinistes, et, de toute façon, il eut été fort imprudent de leur part de laisser soupçonner qu'ils recherchaient des appuis ailleurs. Leurs ambitions étaient beaucoup plus limitées, et en un sens plus égoïstes. Ils désiraient que fussent assouplies à leur profit les exigences théologiques du calvinisme. C'est essentiellement ce que réclama Arminius lorsqu'il comparut devant les Etats généraux en 1608. Ces thèses sentaient néanmoins suffisamment le soufre pour soulever une véritable levée de boucliers de la part des calvinistes les plus orthodoxes menés par le pasteur Gomar.

*

Arminius mourut en 1609, mais ses disciples continuèrent la lutte et en étendirent même la portée¹⁰. Ils avaient de bonnes raisons de croire qu'en matière doctrinale les magistrats laïques seraient plus accommodants que les pasteurs orthodoxes. Leur tactique fut donc de recourir à l'autorité civile contre l'intolérance des consistoires. Ils abandonnaient du coup le terrain strictement théologique pour faire porter la querelle sur le plan ecclésiologique et même politique. La thèse de l'érastianisme rebondissait par le fait même et Coornhert devenait, à son corps défendant, un précurseur de l'arminianisme. Les gomaristes tentèrent de retirer à leurs adversaires leurs chaires et leurs ministères et de les contraindre de souscrire chaque année aux textes canoniques. En 1610 une cinquantaine de pasteurs arminiens adressèrent aux Etats de Hollande une Remontrance rédigée par Uitenbogaard¹¹ avec l'appui tacite d'Oldenbarnevelt, Grand Pensionnaire de Hollande, et peut-être aussi de Grotius, où ils réclamaient l'intervention des magistrats pour sauvegarder la paix religieuse et leur droit de prêcher une forme modérée de prédestination. La même année Uitenbogaard justifiait cette requête par un Traité sur la fonction et l'autorité du haut magistrat chrétien dans les affaires ecclésiastiques¹² où il proposait l'extension de ce que les juristes appellent le "jus circa sacra", c'est-à-dire le droit concernant les questions religieuses. Un autre pasteur allait encore plus loin dans ses Disputationes theologicae¹³ où il réclamait à toutes fins utiles la liberté religieuse. Les Etats de Hollande jugèrent la position des remontrants ou arminiens parfaitement orthodoxe, ce qui ne manqua pas de soulever l'ire des gomaristes, appelés dès

lors contre-remoutrants. La querelle se développait pendant ce temps sur le plan universitaire puisqu'il fallait trouver un remplaçant à Arminius à l'Université de Leyde. Très attentif à tout ce qui se passait dans les Pays-Bas - après tout le comte de Leicester en avait été naguère le gouverneur - Jacques I^{er}, qui se piquait aussi de théologie, pesa de tout son poids pour que la chaire fût accordée à un gomariste. Singulière attitude en vérité si l'on songe que le calvinisme orthodoxe était fort éloigné de l'anglicanisme, mais qui pourrait s'expliquer par sa volonté de combattre les minorités religieuses, quelles qu'elles fussent, où qu'elles fussent. Cette intervention demeura sans suite puisqu'Episcopius obtint ce poste. Pour faire bonne mesure Gomar fut remplacé à son tour par un disciple plus modéré. Il y avait sans doute là l'amorce d'une solution.

Mais il semble que déjà l'irréparable avait été accompli. L'affaire se trouvait désormais sur la place publique et elle avait pris un tour nettement politique. Elle servait de révélateur ou de pomme de discorde entre Oldenbarnevelt et Maurice de Nassau, fils de Guillaume d'Orange, Stathouder des Provinces-Unies¹⁴. Deux conceptions de pouvoir, une république décentralisée contre une monarchie en gestation a-t-on dit; derrière les deux protagonistes une certaine forme de lutte de classes: la bourgeoisie commerçante contre la noblesse et le peuple -- encore conviendrait-il de nuancer beaucoup; deux politiques étrangères; et peut-être surtout, deux fortes personnalités irrémédiablement brouillées et qui aspiraient l'une et l'autre à dominer la scène politique. Dans cette lutte, Oldenbarnevelt pouvait compter sur l'appui de Grotius.

En 1614, les Etats de Hollande et de Frise occidentale firent publier le *De servanda per mutuum tolerantiam Ecclesiarum concordia* ¹⁵, très favorable à la politique des arminiens, dans lequel ils interdisaient notamment aux pasteurs d'aborder dans leur chaire les questions controversées, de troubler l'ordre public par des querelles doctrinales; ils imposaient à toutes fins utiles la tolérance par décret. Ce texte avait été rédigé par Grotius qui revenait tout juste d'Angleterre où il avait tenté inutilement d'amener Jacques I^{er} à se rallier à la politique des arminiens. Il provoqua d'intenses remous dans les milieux politiques et religieux des Pays-Bas, et les magistrats d'Amsterdam notamment s'y opposèrent violemment. Appelé à défendre la thèse des Etats devant eux, Grotius, dans un discours prononcé le 23 avril 1616, soutint que le pouvoir de l'Etat sur les questions

ecclésiastiques était une conquête de la Réforme protestante, et qu'il fallait s'y tenir sous peine de revenir au régime de la centralisation pontificale. Il estimait par ailleurs que les points de foi, tels qu'ils sont exprimés dans les Ecritures, sont en fort petit nombre. Il convient donc d'y adhérer sous peine de se voir promis à la damnation éternelle. Tous les autres, quelle que soit leur source, doivent être considérés comme des superstructures, bonnes ou mauvaises, peu importe, mais en fin de compte indifférentes; ce sont les fameux "adiaphora" sur lesquels les théologiens du XVII^e siècle se sont tant plu à ratiociner. Par conséquent, il ne convient point d'écarter du revers de la main ceux qui proposent des interprétations théologiques nouvelles, pour autant que celles-ci ne remettent pas en cause les données fondamentales de l'Ecriture. Grotius concluait en pressant arminiens et gomaristes de se tolérer mutuellement. Son éloquence ne réussit toutefois pas à fléchir les magistrats qui refusèrent l'enregistrement du texte proposé par les Etats.

Bien que l'ouvrage n'ait été édité qu'en 1647, il est évident que le *De imperio summorum potestatum circa sacra* 16 fut rédigé entre 1614 et 1617, comme en témoigne la correspondance de Grotius. C'est, bien entendu, une oeuvre de circonstance dans laquelle, devant l'échec de son projet de tolérance mutuelle des Eglises, il impose l'autorité du Magistrat. Plus encore qu'une défense des arminiens, c'est la justification de la politique d'Oldenbarnevelt qu'il propose à ses lecteurs. En prenant appui sur l'Ecriture Sainte, la littérature gréco-latine, l'histoire de l'Eglise et aussi les principes plus abstraits de la raison et du droit naturel, Grotius compare l'autorité du Magistrat à celle du père de famille pour tout ce qui concerne les questions spirituelles ou temporelles. Cette double autorité ne saurait être divisée. Prenons, dit-il, l'exemple des médecins et des clercs. Les uns et les autres sont parfaitement indépendants pour tout ce qui touche à l'apprentissage et à l'exercice de leur art; il ne peut toutefois être question qu'ils l'exercent sans que le Magistrat ait un droit de regard, et éventuellement de contrôle, s'il estime que le bien-être de la société est menacé. Dans le cas précis des Provinces-Unies il se doit de veiller à ce que les controverses théologiques ou les différends religieux ne troublent pas l'ordre public. Il peut, au besoin, exercer sur l'Eglise un véritable droit de tutelle.

Ce texte circula-t-il sous forme manuscrite? La chose est tout à fait plausible, encore qu'il soit difficile de le prouver.

Quoiqu'il en soit, il n'eut guère de prise sur la suite des événements, puisque les gomaristes obtinrent des Etats généraux en 1617 la réunion d'un synode destiné à vider une fois pour toute la question arminienne, et cette fois sans l'intervention du Magistrat. Maurice de Nassau ne fut certes pas étranger à ce retournement de la situation. Il sut briser la résistance des Etats de Hollande jusqu'alors favorables aux Arminiens, jouer habilement de l'hostilité d'Amsterdam contre Oldenbarnevelt et finalement réussir à inculper celui-ci de haute trahison. Arrêté lui aussi, Grotius échappa à la potence mais fut condamné à la prison perpétuelle. Grâce à l'astuce et à l'obstination de sa femme, il réussit à s'enfuir dans une caisse de livres.

Dans un tel climat, le synode qui se réunit à Dordrecht en 1618-1619 ne pouvait être qu'un tribunal où les arminiens eurent visage d'accusés¹⁷. Il y avait une centaine de participants, dont une trentaine venus spécialement de l'étranger; la condamnation de l'arminianisme devant avoir de ce fait, du moins dans l'esprit des gomaristes, plus de poids. Les arminiens furent entendus et aussitôt expulsés, sans autre forme de procès. Le synode obtint que les ministres et professeurs arminiens fussent cités devant les Etats généraux qui les déposèrent ou les contraignirent à l'exil. Mais l'oeuvre de ce synode fut, en fin de compte, éphémère. Grâce à lui, l'arminianisme jouit à l'étranger et notamment en Angleterre chez les unitariens, les quakers et les méthodistes, d'une faveur qui ne s'est pas démentie¹⁸. Aux Pays-Bas, la mort de Maurice de Nassau en 1625 redonna droit de cité aux arminiens. Ajoutons enfin que la Congrégation romaine de l'Index condamna dès 1620 un texte publié vraisemblablement l'année précédente et favorable aux arminiens¹⁹. Ce qui pourrait laisser supposer que l'Eglise catholique craignait comme la peste ces calvinistes d'autant plus dangereux pour l'orthodoxie catholique qu'ils se présentaient comme modérés. C'était en quelque sorte la hantise du loup déguisé en agneau dans la bergerie!

Exilé de son pays natal, Grotius s'efforça d'abord de justifier son rôle politique et religieux pendant la crise arminienne. Il publia à Paris en 1622 une **Apologie** ²⁰ en latin où il défendait la souveraineté absolue de chacune des sept provinces pour tout ce qui concernait les questions religieuses; le rôle des Etats généraux étant réduit aux problèmes de politique étrangère. Du même souffle il réitère son opposition à la convocation du synode de Dordrecht, à la fois dangereux et illégal puisque la province de Hollande n'avait point accordé librement son consentement. Il soutient enfin qu'arminiens et gomaristes auraient

dû jouir les uns et les autres de la plus grande liberté religieuse. Rien de neuf donc, si ce n'est une utile mise au point à l'usage de ses lecteurs français et européens.

Mais Grotius s'écarta bientôt de ces questions purement institutionnelles pour se consacrer à des problèmes religieux plus abstraits et plus fastes, dont on retrouve d'ailleurs déjà les prémisses dans ses travaux des années 1614-1617. Tout protestant qu'il fût, il ne laissait pas de témoigner du respect pour la religion catholique qu'il jugeait capable de conduire ses fidèles au salut. Son séjour en France et les conversations qu'il y entretint avec des théologiens de tout poil n'y sont sans doute point étrangers. Non plus d'ailleurs que l'ouverture d'esprit des milieux intellectuels néerlandais qu'il avait fréquentés avant son exil. Cette idée de tolérance religieuse devait servir de fondement à ce qui fut peut-être l'un des grands desseins de sa vie: l'unité chrétienne. Grotius n'était pas favorable à la pluralité des cultes à l'intérieur d'un même pays; non point pour privilégier une confession en particulier, mais plutôt pour assurer une certaine stabilité à la société et éviter des différends, sinon des guerres de Religion. Mais il semble qu'il ait su dépasser ce simple opportunisme politique pour rêver à l'idée, que je qualifierais d'érasmiennne, d'unité chrétienne. Trois de ses ouvrages mettent particulièrement bien en lumière cette préoccupation.

En 1627, il publia le *De veritate religionis christianae* 21 qui eut l'extraordinaire bonne fortune d'être également bien accueillie par les catholiques, les luthériens, les calvinistes et les anglicans, car il s'efforçait de mettre en évidence les éléments du credo chrétien qui ne prêtaient pas à controverse. Le cardinal Barberini à Rome, les docteurs de la Sorbonne, les pasteurs calvinistes de Charenton n'y trouvèrent, chacun dans leur sphère, aucune trace d'hérésie et en recommandèrent même vivement la lecture à leurs ouailles respectives. L'ouvrage fut presque aussitôt traduit en diverses langues européennes et même en arabe en 1660 et en urdu en 1839. Il fut réédité une quinzaine de fois en Angleterre et utilisé couramment par les écoliers britanniques jusqu'au milieu du siècle dernier. L'histoire de cet ouvrage est curieuse. Une première version parut en 1622 sous la forme d'un poème en néerlandais destiné à ses compatriotes et rédigé de façon à rendre intelligibles les notions théologiques et ecclésiologiques les plus complexes. Dans sa version définitive, en prose latine, l'ouvrage comporte six parties. La première étant

consacrée aux preuves de l'existence de Dieu, la deuxième à celles de la supériorité de la religion chrétienne (prise dans un sens non confessionnel), la troisième à l'autorité des Ecritures, les trois dernières à une réfutation du paganisme, du judaïsme et de l'islamisme. Ce n'est point là un ouvrage de polémique. Grotius estime en effet que le phénomène religieux fait intégralement partie de ce que nous appellerions aujourd'hui le bagage génétique de l'homme. Qu'il ait pris, à cause des circonstances historiques ou de l'initiative de certains individus, des formes différentes, se conçoit aisément. Si la religion chrétienne est supérieure aux autres, c'est à cause d'une double révélation de Dieu, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Le judaïsme n'en a retenu qu'une partie et l'islamisme s'en est par trop écarté. Malgré ces différences fondamentales, les chrétiens ne sont pas, pour autant, autorisés à les persécuter. Dégagee de toutes les subtilités et artifices théologiques qui l'encombrent et qui favorisent l'éclosion de sectes rivales, la religion chrétienne s'imposera d'elle-même.

En 1640, il fit paraître sa *Commentatio...de Anti-Christo* 22 où il s'en prend à l'opinion très largement répandue dans les milieux protestants depuis Luther que le pape était la personnification de l'Anté-Christ. Selon Grotius le souverain-pontife n'enseigne rien de contraire à la doctrine du Christ. Tout ce qui heurte les Réformés, et il n'en minimise certes pas l'importance, n'a, sur le plan strict de la foi, qu'une valeur relative, puisqu'il s'agit d'alluvions qu'il serait facile de faire disparaître.

En 1642 enfin, il publia une *Via ad pacem ecclesiasticam* 23, ouvrage composite où l'on retrouve les articles de foi du concile de Trente, la confession d'Augsbourg de 1530, un traité du moine hérétique Pélage, des poèmes sur le baptême et l'eucharistie et surtout une édition critique du *De articulis inter Catholicos et Protestantas controversis consultatio* du théologien belge Georges Cassander²⁴, rédigé en 1565 à la demande de l'empereur Ferdinand Ier, dans lequel l'auteur dresse la liste des désaccords entre catholiques et protestants, pour ensuite tenter de les minimiser et, si possible, de les concilier. C'est ainsi qu'il présente le sacerdoce universel, le culte des images, le jeûne, le célibat ecclésiastique, le culte des saints, la purgatoire, les prières aux défunts comme des "adiaphora", des choses indifférentes, en ce sens qu'ils n'affectent en rien les données fondamentales de la foi chrétienne. Cet ouvrage qui allait au-delà de

l'inspiration érasmiennne dont l'auteur se réclame fut, comme de bien entendu, mis à l'Index en 1593. Que Grotius ait édité ce livre, en dépit de tout catholique, avec des notes copieuses qui sont des commentaires, des éclaircissements et non des critiques, nous permet de croire qu'il en approuvait la teneur. Mais Grotius demeure fondamentalement un calviniste lorsqu'il s'oppose au pouvoir monarchique des évêques, dont il estime que la fonction est une dignité et non un ordre. Et il reste un fidèle disciple des arminiens en accordant à l'Etat un rôle que les catholiques n'étaient pas prêts à lui accorder. La *Via ad pacem ecclesiam* ne pouvait évidemment satisfaire ni les catholiques ni les protestants. Ceux-ci, à tort ou à raison, crurent que Grotius avait apostasié. Il s'ensuivit une controverse acerbe avec André Rivet, un ministre calviniste français, professeur à Leyde et à Bréda²⁵.

*

De ce très rapide survol de la crise religieuse néerlandaise et de certains aspects de la pensée religieuse de Grotius, peut-être est-il possible de tirer quelques conclusions provisoires.

Au XVII^e siècle, l'intervention de l'Etat dans les querelles religieuses, que ce soit de son propre chef ou qu'il ait été sollicité, est inévitable sitôt que celles-ci cessent d'être confinées au domaine extrêmement étroit de la spéculation théologique pure. Aucune des grandes confessions religieuses ne présentait, à l'examen, un front parfaitement uni. La pesanteur des institutions et une certaine cohérence idéologique cachaient mal des tensions souvent fort vives. La question la plus fondamentale du christianisme peut-être, toutes religions réunies, était celle du salut et de la damnation de l'homme, voulus délibérément ou au contraire simplement présidés par Dieu. En d'autres termes, la grâce était-elle impérative ou gratuite? Elle divisait bien entendu catholiques et protestants, mais aussi ceux-ci et ceux-là entre eux-mêmes. La crise arminienne n'est ainsi qu'un moment de la querelle de la prédestination qui déchira les communautés calvinistes aux XVII^e et XVIII^e siècles. Ce qui explique par exemple son retentissement chez les huguenots français du XVIII^e siècle; les débats entre l'Académie de Saumur et celle de Sedan, entre les pasteurs Moïse Amyraut et Pierre du Moulin sont, à bien des égards, un reflet de la lutte entre les arminiens et les gomaristes.

En dépit des guerres, des excommunications et des partis théologiques irréconciliables, la concorde religieuse fut passionnément poursuivie, souvent, il est vrai, sur un mode mineur. Elle nourrit en tout cas les rêves de quelques esprits épris de tolérance, de justice et qui oeuvrèrent, contre toute attente, à retrouver l'unité religieuse perdue. La concorde religieuse fut assurément récupérée par les politiciens les plus réalistes et les plus astucieux et mise au service de la raison d'état: voyez Catherine de Médicis et Michel de l'Hospital, Elisabeth Ière et Maximilien II dans le Saint-Empire. Plus crûment, voyez la justification théorique et parfaitement froide de cette politique chez le Jésuite Becanus et le juriste et historien français Etienne Pasquier qui affirment l'un et l'autre que la persécution des hérétiques nuisait à la paix et à la stabilité de l'Etat. Ils rejoignaient sur ce terrain Saint Thomas qui raisonnait de même à l'endroit des hérétiques.

Dans sa quête d'une *via media*, Grotius reste largement marqué par l'arminianisme dont il eut à défendre la légitimité et la pertinence. Mais il sut dépasser un problème essentiellement local pour parvenir à une conception générale de la paix et de l'unité religieuses que n'eussent sans doute pas désavouée ses illustres prédécesseurs néerlandais ou européens. Grotius n'était sans doute pas fondamentalement un réformateur religieux au sens le plus exigeant du terme. Je pense qu'il rêvait d'une religion plus ordonnée et plus intellectualisée qu'inspirée. La religion l'intéressait d'une part comme objet d'étude philosophique, théologique, historique et philologique, de l'autre comme manifestation d'un ordre social qu'il chercha d'ailleurs à définir dans ses ouvrages juridiques. Cet ordre social exigeait que la religion fût un ciment et non un facteur de division. Puisqu'il était vain de revenir à l'unité religieuse d'avant la Réforme protestante, fondamentalement viciée d'ailleurs, et qu'en fin de compte aucune des confessions religieuses contemporaines ne donnait satisfaction tant par ses insuffisances propres que par l'incapacité des autres à lui reconnaître quelque mérite, il convenait d'aboutir à un syncrétisme, de créer une église largement dépouillée de son appareil institutionnel, de son arsenal théologique, capable de répondre aux exigences les plus fondamentales de tous les chrétiens de quelque confession qu'ils fussent, sous l'autorité bicéphale d'un pape réduit à ses pouvoirs spirituels et d'un Etat aux pouvoirs disciplinaires étendus. Ce programme dut assurément séduire maints de ses contemporains, à preuve l'extraordinaire succès de quelques-uns de ses ouvrages

religieux. Mais il ne faut pas oublier qu'en proposant une Eglise nouvelle, il condamnait par le fait même les autres. D'où ses démêlés avec les calvinistes notamment, qui durent se sentir particulièrement visés. Les catholiques, à qui il faisait tout de même la part assez belle, attendirent plus d'un siècle --en 1757 -- avant de se résoudre à mettre à l'Index l'ensemble de son oeuvre théologique. Est-ce à dire que Rome voyait en lui un prédécesseur des Lumières? Mais ceci est une autre question.

NOTES

1. Amsterdam, chez les héritiers de J. Blaeu, 1679. Sur la pensée religieuse de Grotius voir: A. CORSANO, *Ugo Grozio, l'umanista, il teologo, il giurista*, Bari, Laterza, 1948. W.S.M. KNIGHT, *The life and works of Hugo Grotius*, Londres, Sweet and Maxwell Ltd., 1925. M. KROGHTONNING, *Hugo Grotius und die religiöse Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit*, Cologne, J.P. Bachem, 1904. J. SCHLÜTER, *Die Theologie des Hugo Grotius*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1919. R. VOELTZEL, "La méthode théologique de Hugo Grotius", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XXXII, 1952, pp.126-133.
2. Edition critique de G. CLARK, Oxford, Clarendon Press, 1972, p.106.
3. S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, Anvers, De Sikkel, 1952-53, tomes II et III. L.E. HALKIN, *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint*, Bruxelles, Renaissance du livre, 1957. J.-P. MASSAUT, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, Paris, Les Belles Lettres, 1968. E. DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, Louvain-Bruxelles, l'Edition universelle, tome IV. R. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge*, Paris, Plon, 1963.
4. *Confession de foy, faicte d'un commun accord par les fidèles qui conversent ès Pays Bas*, Rouen, 1561.
5. *Catechismus, oder christlicher Underricht, wie der in Kirchen und Schulen der churfürstlichen Pfalz getrieven wirdt*, Heidelberg, J. Mayer, 1563.
6. *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, Utrecht, W. de Haan, 1952-55, tome V. P. GEYL, *The revolt of the Netherlands, 1555-1609*, Londres, E. Benn, 1958. H. KOENIGSBERGER, "The organization of revolutionary parties in France and the Netherlands during the sixteenth century", *Journal of Modern History*, XXVII, 1955, pp.335-351. En collaboration, *Opstand en Pacificatie en de Lage Landen*, La Haye, Nijgh en van Ditmar, 1976. G. PARKER, "The Dutch Revolt and the Polarization of International Politics", *Tijdschrift voor geschiedenis*, LXXXIX, 1976, pp.429-444.

7. E. DE MOREAU, op. cit., tome V, A. PASTURE, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques, 1596-1633*. Louvain, Librairie universitaire Uystpruyst, 1925.
8. *Algemene geschiedenis...*, tome VI. C. BANGS, "Arminius and the Reformation", *Church History*, XXX, 1961, pp.155-170. *Arminius. A Study in Dutch Reformation*, New York, Abington Press, 1971. "Arminius as a Reformed Theologian" dans J.H. BRATT, *The heritage of John Calvin*, Grand Rapids, W.B. Edermans Publishing, 1973, pp.209-222. H. BONGER, *Leven en werk van D.V. Coornhert*, Amsterdam, G.A. Van Oorschot, 1978. P. GEYL, *The Netherlands in the 17th Century*, New York, Barnes and Noble, 1961. A.H.W. HARRISON, *The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dordt*, Londres, University of London Press, 1926. *Arminianism*, Londres, Duckworth, 1937. G.J. HOENDERDAAL, "Remonstrantie en Contra-remonstrantie", *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 51, 1970, pp.49-92. Article "Arminius/Arminianism", *Theologische Realenzyklopädie*, IV, pp.63-69. J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955, tome II, pp.257-279. D. NAUTA, *Het Calvinisme in Nederland*, Franeker, T. Wever, 1959. O. RINCK-WAGNER, *D.V. Coornhert. Mit besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit*, Berlin, E. Ebering, 1919. H. ROGGE, *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten*, Amsterdam, H.W. Mooij, 1856-1858. L.J. ROGIER, *Geschiedenis van het Katholizisme in Noord-Nederland in de XVIIe en XVIIe eeuw*, Amsterdam, Urbi et Orbi, 1945-47. L.J. Rogier et P. BRACHIN, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVIIe*, Paris, Aubier, 1974.
9. *Explicatio gravissimae questionis...*, Londres, J. Wolfe, 1589. Sur l'érastianisme voir: *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, pp.957-958.
10. Sur toute cette question voir: G.J. HOENDERDAAL, "Remonstrantie en Contra-remonstrantie", *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 51, 1970, pp.49-92. A.T. VAN DEUSEN, *Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldebarnevelt*, Assen, Van Gorcum & Comp. B.V., 1974. P.H. WINKELMANN, *Remonstranten en Katholieken in de eeuw van de Hugo de Groot*, Nimègue, Centrale Drukkerij, 1946.
11. Edition de H.Y. GROENEWEGEN, Leyde, Van Doesburgh, 1910.
12. *Tractaet van t'ampt ende authoriteyt einer hogher christelijcker overheydt in kerkelijcke saecken*, La Haye, Hillebrant Jacobsz, 1610.
13. S. EPISCOPIUS, *Disputationes theologicae tripartitae*, Amsterdam, J. Blaeu, 1646.
14. J. BAX, "Maurits en Oldenbarnevelt", *Gids*, 1948, pp.183-202. R. BELVEDERI, "Oldenbarnevelt e Maurizio d'Orange", *Studi Ettore Rota*, Rome, 1958, pp.205-256. J. DEN TEX, *Oldenbarnevelt*, trad. R.B. Powell, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
15. s.l.n.d.
16. Paris.

17. H.D. FOSTER, "Liberal calvinism. The Remonstrants at the synod of Dordt in 1618", *Harvard Theological Review*, XVI, 1923, pp.1-37. S. VAN DER LINDE, "De Dordtse synode 1619-1969", *Nederlandsche theologisch tijdschrift*, 23, 1969, pp. 339-348. J.P. VAN DOOREN, "De Tekst van de Acta van de Synode te Dordrecht 1618-19", *Nederlands archief voor kerk-geschiedenis*, 51, 1970, pp.49-92. Article "Dordrechter Synode (1618-19)", *Theologische Realenzyklopädie*, IX, pp. 140-147. W.J.M. VAN EYSINGA, "De internationale Synode van Dordrecht", *Exuli amico Huizinga*, Harlem, H.D. Tjeenk Wil-link, 1948, pp.7-40. G.P. VAN ITTERSON, "De canones van Dordrecht. Dogmenhistorisch", *Kerk en Theologie*, XXVI, 1975, pp.138-152.
18. O.S. CHADWICK, "Arminianism in England", *Religion in life*, 29, 1960, pp.548-555. G.J. HOENDERDAAL, "The debate about Arminius outside the Netherlands", *Leiden University in the Seventeenth Century*, Leyde, 1975, pp.136-159.
19. L'iniquité du synode de Dordrecht et de ceux qui en ont eu la conduite, contre ceux qu'on appelle remonstrans, avec un brief advertissement, s.l.n.d.
20. *Apologeticus eorum qui Hollandiae Westfrisiaeque et vicinis quibusdam nationibus ex legibus praefuerunt ante mutationem quae evenit anno 1618*, Paris, N. Buon, 1622.
21. *Sensus librorum sex, quos pro veritate religionis christiana batavice scripsit Hugo Grotius*, Leyde, J. Maire, 1627.
22. *Commentatio ad loca quaedam N. Testamenti quae de Anti-christo agunt aut agere putantur expendenda eruditis*, Amsterdam, J. et C. Blaeu.
23. Amsterdam, J. Blaeu, 1642.
24. Cologne, 1577.
25. Sur les répercussions de la crise arminienne en France voir: E.R. BRIGGS, "Le débat sur les peines éternelles parmi les Huguenots au XVIIe siècle", *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, CXV, 1969, pp.541-589. J. DELUMEAU, Naissance et affirmation de la Réforme, Paris, P.U.F., 1965, pp.230-231. F. LAPLANCHE, Orthodoxy et prédication. L'oeuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle, Paris, P.U.F., 1965. E.G. LEONARD, Histoire générale du Protestantisme, Paris, P.U.F., 1962, tome II, pp. 331-355. L. RIMBAULT, Pierre Du Moulin, 1568-1658, Paris, Vrin, 1966. En coll., Histoire des Protestants en France, Toulouse, Privat, 1977, pp.134-139.