



HAL
open science

La prédication protestante dans un contexte de révolte contre le roi au temps de Louis XIII

Pierre-Jean Souriac

► **To cite this version:**

Pierre-Jean Souriac. La prédication protestante dans un contexte de révolte contre le roi au temps de Louis XIII. Bruno Béthouart et Jean-François Galinier-Pallerola. La prédication chrétienne à travers l'histoire, 16, pp.115-132, 2017, Les Cahiers du Littoral. hal-01585991

HAL Id: hal-01585991

<https://hal.science/hal-01585991v1>

Submitted on 12 Sep 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La prédication protestante dans un contexte de révolte contre le roi au temps de Louis XIII

Carrefour d'histoire religieuse – Toulouse, 11 juillet 2016

Pierre-Jean Souriac
Université Jean Moulin – Lyon 3
LARHRA [UMR 5190]

Bruno BETHOUART et Jean-François GALINIER-PALLEROLA (dir.), *La prédication dans l'histoire*,
Boulogne, Les Cahiers du Littoral n°16, 2017, p. 115-132

Cette communication se propose d'aborder la question de la prédication sous l'angle de l'engagement militaire au temps des troubles qui agitèrent la France dans la première moitié du XVII^e siècle. Entre 1615 et 1629, entre les agitations nobiliaires autour du Prince de Condé et la paix d'Alès conclue par le roi et les protestants français, le royaume connut une quinzaine d'années de quasi guerres civiles. D'un côté, l'armée royale décidée à venir à bout des positions militaires des protestants héritées des guerres de Religion. De l'autre le parti protestant en armes, avec comme chef de guerre Henri de Rohan, défendant pied à pied les privilèges accordés par l'Edit de Nantes en 1598, qu'ils soient religieux, politiques ou militaires. Ce conflit vit le recul définitif du parti protestant : il perdit son identité militaire suite à l'Edit d'Alès de 1629 qui confirmait l'Edit de Nantes tout en révoquant les places fortes et autres éléments militaires qui avaient été laissés aux réformés en 1598. Si ce combat protestant fut un échec, il fut ponctué de moments épiques qui firent vaciller l'armée de Louis XIII, que ce soit lors du siège de Montauban en 1621 ou de celui de La Rochelle en 1627-1628. Dans ce contexte, se pose la question de la place des pasteurs calvinistes confrontés à cette violence, et plus particulièrement la place de leur parole dans le bruit des armes.

Ce lien entre la prédication des pasteurs et l'engagement militaire n'a pas fait l'objet d'une attention particulière de la part des historiens. Si on postule la présence de pasteurs dans les armées ou dans les villes en armes, si on postule leur engagement dans les prises d'armes, la rareté des témoignages sur les formes de la prédication limite une analyse trop poussée de l'adéquation entre encadrement spirituel des fidèles et pratiques militaires. Philip Benedict a pisté ces pasteurs dans les armées protestantes des décennies 1560-1570¹. Il s'est interrogé sur leur participation à la décision politique et militaire, il a tenté de mesurer leur place dans les troupes et les discours adressés aux soldats. Ce présent article aborde une conjoncture très différente, celle d'une Eglise établie et légale qui se sent menacée par le comportement des gouvernants et est amenée à prendre les armes. Il questionnera le comportement de ces pasteurs dans le cadre de leur prédication, posant la question des cohérences ou des incohérences entre leur conviction, leur statut et leur fonction dans une Eglise locale confrontée à la guerre.

I. Coexistence, controverse, prédication

Aborder la question de la prédication protestante au temps des guerres des années 1620 c'est partir d'abord d'un constat qui en fait sa singularité par rapport au XVI^e siècle :

¹ Philip Benedict, « Prophets in Arms ? Ministers in War, Minister on War : France 1562-1574 », *Past and Present*, 2012, supplement 7, p. 163-196.

malgré la guerre civile qui couve, la situation de l'Eglise réformée est celle d'une institution légale, acceptée dans l'espace public et pour cela soumise à des règles qu'elle est en train d'intérioriser. C'est ce que l'on appelle le régime de l'Edit, en référence à l'Edit de Nantes signé en avril 1598 et qui écrit à ce sujet :

Nous deffendons à tous prescheurs, lecteurs et autres qui parlent en public d'user d'aucunes parolles, discours et propos tendans à exciter le peuple à sedition, ains leur avons enjoinct et enjoignons de se contenir et comporter modestement, et de ne rien dire qui ne soit à l'instruction et edification des auditeurs, et à maintenir le repos et tranquillité par nous establee en nostred. royaume, sur les peines portées par noz preceddens eeditz ; enjoignans tres expressément à noz procureurs generaux et leurs substitudz d'informer d'office contre ceulx qui y contreviendront, à peine d'en respondre en leurs propres et privez noms, et de privation de leurs offices.²

Ainsi, ces prêches du XVII^e siècle ne sont plus clandestins, ils se pratiquent dans une situation institutionnelle codifiée et acceptée dont l'objectif final est le maintien de la paix et l'obéissance au roi³. Au temps des débuts des guerres de Religion, la question de la conquête de l'espace public était primordiale⁴ : il s'agissait d'un espace public contrôlé par les catholiques et que la jeune Eglise réformée voulait envahir dans l'espoir d'obtenir la conversion des différentes communautés civiques des villes françaises. Le prêche jouait un rôle à la fois provocateur, pédagogique et identitaire. Dans les années 1620, l'Edit de Nantes a fixé un *statu quo* sur les lieux de culte – pérennisation des temples actifs en 1598 et autorisation d'un temple par baillage/sénéchaussée dans les régions où il n'y en avait pas. Les commissaires d'application de l'Edit, actifs entre 1598 et le début des années 1600, ont également fixé dans l'espace des villes et dans les différents temps liturgiques la position de chacun et dès lors, le prêche devint un temps légal et public de la vie de l'Eglise réformée. En ce sens, le prêche en 1620 n'est plus transgressif puisque lui est offert un temps et un espace d'expression garantis par la loi.

Cette situation est singulière par rapport aux différents courants calvinistes européens. Si on prend la situation aux Pays Bas dans les années 1560, le pasteur revêt l'uniforme d'un chef de guerre dont le sermon possède des accents martiaux pour galvaniser des fidèles et les inciter à prendre les armes⁵. C'est le plus souvent à la suite de prêches très engagés que se mettent en place les vagues iconoclastes qui vont toucher les Pays Bas espagnols dans les années 1560 et 1570. Autre contexte, celui de la cour anglaise au temps d'Elisabeth I^{ère}. La prédication pouvait ici aussi prendre un visage bien plus militaire. Si l'Eglise anglicane ne relève pas d'un strict calvinisme, elle est tout de même sous son influence doctrinale et théologique, notamment dans la place prise par l'Ecriture et son commentaire. Or, entre

² Edits de pacification – XII, Edit de Nantes, article 17, édition numérique par l'École Nationale des Chartres sous la direction de Bernard Barbiche [http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_12#art_12_17].

³ Stefano Simiz, « La prédication catholique en ville, du concile de Trente au milieu du XVII^e siècle », in Mathieu Arnold (dir.), *Annoncer l'Evangile (XV^e-XVII^e siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, p. 201.

⁴ Jérémie Foa, *Le tombeau de la paix. Une histoire des édits de pacification (1560-1572)*, Limoges, Pulim, 2015 : voir précisément le chapitre VIII : « Ilz mirent Jesus Christ aux Fauxbourgs. Une politique de l'espace », p. 385-436.

⁵ Phyllis Mack Crew, *Calvinist preaching and iconoclasm in the Netherlands, 1544-1569*, Cambridge, CUP, 1979, p. 8.

1587 et 1589, autour de la menace d'invasion espagnole et de l'*Invincible Armada*, les prédicateurs de cour vont développer un discours où religieux et politique se mêlent pour dénoncer l'ambition espagnole et justifier la défense anglaise⁶. Elisabeth est présentée comme le défenseur de la vraie Eglise contre celle de l'*Antechrist* romain et les prédicateurs l'incitent à être plus dure encore contre les milieux catholiques tolérés en Angleterre. On est ici alors dans une logique très partisane et militante.

En France, dès le début du XVII^e siècle, la situation est toute autre, non pas en raison du contexte puisque les affrontements religieux ne sont pas complètement éteints, mais en raison de la position politique adoptée par les pasteurs. La génération qui suit l'Edit de Nantes et sur laquelle nous reviendrons dans la deuxième partie de cet exposé ne demande pas autre chose que les garanties assurées par l'Edit. Conscients des ravages de la guerre civile dont ils ont été témoins directs ou indirects, imprégnés d'une doctrine calvinienne qui fait la part belle à l'autorité du prince et à l'obéissance des sujets, forgés à une homilétique réformée centrée sur le commentaire de l'Ecriture et non sur l'exploitation du contexte politique immédiat, ces pasteurs ont accompagné ce mouvement de pacification en pleine conscience et se sont appropriés les obligations légales de l'Edit de Nantes perçues comme un compromis pour un *modus vivendi* bénéfique.

Le meilleur exemple que l'on peut avoir de cela se trouve dans le recentrement complet de la prédication vers le temple. Si au XVI^e siècle, en France comme aux Pays Bas on a pu trouver des prédications en pleine nature⁷, si après la Révocation de l'Edit de Nantes le Désert a signifié prêcher dans les champs, le temps du régime de l'Edit est bien celui du prêche dans le temple⁸. Ce constat est d'ailleurs valable aussi bien pour les réformés que pour les catholiques. Le prêche dans la rue, en vogue à la fin du Moyen Age et dans les premiers temps de la Réforme est devenu suspect aux yeux des autorités. Chez les catholiques on l'assimile volontiers aux pratiques huguenotes et donc à l'hérésie ; chez les protestants aux pratiques des ordres mendiants qui comptent parmi leurs plus farouches adversaires. Dans les deux confessions, le prêche se recentre sur le lieu de culte, l'église ou le temple, mais aussi dans la chaire qui devient le point central de cette prédication, meuble liturgique travaillé et occupant une place centrale dans la liturgie. Prêcher dans le temple reconnu par les pouvoirs publics, c'est accepter l'Edit de Nantes, c'est proposer une parole dans le cadre d'une paix civile et religieuse négociée. Il n'y a pas ou peu de cas de prédicants gyrovagues ou de remise en cause de ce recentrement sur le lieu de culte, signe d'une acceptation générale de la situation.

Si on revient à la fonction même du sermon dans la piété calvinienne, la prédication et la célébration dans laquelle elle s'insère sont un des moments privilégiés qui permet de

⁶ Leticia Alvarez-Recio, « English Protestant Sermons at Moments of Crisis: The Threat of the Spanish Armada », in Gilles Teulié et Laurence Lux-Sterritt (ed.), *War sermons*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 31-52.

⁷ Monique Weiss, « Des protestants dans les bois... Les prêches clandestins dans les Pays-Bas espagnols au milieu du XVI^e siècle », in Véronique Castagnet, Olivier Christin, Naïma Ghermani (ed.), *Les affrontements religieux en Europe du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 127-138.

⁸ Stefano Simiz, « Entre contact et confrontation. La prédication chrétienne aux XVI^e et au XVII^e siècle », in Julien Léonard (dir.), *Prêtres et pasteurs. Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles, XVI^e-XVII^e siècles*, Rennes, PUR, 2016, p. 159.

créer un contact entre le fidèle et le divin⁹. Le commentaire homilétique du texte biblique est un temps de communication entre sphère humaine et sphère divine qui introduit une dimension spirituelle et non simplement culturelle et édificatrice. Au départ, dans les premiers écrits de Calvin, le sermon, ce commentaire oral des écritures, était un temps de préparation à la Cène, à l'expérience eucharistique et l'un ne pouvait aller sans l'autre. S'il préconise l'importance de la lecture personnelle et familiale de la Bible, cette pratique n'est pas suffisante, l'instruction des fidèles passe par une écoute régulière et suivie d'un enseignement doctrinal et théologique fondé sur le sermon. Dans les pratiques réformées, à Genève comme en France, cette place du sermon s'est encore accrue par la relative rareté de la Cène, limitée dans l'usage à quatre communions annuelles, Pâques, Pentecôte, premier dimanche de septembre, dimanche le plus proche de Noël. Si la Cène est un complément indispensable au prêche, la plupart du temps ce dernier est autonome et prend une place centrale dans le rituel protestant.

Alors, qu'est-ce qu'un sermon de pasteur français au début du XVII^e siècle¹⁰ ? On l'aura compris, c'est un temps qui occupe la plus grande partie de l'office. Françoise Chevalier qui a travaillé sur la prédication protestante au XVII^e siècle indique qu'un sermon dure en moyenne une heure et vingt minutes. Lors des cultes au cours desquels la Cène est célébrée, on est plutôt à une heure quarante-cinq minutes. Les quelques sermons édités au XVII^e siècle sont des opuscules d'une quarantaine ou d'une cinquantaine de pages, ce qui correspond bien à ce temps de parole. On comprend pourquoi le sermon ne souffre pas la moindre improvisation. L'écriture d'un tel texte est un travail à part entière du pasteur qui doit disposer d'une bibliothèque et du temps nécessaire tant à réfléchir, qu'à lire et à écrire¹¹. Dans la rédaction de sa prédication, le pasteur est à la fois libre et contraint.

Il est libre car il n'y a pas encore à cette époque – XVI^e et première moitié du XVII^e siècle – une littérature très abondante sur l'homilétique calvinienne. En dehors de Calvin et de Théodore de Bèze, deux auteurs du XVI^e siècle ont eu une influence majeure, Andreas Hyperius et Bartholomé Keckerman auteur chacun d'un traité sur la rhétorique ecclésiastique et l'interprétation des écritures saintes¹². Au XVII^e siècle, on trouve le traité du pasteur de Montpellier Michel La Faucheur, mais c'est un des rares à formuler des réflexions théoriques sur sa pratique et ce texte est publié dans les années 1650¹³. De même, la publication des sermons sous forme de livre imprimé ne se développe qu'à partir du milieu du siècle, voire des années 1640 et si on dispose de quelques recueils de sermons pour les années 1610 et 1620, ils sont assez rares. Les pasteurs n'impriment pas leurs sermons, du moins dans la tradition calviniste du début du XVII^e siècle et cette pratique qui se met en place à partir des années 1640 est à lier à celle des catholiques qui eux en revanche en publient quantité. Côté protestant, c'est grâce notamment à Valentin Conrart (1603-1675), protestant, mais aussi académicien – parmi les fondateurs de l'Académie française et premier secrétaire perpétuel – et homme de lettres au service de Richelieu, que les pasteurs

⁹ Christian Grosse, « *Le mystère de communiquer à Jésus-Christ. Sermons de communion à Genève au XVI^e siècle* », in Arnold (dir.), *Annoncer l'Évangile... op. cit.*, p. 162.

¹⁰ Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVII^e siècle en France*, Genève, Labor et Fides, 1994 ; A. Vinet, *Histoire de la prédication protestante au XVII^e siècle*, Paris, 1860.

¹¹ Julien Léonard, *Être pasteur du XVII^e siècle : le ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669)*, Rennes, PUR, 2015.

¹² Andreas Hyperius, *De formandis concienibus sacris seu des interpretatione scripturarum populari*, Marburg, 1553 [traduction française en 1563] ; Bartholomé Keckermann, *Rhetoricae ecclesiasticae*, Hanovre, 1604.

¹³ Michel Le Faucheur, *Traité de l'action de l'orateur, ou de la prononciation et du geste*, Paris, A. Courbé, 1657.

parisiens pour l'essentiel trouvent des imprimeurs et un relecteur efficace pour leur sermon¹⁴. Ainsi, il n'y a pas vraiment de modèle normatif qui se met en place pour les sermons, il n'y a pas de guide de rédaction. La qualité de la prédication relève de la qualité intrinsèque du pasteur qui ne doit pas copier et recopier tel ou tel grand maître dans l'art oratoire. Il touche son Eglise par des sermons qui lui sont propres et qu'il doit composer selon sa formation et son intelligence des textes. C'est là que réside sa liberté.

Le pasteur est cependant contraint par des règles qui s'appliquent au sermon. Comme au XVI^e siècle, le sermon doit partir d'un passage de l'Écriture Sainte et pour les sermons qui nous sont parvenus, la plupart du temps il s'agit d'un commentaire d'un ou deux versets, quelques fois quatre ou cinq. Les pasteurs ne doivent pas s'appuyer sur la Tradition, sur des auteurs profanes ou des exemples historiques, l'objectif étant de rester sur la Parole révélée telle qu'elle est donnée aussi bien dans l'Ancien que le Nouveau testament. La composition du sermon est presque toujours la même : l'exorde qui doit montrer l'enjeu du prêche ; l'explication du texte, soit une exégèse minutieuse ; l'application proposée aux fidèles des points relevés dans l'explication ; la péroraison finale en général très courte. De même, en refusant le calendrier liturgique catholique scandé par les fêtes et les solennités, la prédication protestante fait le choix d'une accumulation lente d'un savoir exégétique précis qui se continue d'un dimanche à l'autre. C'est ce que Calvin appelait la *lectio continua* et que l'on retrouve au XVII^e siècle : suivre un texte verset par verset, dimanche après dimanche, toute l'année, avec comme seule perturbation, les sermons spécifiques prononcés lors d'une Cène. Le cycle liturgique est donc une absence de cycle, une continuité dans la découverte de la Révélation par le fidèle et proposée par son pasteur¹⁵. S'il y a un regard méprisant des protestants sur les fêtes de saints catholiques qui rythmaient l'année, les pasteurs devaient pourtant composer avec des fidèles immergés dans cette culture et il n'est pas certain que localement, ce principe de la *lectio continua* ait toujours été mis en pratique, d'autant que sous le régime de l'Edit de Nantes, les protestants étaient tenus de respecter les jours chômés catholiques. On peut soupçonner alors certains pasteurs de choisir des versets en fonction du contexte, voire d'une concurrence avec les catholiques, et non en fonction d'une lecture continue d'un texte biblique.

Enfin, le pasteur, même s'il est un orateur, doit s'effacer derrière l'Écriture. Il doit renoncer aux effets de style, à l'illusion du verbe pour se limiter à une sobriété lexicale qui permette au fidèle de le comprendre sans être manipulé. Pour reprendre les propos d'un pasteur du temps, il s'agit de « se conformer à la simplicité et style ordinaire de l'esprit de Dieu »¹⁶. Il faut mettre en perspective cette position avec la mode du temps : n'oublions pas que ce XVII^e siècle est celui qui voit le développement du mouvement des Précieux, mais aussi dans l'art de la prédication les succès de prédicateurs de cour comme Bossuet ou Fénelon. Refuser les artifices de la langue c'est aussi se mettre en rupture avec le contexte littéraire de son temps et c'est une contrainte qui a dû être soit difficile à suivre, soit non suivie par des pasteurs qui n'étaient autre chose que des lettrés baignant dans l'univers culturel du XVII^e siècle. Des études récentes sur les prédicateurs parisiens du Grand siècle

¹⁴ Simiz, « Entre contact et confrontation... » *op. cit.*, p. 166. Voir aussi Nicolas Schapira, *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle. Valentin Conrart. Une histoire sociale*, Seyssel, Champ Vallon, 2003.

¹⁵ Simiz, « Entre contact et confrontation... » *op. cit.*, p. 157.

¹⁶ Cité par Françoise Chevalier, « Usages de l'Ancien Testament dans la prédication réformée au XVII^e siècle », in Arnold (dir.), *Annoncer l'Évangile... op. cit.*, p. 113.

ont montré cette ligne de crête stylistique difficile à suivre pour certains pasteurs accusés de trop céder aux attentes mondaines et au désir de briller¹⁷.

Pour conclure sur cette question de la forme du prêche, le prédicateur ne doit pas séduire, le prédicateur doit exposer l'Écriture et la laisser toucher par le fidèle. En ce sens, et c'est probablement une distinction avec le XVI^e siècle, la prédication n'a pas pour vocation de convertir, mais au contraire d'enseigner à une communauté de croyants déjà acquise à la vérité revendiquée par l'Église réformée et qu'il faut conforter dans sa foi. Le sermon s'adresse au peuple élu et non aux pécheurs qui généralement n'entrent pas dans le temple.

Ainsi, s'opère une distinction fondamentale entre controverse et prédication. La controverse est l'autre grande activité des pasteurs français au XVII^e siècle. La controverse a été déjà bien étudiée depuis plusieurs dizaines d'années et il n'est qu'à se reporter aux 3595 références d'œuvres polémiques, aussi bien catholiques que protestantes, relevées par Louis Desgraves entre 1598 et 1628 pour s'en convaincre¹⁸. Le prêche n'est pas la controverse, il n'est pas là pour répondre à une sollicitation de débat, pour répondre à une conjoncture immédiate et éblouir par tous les moyens possibles un auditoire à convaincre. Le prêche n'est pas le lieu de l'affrontement, ce qu'est par principe la controverse. La controverse elle-même, au XVII^e siècle, a perdu son côté violent et dans son cas également, l'Edit de Nantes a pleinement joué son rôle pacificateur¹⁹. Elle demeure cependant le lieu de l'affrontement par essence contradictoire. Or les principaux controversistes sont aussi des pasteurs qui prêchent le dimanche et qui doivent ainsi manipuler deux formes d'art oratoire dans des registres différents. Jean Josion, pasteur de Castres dans les années 1620 s'illustra dans une controverse véhémente contre le père jésuite Sapota. En revanche on ne dispose d'aucun de ses sermons imprimés et lors des prises d'armes de 1621 ou 1625 il fut très hostile au parti de la rébellion²⁰. Dans la même veine, on peut citer Pierre Du Moulin, pasteur de Charenton, le temple de Paris, impliqué dans des controverses contre le Père Coton, auteur d'un pamphlet intitulé *L'Anti-Coton* et pour autant à l'origine d'une lettre appelant ses coreligionnaires à la soumission au roi malgré la guerre²¹. Dans son cas aussi, si les ouvrages de controverses furent publiés rapidement, il faut attendre les années 1630 et 1640 pour que se multiplient les éditions de ses sermons, comme si ces textes avaient moins d'importance dans l'œuvre du pasteur.

Si on rapproche le prêche de la controverse orale, il me semble que la controverse prend une valeur performative que n'a pas le prêche à cette époque. La controverse crée l'évènement, le public vient y assister, l'imprimeur la met en mémoire et on glose longtemps sur la performance dont le royaume a été témoin. Le prêche de son côté revêt une régularité, une banalité même et une discrétion qui le conduit à ne pas entrer dans cette logique de la performance. Un des pasteurs les plus connus du début du XVII^e siècle, Daniel Chamier, pasteur de Montauban, signataire de l'Edit de Nantes en 1598 et mort sur les remparts de Montauban lors du siège royal de 1621, a laissé un journal pour l'année 1607

¹⁷ Julien Goeury, « Y a-t-il une querelle de l'éloquence sacrée dans les temples réformés à l'âge classique ? », in J.P. Landry (ed.), *Le temps des beaux sermons*, Genève, Droz, 2006.

¹⁸ Louis Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1628)*, Genève, Droz, 1984-1985, 2 vol.

¹⁹ Chevalier, *Prêcher...*, op. cit., p. 198.

²⁰ A. Bernus, « Un pasteur de Castres au XVII^e siècle : Jean Josion », *Bulletin historique (Société de l'Histoire du Protestantisme français)*, vol. 48, n°9/9, 1899, p. 470-485.

²¹ Lucien Rimbault, *Pierre du Moulin. 1568-1658. Un pasteur classique à l'âge classique. Etude de théologie pastorale sur des documents inédits*, Paris, Vrin, 1966, p. 33.

lors d'une députation en cour. Ce journal tend à confirmer cette dichotomie entre controverse et prédication²². Si ce pasteur détaille par le menu ses rencontres avec Henri IV lors de son voyage ou ses entretiens avec le jésuite Coton, lorsqu'il évoque ses dimanches, il signale de manière très laconique qu'il lui arrivait d'assurer le prêche à Charenton. A aucun moment de son journal il ne détaille son propos. Le contenu du prêche est sans intérêt dans le récit qu'il fait de son séjour parisien.

Ce refus de rendre performatif le sermon est même affirmé par le pasteur Pierre Du Moulin évoqué précédemment. Il prononça en 1640 trois sermons dans le temple de Sedan où il avait trouvé refuge après son exil du royaume de France, en présence de frères capucins, installés dans la ville et venus le provoquer de leur présence dans son propre bastion²³. Ces sermons furent édités et imprimés à Paris dès l'année suivante, donc très rapidement et la préface de cette première édition, due à Pierre Du Moulin lui-même, laisse transparaître tout le malaise du pasteur dans ce qu'il considère être un mélange des genres. Dans ces trois sermons il aborde des questions polémiques : les indulgences, le purgatoire, le culte des saints, la transsubstantiation, la justification et la prédestination. Il fait ici un condensé des thèmes controversés en raison même de cette présence provocante des franciscains. Il se justifie alors du choix de ces thèmes et regrette leur aspect polémique peu conforme à une belle prédication. Il dit ne pas aimer la controverse, ce que tout dans sa carrière dément, et il regrette le ton très combattif de propos nécessaires dans ce contexte, mais déplacés dans un temple. On voit alors ici la place particulière qui est faite au sermon en 1640, enseignement apaisé qui en théorie ne doit pas se plier à des *alea* mondains et polémiques.

II. La question de l'implication des pasteurs

Revenons à présent sur le positionnement de ces pasteurs et de leurs propos dans le contexte spécifique des guerres menées sous Louis XIII. Pour aborder cette question, je vous propose d'interroger la place de cette prédication dans les villes tenues par les protestants, places de sûreté et autres, le rôle des pasteurs et leur prise de parole²⁴.

Interrogeons-nous d'abord sur la question du monopole ou du partage de la prédication entre les confessions dans ces villes protestantes. En théorie, selon l'Edit de

²² Charles Read (ed.), *Daniel Chamier. Journal de son voyage à la cour de Henri IV en 1607 et sa biographie*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 [première édition, Paris, 1871].

²³ Pierre Du Moulin, *Trois sermons faits en présence des pères capucins qui les ont honorez de leur présence*, Charenton, L. de Vendosme, 1641. Pour une analyse de ces textes et de cet événement : Christabelle Thouin-Dieuaide, « Prédication sous tension : trois sermons de Pierre Du Moulin en présence de capucins », in Léonard, *Prêtres et pasteurs... op. cit.*, p. 171-180 ; Bernard Dompnier, "Pierre Du Moulin, les capucins et la règle de saint François. Autour des controverses de Sedan (1640-1641)", in Michèle Magdelaine, Marie-Claire Pitassi, R. Whelan, Antony McKenna (dir.), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris-Londres, Voltaire Foundation, 1996, p. 31-44.

²⁴ Sur le statut des places protestantes, voir : état des places protestantes en 1598 [Bibl. nat. France, ms. Dupuy 323, f° 27 à f° 31 et ms. Nouvelle Acquisition Française 7191, f° 16 à f° 18 ; état des places en 1611 : ms. français 7605, f° 85 à 89 ; pour le récit des guerres de Louis XIII : Louis de Chabans, *Histoire de la guerre des Huguenots*, Paris, 1634 ; Pierre Boyer du Parc, *Les lauriers triomphants du grand Alcide Gaulois*, manuscrit de 1643 [Bibl. nat. France, ms. français 15381]

Nantes, si le protestantisme pouvait être interdit dans certaines places, le catholicisme devait être rétabli partout. L'Édit de Nantes n'est pas un édit de tolérance, mais bien un texte donnant des privilèges à une communauté confessionnelle, les calvinistes, considérée comme minoritaire et dans l'erreur. Ainsi, si les prédicateurs catholiques pouvaient être en situation de monopole exclusif dans certains lieux, les protestants étaient en théorie toujours mis en position de voisinage avec leurs adversaires catholiques. Ceci est le droit ; la pratique, notamment dans les villes où les protestants étaient majoritaires, était plus problématique. Dans le cadre d'une petite place protestante, comme la ville de Tartas dans les Landes, le contexte était assez équilibré. La communauté protestante n'était pas majoritaire et la ville devait son statut de place de sûreté protestante à l'ancienneté de son engagement dans le parti et à son gouverneur, proche compagnon d'armes d'Henri IV. Dans ce contexte, la communauté protestante ne pouvait empêcher le culte catholique, mais la jurade de la ville tenta d'en contrôler son usage en recrutant elle-même les prédicateurs de carême et d'avent, en les défrayant et en évitant qu'ils créent du scandale. Cette pratique affleure dans les comptes de la ville, mais surtout dans un conflit en 1607 avec l'évêque de Dax qui envoya son propre prédicateur dans la place protestante et que les jurats interdirent²⁵. On trouve une situation analogue dans la place de Lectoure. Place d'importance en Armagnac dans l'orbite de la famille de Navarre, dès les années 1570 elle est sous le contrôle du parti protestant. Les sénéchaux d'Armagnac, la famille d'Astarac - Fontrailles, en sont les gouverneurs et c'est logiquement que la ville compte parmi les places de sûreté en 1598. Thierry Wanegffelen a bien montré que la question confessionnelle fut traitée dans cette ville de manière à éviter les conflits, en cherchant à accommoder les deux confessions tout en tentant de respecter les termes de la loi²⁶. Dans les années 1610, le gouverneur de la place permit l'installation des jésuites dans la cité et favorisa l'équilibre des deux prédications, ce qui lui fut durement reproché par le parti huguenot et conduisit probablement à sa conversion au catholicisme vers 1620²⁷.

Dans les places où le protestantisme était plus dominateur, ce voisinage de prédication n'était pas forcément absent. A Castres, à Nîmes ou à Montpellier, on sait que si les évêques eurent du mal à retrouver leur palais et leur cathédrale, ils y réussirent et rétablirent rituel et prédication catholiques, notamment lors des stations de carême et d'avent qui demeuraient des temps fort de la piété romaine. En revanche, dans ces places à majorité protestante, dès que les troubles se rallumèrent vers 1620, le clergé catholique fut la première victime et le pasteur calviniste reprit une situation monopolistique. A La Rochelle même, en 1607, le Père Coton réussit à faire prêcher le jésuite Séguran dans la ville. S'il fut d'abord chassé par les autorités municipales, les jésuites parisiens réussirent à obtenir du roi qu'il puisse s'installer en ville afin de prêcher le carême²⁸.

²⁵ Arch. dép. Landes, E suppl. 351/1 [BB 2] : délibérations municipales de Tartas – 27 février 1607.

²⁶ Sur la question de Lectoure, voir : Thierry Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 307-329 ;

²⁷ Arch. nat. France, mss TT 249, pièce 1 : Requête au roi des députés généraux contre M. de Fontrailles – s.d. ; Bibl. nat. France, mss. Dupuy 232, f° 299r : Cahier de l'assemblée générale tenue à Loudun – 1620. Simon Millange, *Récit véritable des particularités importantes du voyage du roi en Béarn, où est rapportée l'abjuration de l'hérésie que fit à N. Dame de Garaison M. de Fontrailles, gouverneur de Lectoure, le même jour que le roi entra dans Pau ; avec les désordres qui y sont survenus depuis le départ de Sa Majesté*, 1620. Voir aussi : Pierre-Jean Souriac, « Fidélité et conversion chez les chefs de guerre protestants au début du XVII^e siècle », in Philippe Martin, Eric Suire (ed.), *Les convertis : parcours religieux, parcours politiques. Tome 1, période moderne*, Paris, Garnier, 2016, p. 23-37.

²⁸ Adrien Lézat, *De la prédication sous Henri IV*, Paris, 1871, p. 70-71.

Dans ce combat sur le terrain de la prédication, les jésuites comptèrent parmi les adversaires les plus engagés des réformés, mais aussi jouèrent le rôle d'épouvantail. A l'heure d'une réformation catholique triomphante, à l'heure d'une installation très importante de maisons religieuses dans les villes et les provinces du royaume, il est symptomatique de remarquer que le parti protestant se polarisa exclusivement dans son combat confessionnel contre la compagnie de Jésus, certes très entreprenante, mais sur ce point loin d'être originale. Dès l'assemblée générale de Saumur en 1611, les députés protestants estimèrent que les Jésuites n'avaient pas leur place dans les villes tenues militairement par les protestants²⁹. A partir des assemblées suivantes, de 1615 à 1621, des protestations contre l'installation de jésuites dans des villes de sûreté émaillèrent les discussions, les gouverneurs recevant ordre de tout faire pour les en chasser. Ce conflit changea d'ampleur à partir du moment où les membres de la compagnie de Jésus saisirent le roi des oppositions qui leur étaient faites. Par un arrêt du conseil du 10 novembre 1617, Louis XIII donnait raison à la requête du syndic du clergé catholique de Montpellier qui se plaignait que les consuls et le gouverneur empêchaient la venue de prêcheurs jésuites dans la ville alors qu'ils les avaient demandés. Le roi répondit « qu'il n'avoit entendu oster la liberté aux habitans catholiques des villes tenues par ceux de la religion pretendue réformée d'avoir tels predicateurs seculiers ou reguliers sans distinction d'ordre, que leurs evesques diocesains leur voudront nommer et choisir »³⁰. En 1618, le roi rendait le même type d'arrêt en faveur des catholiques de Lectoure, renouvelant ainsi une jurisprudence que les parlements de Bordeaux et de Toulouse allaient exploiter dans leur ressort l'année suivante, en 1619³¹. Avant le bruit du canon, Louis XIII encourageait dans les places protestantes la voix des prédicateurs d'une Eglise catholique revivifiée.

A partir de la deuxième moitié de la décennie 1610 la situation devint de plus en plus difficile pour les réformés. Le point de crispation fut la volonté du roi d'imposer l'Edit de Nantes en Béarn, et donc le retour du clergé catholique, mais l'animosité des protestants à l'égard de la cour fut aussi le fruit de plusieurs entorses au régime de l'Edit qui permit aux huguenots de se placer en victimes. Les opérations militaires commencèrent en 1620 et se finirent en 1629 avec la paix d'Alès. Le parti protestant perdit dans ce conflit les garanties militaires que lui avait données l'Edit de Nantes et une des raisons de ce recul fut, en dehors du sort des armes, la division interne du parti. Dès 1620, les huguenots se divisèrent autour de la question de la rébellion ou de la fidélité au roi³². D'un côté on trouve les plus intransigeants, apôtres d'une prise d'armes au nom de la défense des libertés du parti. S'y distinguent le duc de Rohan et son frère Soubise, mais aussi certains membres des bourgeoisies urbaines des grandes places protestantes comme La Rochelle, Montauban ou

²⁹ Bibl. nat. France, nouv. acq. fr., 7193, f°194r : séance de l'assemblée générale de Saumur – 22 juin 1611.

³⁰ *Arrêt du conseil d'Etat et Lettres patentes du roy, par lesquelles il est defendu aux gouverneurs et habitans des villes de seureté d'empescher les peres jesuites de prescher en icelles. Avec la lettre du roy portant mesme commandement au gouverneur et habitans de Lectoure. Et els arrests des cours de parlement de Bourdeaux et Thoulouse l'un donné contre les gouverneurs et habitans de Saint Jean d'Angely, l'autre contre l'arresté de l'assemblée de Loudun*, Lyon, 1620, p. 4.

³¹ *Ibid* : p. 7 : lettre du roi aux habitants de Lectoure sur la prédication du père Regourd ; p. 9 : arrêt du Parlement de Bordeaux concernant Saint-Jean-d'Angély et la prédication du Père Tyssier ; p. 12 : arrêt du Parlement de Toulouse sur la prédication des jésuites à Figeac, L'Isle-Jourdain et Lectoure.

³² Sur cette question voir : Magnus Gottfrid Schybergson, *Le duc de Rohan et la chute du parti protestant en France*, Paris, Sandoz et Fischabacher, 1880 ; Denes Harai, *Pour le « Bien de l'Etat » et le « Repos public ». Auguste II Galand (1572-1637), conseiller d'Etat et commissaire de Louis XIII aux synodes des Eglises réformées de France*, Paris, Champion, 2012, p. 19 et suivantes.

Nîmes. Face à eux, apparut un groupe non structuré mais pourtant bien réel, de modérés réticents à risquer les avantages garantis par l'Édit de Nantes au nom d'une révolte à l'issue de laquelle on pouvait tout perdre. Dans les villes méridionales, ce groupe fut désigné de manière péjorative comme celui des *Escambarlats*, ceux qui avaient un pied dans chaque camp, les tièdes préférant un compromis honteux à la défense des privilèges réformés.

Cette fracture partisane intéresse ce propos car elle traversa également le milieu des pasteurs au sein de toutes les villes qui furent appelées à prendre les armes par le parti. Du côté des intransigeants, on trouve quelques figures passées à la postérité comme Daniel Chamier déjà cité. Pasteur et professeur de théologie à Montauban il meurt à 56 ans en officiant comme aumônier auprès des défenseurs protestants de Montauban assiégés par le roi en 1621³³. Moins connu, Moïse Baux était pasteur de Mazamet et fut un des relais du duc de Rohan en Lauragais pour soulever les villes derrière la cause intransigeante³⁴. Quelques autres ont ce même profil, certains d'ailleurs y perdirent la vie. Cependant, il faut souligner que contrairement à ce que l'on peut croire, la plupart des pasteurs rencontrés dans les villes rebelles plaidèrent plutôt pour la fidélité au roi. A Castres, les quatre pasteurs de la ville étaient défavorables à Rohan et furent emprisonnés quand les partisans du duc prirent le pouvoir dans la cité. A Montauban, à côté de Chamier et d'un autre pasteur intransigeant Pierre Béraud, un écossais de renom, John Cameron, exerçait la charge de pasteur et de professeur de théologie à l'Académie protestante. Il s'opposa à la prise d'armes de Rohan en 1625 et lors d'une échauffourée urbaine, pris à partie par la population montalbanaise, il fit un malaise dont il mourut³⁵.

On peut légitimement penser que le positionnement politique des pasteurs dans ces heures troubles pouvait induire des différences de pratique dans les prêches. C'est cependant là que l'enquête s'avère décevante, car nous ne savons que peu de chose sur ces prêches.

III. Deux pasteurs dans la tourmente

Pour comprendre les mécanismes de service rendu au roi, arrêtons-nous à présent sur le cas d'un des pasteurs demeurés fidèles à leur monarque, Pierre Du Moulin³⁶. Nous l'avons vu, il est loin d'être un modéré dans la défense de sa foi. Pasteur de Charenton, il fait partie des controversistes les plus engagés dans la défense de sa cause au cours des années 1610. Il fut pour cela un des théologiens calvinistes des plus attaqués par les polémistes catholiques. Il occupait également une place dominante dans l'Église Réformée de France, en séjournant au milieu de la décennie 1610 à Londres auprès de Jacques I^{er}, en prenant position sur la question de l'arminianisme lors du synode de Dordrecht et en modérant le synode national d'Alès en 1620. A cette occasion, il fit arrêter un nouveau serment pour assurer la cohésion

³³ Hubert Bost, « Daniel Chamier (1565-1621), le pasteur de Montélimar et le professeur de Montauban », *Ces messieurs de la RPR. Histoires et écritures de huguenots, XVII-XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2001, p. 47-81.

³⁴ Charles Pradel (ed.), *Mémoires de Jacques de Bouffard-Madiane sur les guerres civiles du duc de Rohan, 1610-1629*, Toulouse, Privat, 1898, p. 90 et p. 197-198.

³⁵ Gaston Bonnet-Maury, *Jean Cameron pasteur de l'Église de Bordeaux et professeur de théologie à Saumur et à Montauban*, Paris, Fischbacher, 1901 ; Axel Swinne, *John Cameron, philosoph and theologie (1579-1625)*, Marburg, NG Elwert, 1968.

³⁶ Lucien Rimbault, *Pierre Du Moulin (1568-1658). Un pasteur classique à l'âge classique. Etude de théologie pastorale sur des documents inédits*, Paris, Vrin, 1966.

des Eglises à l'heure où l'affaire du Béarn rendait les relations avec le roi de plus en plus tendues. Ainsi, en 1620, il fait figure d'un des plus radicaux de sa communauté. C'est probablement pour cette raison que le synode achevé, alors qu'il remontait vers Paris, il fut soupçonné de vouloir rejoindre La Rochelle alors rebellée, et fut placé sous le coup d'une arrestation imminente. Averti de cette menace, il décida de ne pas rejoindre la capitale et il se rendit directement à Sedan où il fut accueilli avec les honneurs par le duc de Bouillon. Il ne revint jamais en France et continua son ministère à Sedan jusqu'à sa mort en 1658.

Or, malgré cette mésaventure, malgré cette intransigeance dans le débat théologique et la solidarité des Eglises, il défendit une position de loyalisme à l'égard du roi de France. En février 1621, il adressait une lettre à l'assemblée de La Rochelle pour défendre l'obéissance au roi, le dépôt des armes et la confiance dans le souverain. Contrairement à *l'a priori* dont il était la victime, il était en ce sens un des meilleurs serviteurs du roi pour le désarmement des plus enragés. Cette lettre a été transcrite par son fils et fut imprimée à plusieurs reprises au XVII^e siècle³⁷. Le ministre alors en exil forcé s'adressait en ces termes à ces coreligionnaires :

Car voyant le général de l'Eglise en danger éminent sur le bord d'un précipice, il m'a été impossible de me tenir de parler.

[...] Etant donc question si vous devez séparer votre assemblée pour obéir à Sa Majesté ou continuer à vous tenir ensemble pour pourvoir aux affaires des Eglises, je suis obligé de vous dire que c'est le désir général de nos Eglises qu'il plaise à Dieu nous continuer la paix en obéissant à Sa Majesté. [...] En obéissant au roi, vous lèverez le prétexte de ceux qui incitent Sa Majesté à nous persécuter.

[...] On vous présente aussi quantité de griefs et de contraventions aux Edits du roi ; lesquelles plaintes, à notre grand regret ne sont que trop vraies ; mais sans alléguer que nous-mêmes avons donné l'occasion à plusieurs de ces maux, la difficulté ne gît pas à représenter nos griefs, mais à en trouver les remèdes. Considérez donc si la subsistance de votre assemblée peut guérir ces maladies, si votre séance peut mettre nos Eglises à couvert, pourvoir les choses nécessaires pour une autre guerre dont les partis sont si inégaux, lever forces, et faire un fond pour les payer ; ...

[...] Pardonnez-moi, Messieurs, si je vous dis que vous ne trouverez pas tous ceux de notre Religion portés à obéir à vos résolutions, et que le feu étant allumé tout autour de vous, vous demeurerez faibles spectateurs de la ruine que vous aurez faite tomber sur vos têtes. »

Et de continuer ainsi en dressant un portrait véritablement apocalyptique des conséquences induites par le choix de la guerre.³⁸

Se lit ici un service rendu au roi envers et contre tout, dans une modération que d'aucuns jugent suicidaire face à la situation d'urgence quasi vitale dans laquelle se trouvent les Eglises. De fait, chez les réformés, une telle position n'est pas une nouveauté. Dès l'origine chez Calvin, il existe un cloisonnement entre pouvoir politique et autorité ecclésiastique, la Réforme devant prendre corps dans une légitimité politique seule à même de l'imposer à tous. On sait déjà combien la question du droit de résistance a été compliquée à assumer tant pour Calvin que pour les pasteurs genevois, au nom d'une obéissance au magistrat

³⁷ *Ibid.*, p. 222-226.

³⁸ *Ibid.*, p. 222-223.

toujours supérieure aux décisions individuelles. On sait aussi combien fut cependant tortueux le chemin d'un tel positionnement au cours des guerres de Religion.

Pierre Du Moulin a le mérite d'avoir publié plusieurs recueils de sermons alors qu'il était réfugié à Sedan, dont un en 1625, prononcé au moment des conflits entre Louis XIII et ses sujets huguenots³⁹. Chacun des sept sermons s'appuie sur un ou deux versets bibliques, Nouveau comme Ancien Testament. Aucun de ces sermons n'a de lien direct avec le thème de la guerre : le premier porte sur la Création à partir d'un verset des psaumes, le second sur le Christ à partir d'une Epître de Paul, le troisième sur le salut lui aussi à partir d'une Epître de Paul, le quatrième sur la mort grâce à une citation de Luc sur Siméon et ainsi de suite. Ces sermons sont construits de manière très académique et si Pierre Du Moulin s'autorise des critiques contre l'Eglise romaine et ses erreurs, a aucun moment n'affleure explicitement un appel ou une dénonciation de la guerre comme on peut la trouver dans sa lettre aux assemblées. Dans le malheur, le pasteur appelle à la fidélité à Dieu ainsi qu'à la résignation. Il appelle à la paix dans le martyre si nécessaire et fait de la Parole et de sa compréhension le centre de l'activité de foi.

A l'exacte opposée, on trouve le pasteur montalbanais Pierre Béraud (v. 1579 – 1642). Ministre à Bergerac et à Pamiers, il s'installe à Montauban en 1618 en occupant une chaire de théologie. Lors des premières tensions autour de la question du Béarn et du retour du clergé catholique dans cette province, il manifeste son intransigeance et dès le début du conflit armé en 1621, il se démarque des autres pasteurs de la ville favorables à la paix avec le roi. Il participa à différents conseils de guerre autour du duc de Rohan entre 1625 et 1629, position insolite pour un pasteur, collusion d'intérêt manifeste entre action spirituelle et engagement partisan. Même si les chroniques racontent qu'il combattit les armes à la main et qu'il n'hésita pas à monter sur les remparts, il survécut à ces guerres et finit ses jours à Montauban sans plus se faire remarquer.

Ses prises de position et son engagement partisan lui imposèrent de se justifier. Il fit cela en deux temps. Il rédigea d'abord un traité théorique imprimé à Montauban en 1627 où il expliquait qu'il était licite pour un pasteur de se mêler de politique et de porter les armes. Il renouait ici avec une tradition du protestantisme primitif, celui de Zwingli à Zurich ou des premiers anabaptistes en Allemagne méridionale. Ce texte est cité sous la plume de la plupart de ses contemporains, ce qui prouverait son existence, mais il est aujourd'hui introuvable. En complément de cela, il rédigea un récit des guerres montalbanaises où il se mit en scène non en tant que soldat mais comme assistant spirituel et médical des blessés⁴⁰. Parallèlement à ces écrits théoriques et historiques, il publia deux sermons prononcés dans le contexte des guerres contre le roi : *L'espluchement de soy-même* (sermon pour le jeune des Eglises du 2 mars 1621) et *La Froissure de Joseph* (sermon pour le jeune des Eglises du 29 septembre 1622)⁴¹. C'est à ma connaissance le seul exemple de sermons publiés se

³⁹ Pierre Dumoulin, *Sermons sur quelques textes de l'Esriture Sainte par Pierre Du Moulin, ministre de la Parole de Dieu et Professeur de théologie en l'Académie de Sedan. L'indice desquels se voit à la fin desdits sermons*, Genève, Pierre Aubert, 1625.

⁴⁰ Pierre Béraud, *L'Estat de Montauban depuis la descente de l'Anglois en Ré, le 22 juillet 1627 jusqu'à la reddition de La Rochelle*, Montauban, 1628.

⁴¹ *L'espluchement de soy-même ou Sermon fait fait au jeusne des Eglises de France, célébré en celle de Montauban, le jour de mars 1621 sur le verset di IF chapitre des Révélations du prophète Sophonie*, Montauban, Pierre Coderc, 1622 ; *La Froissure de Joseph ou Sermon fait le 29^e jour de septembre 1622, en la solennité du jeusne célébré en l'Eglise de Montauban, pour les fidèles de Montpellier assiégés*, Montauban, Pierre Coderc, 1622.

rattachant directement à la conjoncture immédiate de la guerre. Ces sermons appelaient à la prière et au jeûne, défendaient la légitimité de l'action des protestants, tout en restant construits sur une exégèse biblique assez classique. Ils impliquaient donc un jeu d'analogie auquel devait se livrer le prédicateur et l'assemblée. Il s'agissait pour cela de sermons pour initiés, pour une communauté en armes, mais en aucun cas d'un discours militaire et appelant un comportement martial.

Pierre Béraud fut probablement une exception. Il fit partie du camp des perdants et le paya de sa réputation. Lors du synode national qui se tint à Castres en 1626, le pasteur montalbanais fut une première fois inquiété⁴². Mis en accusation par ses collègues, probablement pour son activisme politique, il fut l'objet d'une enquête interne aux Eglises dans le cadre d'un synode national dominé par les modérés. Cinq ans plus tard, en 1631, dans un autre synode national, tenu cette fois-ci à côté de Paris à Charenton, ce sont ces écrits qui furent mis en accusation et censurés⁴³. Les commissaires royaux présents au synode voulurent que le comportement de Béraud soit unanimement condamné, comme exemple pastoral à proscrire :

Par les Synodes Nationaux de Charenton et de Castres, il étoit expressement défendu aux ministres de s'entremêler des affaires de l'Etat ; et cependant Monsieur Beraud, ministre de Montauban, et professeur de Théologie dans cette université, s'est mêlé non seulement des affaires de l'Etat, mais aussi de celles qui regardent le militaire, et a été assés téméraires pour soutenir, dans un livre qu'il a leu à son auditoire, que les ministres peuvent porter les armes, et répandre le sang ; ce qui est une doctrine entierement oposée à la Parole de Dieu, aux Decrets des Conciles et aux Loix du Roiaume, et d'autant plus dangereuse dans ce docteur, parce qu'il enseigne ces sentimens aux tendres esprits de la jeunesse dont on lui a confié l'éducation ; et qu'il est fort à craindre qu'il ne les empoisonne par de pareilles instructions, qui sont fort contraires à la tranquillité et à la paix public, étant entierement oposés à l'Esprit de l'Evangile : et Sa Magesté a ordonné qu'ils seroient suprimés, défendant à tous imprimeurs et liberaires de les imprimer ou de les vendre, et commande à tous les membres de ce present synode national de censurer l'auteur, et d'en condanner les ecrits.⁴⁴

En 1631, deux ans après la paix d'Alès et la défaite militaire du parti, le synode national n'avait pas vraiment le choix face aux exigences royales. Le livre fut interdit et Béraud contraint de faire amende honorable, ce qu'il fit manifestement d'assez bonne volonté. Il ne fut plus par la suite inquiété et la position modérée des pasteurs et de leur prédication l'emporta.

La prédication protestante au XVII^e siècle relève ainsi d'une pratique admise et légale, contrôlée par l'Eglise réformée et fidèle aux exigences genevoises de l'exégèse. La prédication réformée, dans ce qui nous est parvenu, semble relever d'un exercice

⁴² Aymon, *Tous les synodes nationaux des Eglises Réformées de France*, La Haye, Charles Delo, 1710, t. II, p. 365.

⁴³ *Ibid.*, t. II, p. 455.

⁴⁴ *Ibid.*, t. II, p. 456.

théologique et doctrinal qui refuse de céder aux impératifs de la conjoncture, malgré son urgence. Le milieu des prédicateurs semble avoir été dominé par des modérés qui œuvrèrent à discréditer l'action des plus intransigeants. Quand l'actualité s'invitait dans le prêche, c'était davantage pour inciter à l'endurance et l'expiation des péchés qu'à la prise d'armes et à la désobéissance au roi. En étant un lieu d'expression officiel et garanti par la loi, le prêche n'était plus un lieu transgressif comme il avait pu l'être au début des années 1560. En relevant d'une certaine banalité, en se distinguant de la controverse, il était un temps d'enseignement adressé à la communauté des élus, il visait à leur édification et à leur spiritualité, il n'avait pas vocation à se laisser influencer par les malheurs du temps. Le prêche se devant donc d'être étranger à l'engagement militaire.