Historični seminar 8

Uredila
Katarina Keber in
Luka Vidmar

ZALOŽBA
Z R C

Ljubljana 2010

HISTORIČNI SEMINAR 8

Uredniški odbor Katarina Keber, Katarina Šter, Luka Vidmar, Mojca Žagar Karer

Znanstvena monografija je recenzirana.

Uredila Katarina Keber in Luka Vidmar
Jezikovni pregled slovenskih delov besedila Luka Vidmar
Prevod in jezikovni pregled angleških delov besedila DEKS, Luka Vidmar, Nada Grošelj
Oblikovanje in prelom Brane Vidmar
Oblikovalska zasnova Milojka Žalik Huzjan

Založil Založba ZRC, ZRC SAZU
Za založnika Oto Luthar
Glavni urednik Vojislav Likar

Spletno mesto: http://hs.zrc-sazu.si/eknjiga/HS8.pdf
ISBN elektronske izdaje: 978-961-254-216-0

ISBN tiskane izdaje: 978-961-254-215-3

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

930.85(082)
930.1(082)

HISTORIČNI seminar 8 [Elektronski vir] / uredila Katarina Keber in Luka Vidmar. - El. knjiga. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2010

ISBN 978-961-254-216-0
1. Keber, Katarina
252226304

© 2010, Založba ZRC, ZRC SAZU

Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v kateri koli obliki oz. na kateri koli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem, snemanjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic (copyrighta).

La doctrine du droit divin des rois et des deux royaumes de Jacques VI d'Écosse - Ier d'Angleterre au service de la légitimité du pouvoir royal

Bernard Bourdin*

ABSTRACT
This article explores the political and religious views of King James VI of Scotland and I of England (d. 1625) that fit into the doctrine of the "divine right of kings," the theory used to justify a king's absolute authority in both political and spiritual matters. Special attention is given to the theological and ecclesial-political dimensions of James's mindset.

KEY WORDS
divine right, two kingdoms, succession, legitimacy, religious orthodoxy

IZVLEČEK
Članek obravnava politične in religiozne poglede kralja Jakoba VI. in I. (umrl 1625), ki se ujemajo z doktrino »od Boga dane pravice kraljev«. Ta zagovarja absolutno oblast vladarja tako v političnih kakor tudi v duhovnih zadevah. Posebna pozornost je namenjena teološkim in cerkvenopolitičnim razsežnostim Jakobove misli.

KLJUČNE BESEDE
»od Boga dana pravica«, »dve kraljestvi«, nasledstvo, legitimnost, pravovernost

S'il est un moment historique où le problème théologico-politique a dominé la scène européenne, c'est bien aux XVIè et XVIIè siècles en raison de la crise religieuse qui traverse le temps des Réformes et de l'Âge classique. Cette crise contredit apparemment la thèse de Peterson selon laquelle le dogme trinitaire et l'eschatologie invalident toute justification théologique d'une théologie politique chrétienne[1] Mais dans le contexte qui nous intéresse, les événements ne lui donnent pas complètement tort : parce que la montée en puissance du théologico-politique au tournant des XVIè et XVIIè siècles est le révélateur d'une crise religieuse, cette dernière une fois résolue, les philosophes se détacheront de toute référence théologico-politiques, du

* Prof. dr. Bernard Bourdin, Université Paul Verlaine - Metz (Histoire et Théologie). Chargé de cours en philosophie politique à la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris; bourdin.bernard@free.fr

[1] Peterson, *Der Monotheismus*. Voir l'édition française: Peterson, *Le Monothéisme*.

moins du type de celle que je souhaite présenter, pour penser le fondement de l'entrée en société.

Par rapport à ce problème, la monarchie anglaise est un cas topique des interactions étroites entre la crise religieuse du XVIè siècle et la question de la légitimité du pouvoir royal dans les années qui précèdent la succession de la reine Élisabeth (1590-1600) : une question récurrente taraude l'Angleterre depuis Henri VIII, à savoir si la légitimité du pouvoir civil est déterminée par l'Eglise (quelle qu'en soit sa nature) ou si inversement le pouvoir civil détermine le statut de la vraie Église.

Tel est le dilemme qui oppose le roi Jacques, depuis qu'il a succédé à sa mère Marie Stuart, à l'Église presbytérienne d'Écosse. Opposition qu'il théorise dans *La Vraie loi des libres Monarchies* et le *Basilikon Doron*. C'est encore ce dilemme qui le met aux prises avec les théoriciens catholiques, d'abord Robert Parsons en vue de la succession d'Élisabeth Ière, ensuite avec la papauté au début de son règne anglais, période au cours de laquelle il publie l'*Apologie pour le serment de fidélité.*

Je n'aborderai pas en tant que telles les doctrines théologico-politiques catholiques. Quatre critères méritent cependant d'être mentionnés : la résistance, le consentement, le tyrannicide et le pouvoir temporel du pape. Ils sont promus, de façon inégale d'ailleurs, par les jésuites Mariana, Suarez et Bellarmin et repris par leurs coreligionnaires anglais, Robert Parsons et William Allen.[2] Sur le plan strictement ecclésiologique, ces théoriciens et hommes d'action organisent la défense de l'ecclésiologie catholique de la société parfaite (centrée autour du pouvoir pontifical)[3], ecclésiologie incompatible avec celle de l'Église d'Angleterre et du roi Jacques.

Du côté presbytérien, la doctrine du double régime en provenance de la refonte calviniste d'une thèse d'abord luthérienne[4] (les deux règnes), va

---

[2] Les théologiens jésuites ne défendent pas tous la théorie du tyrannicide, il en est ainsi du cardinal Bellarmin : Bellarminis, *De Romano Pontifice*, V, 8, pp. 536–537. Voir également *Responce du cardinal Bellarmin*, p.181. De même, ils n'attribuent pas toujours la même signification au concept de tyrannie à l'instar de Robert Parsons : voir sur cette question Carrafiello, *Robert Parsons*, p. 42. Concernant ce problème d'éthique politique dans l'histoire européenne, voir Turchetti, *Tyrannie,* en particulier le chapitre 21 sur la « *Tyrannomanie jésuitique* ». A propos de la pensée politique de Robert Parsons et de William Allen, voir également Clancy, *Papist Pamphleters*.

[3] Bellarmin est un défenseur résolu de cette conception de l'Église. C'est cette ecclésiologie qui justifie pour lui la supériorité au plan spirituel de l'Église sur la communauté politique de laquelle découle la théorie du pouvoir temporel du pape: « Toute société parfaite, peut, parce qu'elle est parfaite, commander à une société qui ne lui est pas subordonnée, l'obliger à modifier son administration, à déposer son Prince et à en instituer un autre, quand elle ne peut faire autrement pour se défendre contre les dommages reçus. A plus forte raison, la société spirituelle peut-elle commander à la société temporelle qui lui est soumise, l'obliger à modifier son administration déposer ses Princes et en instituer d'autres, quand elle ne peut pas défendre autrement son bien spirituel… » Bellarmini, *De Romano Pontifice*, V, 7, p. 533.

[4] Pour éviter une confusion entre les théories luthérienne et calviniste, j'aurai recours à

dans le sens favorable à une Église paritaire régulant le pouvoir temporel, à laquelle s'oppose Jacques VI. La célèbre apostrophe du pasteur Andrew Melville est significative à cet égard : « Sachez, Sire, qu'il y a en Écosse deux rois et deux royaumes. Il y a le Christ-Jésus, et son royaume est l'Église, dont vous êtes le sujet, non pas le roi, ni un seigneur, ni un dirigeant, mais un simple membre[5] ».

La pensée politique de Georges Buchanan est aussi l'objet d'une véritable hostilité[6] de la part de son ancien royal élève, bien que les réponses apportées dans *La Vraie loi des libres Monarchies* soient dirigées contre l'Église melvillienne.

Que ce soit sur le plan ecclésial ou politique, la tâche de *La Vraie loi* est de récuser de l'intérieur d'un système conceptuel dominant de cette époque (consentement, résistance, tyrannicide, droit divin, obéissance passive, pouvoir ecclésiastique) deux sous-systèmes : l'un catholique-romain et l'autre presbytérien, attachés à disqualifier le concept légitimiste de souveraineté politique au profit de la prééminence de l'orthodoxie religieuse. Le problème de la succession d'Élisabeth Ière et la solution jacobéenne apportée dans *La Vraie loi des libres monarchies* s'inscrivent dans ce contexte théorique à dimension européenne et sont corroborés par l'affaire pour le serment de fidélité. J'en montrerai brièvement à titre comparatif, la corrélation avec la situation française, et pour conclure ce qu'elles impliquent comme dimension interconfessionnelle à la problématique théologico-politique du tournant des XVIè et XVIIè siècles.

I. Succession et orthodoxie religieuse : les deux faces d'un même problème.

Si l'on peut évoquer la succession d'Élisabeth Ière au trône d'Angleterre comme un « problème » ou un « conflit », ce n'est pas simplement comme l'on sait, parce que la dernière souveraine Tudor n'a pas d'héritier. Cette absence de descendance est d'ailleurs largement compensée par de nombreux prétendants[7]. Ce problème de succession, autant révélateur d'un vide que d'un trop plein nous met en fait en présence de deux types de questions déjà ouvertes depuis le schisme anglican de 1534 et la mort d'Henri VIII en 1547[8] :

---

l'expression de doctrines des « deux royaumes » quand il sera question de la pensée politique du roi Jacques.

5 Voir Melville, *Diary*, pp. 245–246.

6 Buchanan, *De Iure regni*.

7 Sur la question de la succession, voir Parsons, *A Conference*; concernant ses préférences dynastiques, voir la 2ème partie.

8 Sur la question controversée du testament d'Henri VIII, voir Ives, Henry VIII's Will, pp. 779–804; et plus récemment en France, Cottret, *Henri VIII,* pp. 336–340.

depuis 1534, la question religieuse rencontre *de facto* celle de la succession : angoisse d'une succession mâle[9] pour Henri VIII qui détermine ses choix conjugaux et appelle pour ses secondes noces une alternative religieuse, pensant ainsi consolider l'avenir politique des Tudors. Nous connaissons la suite, de successeur mâle en successeurs féminins, les Tudors ont changé le régime de la foi chrétienne des Anglais depuis le catholicisme sans le pape d'Henri VIII jusqu'à la *via média* élisabéthaine, en passant par les divers protestantismes sous Édouard VI et le catholicisme espagnol de Marie Tudor.

Selon un schéma inverse, le « problème » se pose avec la même acuité chez le voisin du nord. La réforme religieuse de 1560 a mis en place l'Église presbytérienne en Écosse, alors que la reine régente, Marie de Guise est catholique. Son successeur, Marie Stuart, qui n'a pas la même habileté doit abdiquer en 1567, non sans rapport avec des démêlés conjugaux[10]. A l'âge de 13 mois, son fils Jacques VI accède au trône sous le contrôle de l'Église presbytérienne. Là encore, bien que ce soit selon des registres différents, les problèmes de succession et d'orthodoxie religieuse se rencontrent et conditionnent la légitimité du pouvoir royal. Nous pouvons encore élargir l'horizon au-delà du contexte insulaire : la France présente en effet une troisième variante de l'intrication entre la crise de la succession et la crise de l'orthodoxie religieuse. La comparaison entre la situation française est d'autant plus pertinente que le futur Henri IV est à l'instar de Jacques VI à la tête d'un petit royaume avant de conquérir le cœur des français et la religion nationale. Le futur premier Stuart d'Angleterre et le futur premier Bourbon de France se trouveront par ailleurs mêlés à des conflits politico-religieux différents dans la forme, mais identiques quant au fond. Il n'y a pas lieu de s'étonner : il s'agit encore et toujours de la question de la légitimité de la dévolution du pouvoir royal, conditionnée de façon circulaire par le dilemme de la succession héréditaire et de l'appartenance à la « vraie foi ». Si c'est en ces termes que se pose systématiquement le problème de la succession, n'est-ce pas parce qu'à l'arrière-plan de chacune de ces situations spécifiques, sont en jeu au niveau européen des controverses sur la théorie de la légitimité[11] du pouvoir? Nous

---

[9] L'affaire du « divorce » d'Henri VIII a fait l'objet d'une étude très documentée, voir Bedouelle – Legal, *Le « divorce »*.

[10] Voir Duchein, *Jacques Ier*, chap. 3.

[11] Evénements et théories politiques ne manquent pas en effet à propos de la « succession » en Angleterre et en France depuis l'excommunication d'Élisabeth Ière en 1570 par le pape Pie V jusqu'au complot des poudres de 1605. Entre ces deux événements, l'on ne saurait oublier l'échec de l'invincible armada en 1588, la décapitation de Marie Stuart en 1587 ; En France, l'assassinat du duc de Guise en 1588, celui d'Henri III en 1588 et au-delà de 1605 l'assassinat d'Henri IV en 1610. Les théories politiques jalonnent ces évènements : Le *De Iure* de Georges Buchannan en 1579 du côté presbytérien…. La *Conference* de Robert Parsons, 1594-1595 du côté catholique… Jacques VI-Ier apporte son empreinte personnelle à ces controverses, comme nous le verrons, pour la défense de l'absoluité du pouvoir monarchique ; En France, Pierre Du Belloy publie un ouvrage en réponse aux théories constitutionnelles de

ne saurions donc isoler la situation anglaise d'un problème général propre à l'Europe des XVI ème et début XVII ème siècles, à savoir la crise de la vérité chrétienne, de son interprétation par les Églises et de l'impact politique de son interprétation. La singularité de la situation écossaise est à cet égard capitale pour comprendre la pensée théologico-politique de Jacques Stuart avant qu'il ne devienne roi d'Angleterre.

II. La pensée théologico-politique de Jacques Stuart : un dépassement des clivages confessionnels.

Lorsque Jacques publie *La Vraie Loi des libres Monarchies* et le *Basilikon Doron* en 1598, le cadre théorique dans lequel il s'exprime est indiscutablement celui du calvinisme politique écossais ; c'est aussi par ce prisme conceptuel qu'il se donne les moyens de se préparer à la succession d'Élisabeth. Jacques entreprend par conséquent une triple opération intellectuelle qui consiste, d'une part, à disqualifier le dispositif théorique de la pensée théologico-politique presbytérienne en formulant à nouveaux frais la doctrine du *Godly Prince* et des deux royaumes[12], d'autre part, et simultanément, il prépare intellectuellement sa succession anglaise en prenant le contre pied exact de la pensée politique des jésuites structurée autour de deux principes : l'origine par droit naturel du pouvoir souverain et sa régulation externe par le pouvoir temporel indirect du pape[13].

Enfin, se préparant à la succession d'Élisabeth, Jacques se rapproche considérablement des théories politiques anglicanes, gallicanes et du parti

Dorléans, intitulé : *De l'Authorité du Roy et Crimes de lèze Majesté qui se commettent par ligues, désignation de successeur et libelles escrits contre la personne et dignité du Prince*, (S. l., 1587). Dans la même ligne de pensée en France, il convient également de citer Barclay, *De regno* e Blackwood, *Opera Omnia*. Ces deux derniers théoriciens catholiques ont par ailleurs cette particularité d'être des sujets écossais ayant vécu durablement en France. C'est dire l'importance à cette époque de la circulation des idées ! Le juriste français, Jean Bodin, auteur de l'ouvrage intitulé : *Les six livres de la République*, œuvre à distance des controverses immédiates témoigne de l'influence intellectuelle du courant de pensée des « politiques » sur les thèses légitimistes défendues par le roi Jacques et certains penseurs politiques anglais. Pour plus de précisions sur ces corrélations entre les situations britannique et française, voir Salmon, *The French Religious Wars*, et Salmon, Gallicanism and Anglicanism, pp. 155–188. Plus récemment, Glenn Burgess apporte les nuances nécessaires qu'il faut y mettre entre les thèses bodiniennes et les défenseurs du droit divin et de la prérogative royale dans l'Angleterre des premiers Stuarts – Burgess, *Absolute Monarchy*, chap. 2. Enfin, s'agissant de l'apologie du pouvoir pontifical, les pensées politiques de Bellarmin dans le *De Romano Pontifice*...et de Francisco De Suarez sont capitales à cet égard : *Defensio fidei Catholicae*, tome 24. *De Legibus.* Ibidem, tomes 5 et 6.

[12] Voir Knox, *Works* II, 118, pour la confession de foi de 1560. Voir également Knox, *The Second Book*, pp. 166–170.

[13] Voir Clancy, *Papist Pamphleters* (Chap. III : « The succession problem » et Chap. IV: « Papal Power and Royal Supremacy »).

des politiques[14]. La reformulation du droit divin des rois et des deux règnes (ou du double régime) issue des théologies luthérienne et calviniste devient en quelque sorte l'équivalent du droit divin royal en contexte catholique gallican. Je ne cherche pas pour autant à édulcorer les distinctions confessionnelles, il est même permis de jeter un doute sur le fondement complètement identique de la notion de « droit divin » entre ces deux contextes confessionnels. Il n'en demeure pas moins que le sous-système conceptuel constitué par les théories politiques légitimistes a sa propre logique interne dont la nature et le projet sont précisément de dépasser les antagonismes religieux en subordonnant le *spirituel* au *temporel*. Autrement dit, partant de la problématique écossaise du *godly prince* liée à l'instauration de l'orthodoxie presbytérienne, Jacques parvient à infléchir au cours de son règne la réforme religieuse en un sens régalien. Il rend public cet état de fait par ses écrits politiques et est en quelque sorte « disponible » pour devenir anglican et roi d'Angleterre !

Sa réussite est capitale car il y va de la déstabilisation ou de la consolidation de l'établissement élisabéthain. Le complot des poudres de 1605 montre combien la succession (ou le succès au sens anglais du terme) n'était pas gagnée d'avance et qu'elle pouvait même être compromise. C'est précisément à cette occasion que se vérifie la proximité entre les légitimismes protestant, anglican et gallican[15]. La rédaction de l'*Apologie pour le serment de fidélité* en 1607 consacrera le consensus de fond des théories politiques légitimistes, inauguré dans la pensée de Jacques par le *Basilikon Doron* et *La Vraie loi des libres Monarchies*. Je m'en tiendrai essentiellement, en premier lieu, au commentaire des aspects théologico-politiques de ce dernier pamphlet dans lequel une ligne directrice se profile, à savoir précisément les doctrines du droit divin et des deux royaumes; en second lieu, j'examinerai les enjeux ecclésio-politiques suscités par l'imposition d'un serment de fidélité aux catholiques anglais.

De Jacques VI, souverain de l'Écosse presbytérienne à Jacques Ier, souverain de l'Angleterre-anglicane, il convient de mettre en lumière un *continuum* à propos de la théorie de la légitimité du pouvoir et de son rapport à l'orthodoxie religieuse. L'examen des doctrines du droit divin et deux royaumes dans le Ier livre de Samuel 8, 9-20 en apporte les réquisits. C'est dans ce récit que le peuple israélite demande à Dieu un roi par l'intermédiaire du juge Samuel. Dieu consent à cette demande en précisant à Samuel que ce n'est pas lui qui est en cause, mais son propre règne. Autrement dit, Jacques défend l'idée selon laquelle le droit divin est la résultante d'un « accord divin[16] »,

---

[14] A cet égard est essentielle l'œuvre de Belloy, *De l'Authorité*.

[15] Une étude comparative de l'utilisation des sources bibliques par les théoriciens du droit divin des rois, protestants, anglicans et gallicans mériterait d'être effectuée. Voir sur ce thème le chapitre consacré aux Appelants, « The Appellant Controversy » – Carrafiello, *Robert Parsons*. Leurs thèses loyalistes sont très proches de celles des anglicans et des gallicans.

[16] *The Workes of the Most High and Mightie Prince, James etc.*, pp. 191–210. P. 196: « … he

conséquence de la demande du peuple d'avoir un roi « comme les autres nations[17] ». Le droit divin des rois se fonde donc sur la mise en cause du règne de Dieu sur le peuple. C'est en ce sens que nous pouvons parler chez Jacques de « droit divin », bien qu'il ait recours à de nombreux textes bibliques pour en corroborer la justification[18]. Mais il s'agit d'un « habillage », alors que la référence à Samuel relève d'une véritable interprétation théologico-politique. Il faut par conséquent en garder à l'esprit le caractère fondateur, d'autant que c'est dans ce contexte de *La Vraie loi* qu'apparaît au moins implicitement, de façon corrélative, la doctrine des deux royaumes. Puisque le règne direct de Dieu est mis en cause par la demande du peuple d'instaurer un intermédiaire humain, auquel Dieu accorde sa garantie divine, se profile dès lors un double régime, d'un tout autre type que celui défendu par les presbytériens d'Écosse. Le règne humain du roi par garantie divine exerce légitimement sa suprématie sur les sujets et ne saurait être contesté par quelque résistance ou rébellion que ce soit[19].

Seul Dieu qui a consenti à l'instauration de la royauté politique est en mesure de juger le roi. Le droit divin légitime le souverain, mais à ce titre a toute légitimité pour le juger. Dieu est par conséquent l'arbitre de ce contrat de sujétion établi entre le peuple, Dieu, et le roi[20]. La doctrine du droit divin des rois et des deux royaumes interdit dès lors tout gouvernement arbitraire ! La deuxième partie du *Basilikon Doron* corrobore cette thèse en partant d'une argumentation beaucoup plus ancienne qui consiste à distinguer les bons des mauvais régimes, en particulier la royauté de la tyrannie[21]. Mais pour nous en tenir à *La Vraie loi des Libres Monarchies*, nous ne saurions trop insister sur la corrélation étroite entre le « droit divin » et les « deux royaumes » comme fil directeur de la théologie politique de Jacques. Elle implique une refondation de notions et de concepts déjà existants dans la culture politique écossaise du XVIème siècle. Ainsi « lieutenant de Dieu sur terre », formulation à laquelle John Knox a recours dans « l'*Appel à la noblesse d'Écosse*[22] » ; « consentement », « contrat », « pacte », « lois naturelles » et « lois fondamentales » étaient aussi bien connus de Georges Buchanan[23].

---

then convened them to give them a resolute grant of their demand, as God by his owne mouth commanded him, saying *Hearken to the voice of the people.* » Notons que la notion de « droit divin » n'apparaît pas comme telle dans *La Vraie loi des Libres Monarchies* alors qu'elle figure explicitement dans l'*Apologie pour le Serment de Fidélité*.

17 Montague, *The Workes*, p. 196.

18 Ibid., p. 194.

19 Ibid., p. 197. Pour les citations de *La Vraie loi des libres monarchies*, je me réfère à *La Vraie loi* (2008).

20 Ibid., p. 200.

21 Montague, *The Workes*, pp. 137–189 (155–156). Le texte que nous citons est dans l'édition française*: Basilikon Doron ou Présent Royal*, pp. 54–55.

22 Knox, *Political Writings*, p. 115 ; voir aussi Dawson, The Two John Knoxes, pp. 555–576.

23 A propos de ces concepts, voir Carrive, Il re, pp. 471–498.

Mais ces notions et concepts sont dans le glossaire politique du roi Jacques au service de l'absoluité du pouvoir souverain[24]. De cette doctrine du droit divin et des deux royaumes découlent deux conséquences : d'une part, quant à l'idée que se fait Jacques de la succession ; d'autre part, quant au rapport du souverain avec l'Église. J'en montrerai ultérieurement l'application dans le serment de fidélité de 1606. Je m'en tiens encore pour l'instant à la double question de la succession et des deux royaumes dans *La Vraie loi des libres Monarchies ;* Tout d'abord, à propos de la succession, Jacques se révèle très explicite : « Et il faut aussi remarquer que le devoir et l'allégeance que le peuple a juré à son Prince, ne font pas que les engager à eux-mêmes, mais engagent de la même façon leurs héritiers légitimes et leur postérité, la succession en ligne directe des couronnes ayant commencé parmi le peuple de Dieu et s'est heureusement continuée des diverses républiques chrétiennes : de ce fait, nulle objection, soit d'hérésie, soit de toute autre loi ou statut privé, ne peut délier le peuple du serment prêté au roi et à ses successeurs, établis par les anciennes et fondamentales du royaume : en effet, puisqu'il est leur seigneur héréditaire et que c'est par la naissance, non par un droit quelconque issu de son couronnement, qu'il acquiert sa couronne, il est donc tout aussi légitime (la Couronne se tient toujours pleine) de déposer celui qui lui succède que de chasser le précédent : car au moment même de la mort du roi régnant l'héritier légitime et le plus proche prend sa place ; et donc le refuser ou en imposer un autre ne revient pas à empêcher quelqu'un qui n'a pas encore accédé au trône, mais en fait revient à expulser et à écarter le roi légitime. »[25]

On l'aura compris, tant ce texte que je viens de citer parle suffisamment de lui-même : la légitimité de droit divin s'inscrit dans un lignage[26], elle conditionne donc un autre aspect capital de la pensée politique du roi Stuart,

---

[24] La même affirmation peut être faite s'agissant du rapport à l'histoire de l'Écosse et de l'Angleterre qui justifie l'autorité royale comme unique source de la souveraineté : La monarchie de droit divin est légitimée depuis les commencements de l'histoire écossaise et anglaise ; les premiers rois sont naturellement les propriétaires de leurs conquêtes et, à ce titre, ils sont les auteurs de la loi : « Il s'ensuit, de ce fait, que les Rois furent les auteurs et les faiseurs des lois et non le contraire ». Les rois étant « les auteurs et les faiseurs de la loi », il en résulte cet autre principe : « Il n'est cependant du pouvoir d'aucun Parlement de faire des lois ou des statuts sans son accord car c'est cela qui lui donne force de loi ». Pour l'édition anglaise voir Montague, *The Workes*, pp. 201–202.

[25] Ibid., p. 209.

[26] C'est bien tout le paradoxe du « droit divin » : En s'appuyant sur une norme transcendante, Jacques Ier et les théoriciens du droit divin insistent sur la « sacralité » du pouvoir politique par la médiation de la personne qui l'exerce et ce faisant les princes échappent à toute dépendance vis-à-vis du pouvoir ecclésiastique, qu'il soit romain ou presbytérien. En ce sens, le droit divin participe de l'autonomie des pouvoirs séculiers et donc d'un moment essentiel dans la sécularisation de ces pouvoirs. Le sens que nous attribuons au mot « sécularisation » est pour cette raison de type théologico-politique. Ce paradoxe revient par voie de conséquence à situer dans le contexte de l'économie religieuse chrétienne le caractère « sacré » des princes, autrement dit, un « sacré » bien différent de celui de la religion romaine, pour ne citer que cet exemple de paganisme.

à savoir le caractère héréditaire de la légitimité. C'est par le truchement de celle-ci qu'est garantie la dévolution de la Couronne, à laquelle ne sauraient faire obstacle les « critères privés » et « d'hérésies » ; sont donc visées ici explicitement les doctrines religieuses. Autrement dit, la prééminence du règne politique accordé par Dieu à la fois « sacralise » et « sécularise » la monarchie, la légitimité de droit divin étant directe et sa transmission héréditaire. Telle est, me semble-t-il, l'une des conséquences ultimes et capitales sur les plans juridique et politique du droit divin et des deux règnes selon Jacques. Il est clair que cette théorie théologico-politique ne peut que se situer à rebours des positions théoriques du presbytérianisme et des thèses romaines des jésuites, à commencer par Parsons et Allen en Angleterre.

Il en va de même quant au rapport du pouvoir royal avec l'Église. Si la notion de deux royaumes n'est pas formulée en tant que telle dans *La Vraie loi des libres Monarchies*, bien qu'elle soit largement suggérée, elle apparaît néanmoins explicitement comme principe général dans la méditation sur les 27e, 28e, 29e versets du 27e chapitre de S. Matthieu (1619): « Les Rois, par conséquent, en tant que juges représentant Dieu sur terre, sont assis sur un trône, ...Ils ne doivent pas, néanmoins, s'arroger les fonctions du Clergé pas plus que ce dernier ne doit prendre la place du Roi...C'est au Roi de surveiller et d'obliger l'Église à assumer son rôle et à se débarrasser de ses erreurs, et, par son épée, il doit lui assurer le respect et l'obéissance de tous ses sujets temporels. »[27]Cet écrit de nature générale sur la définition des deux royaumes est certes beaucoup plus tardif ; pour autant, il ne fait qu'expliciter comme je l'ai déjà souligné, une doctrine qui est conditionnée par l'émergence de la royauté par « accord divin ». En outre, dans *La Vraie loi*, Jacques met en évidence plusieurs références bibliques vétéro et néotestamentaires qui illustrent bien la nécessité pour lui d'interpréter la signification adéquate des deux royaumes dans la claire intention de corroborer l'apologie de la souveraineté royale (Jeremie, 27 et 29, Romanes, 13). Toute proportion gardée, ces deux références bibliques ont valeur paradigmatique en vue de l'obéissance des sujets au roi, à l'instar du 1er livre de Samuel, 8, 9-20 pour la fondation de la monarchie. La fidélité religieuse au règne de Dieu ne peut servir de prétexte à des actions séditieuses, elle conditionne au contraire la loyauté sans faille des sujets à leur souverain.

Le thème du martyre, si l'on s'en tient à la péricope paulinienne rédigée au temps de l'empereur Néron, n'est pas loin : *Preces et Lachrymae sunt arma Ecclesiae*[28]. Jacques, fils de la Réforme, fait écho à un corpus théologique primitif des thèses de Luther et de l'Église d'Angleterre[29]. Le règne spirituel de Dieu est d'une autre nature que celui, politique, de la royauté ; il lui est

[27] Montague, *The Workes*, pp. 601–621, p. 611. (Il s'agit de ma propre traduction.)
[28] Montague, *The Workes* (The Trew Law …), p. 201.
[29] Davies, *Episcopacy*, pp. 59–93.

indiscutablement supérieur, mais pas en terme de pouvoir ecclésiastique, ce qui est très différent ! La méditation sur l'*Apocalypse* de 1588 réitérée dans la préface de l'*Apologie* de 1607-08 confirme cette position théologique et politique. Jacques est hostile au millénarisme (qui est une eschatologie dévoyée[30]) en raison de ses conséquences politiques dangereuses pour la souveraineté du pouvoir. C'est d'ailleurs pour les mêmes mobiles politiques qu'il attribue au pape le rôle de l'antéchrist dans la préface à l'*Apologie pour le serment de fidélité*[31]. *Dans le Traité* de 1598, Jacques ne va pas aussi loin, l'objectif est néanmoins de récuser toute justification de la résistance ! Lorsqu'il devient roi d'Angleterre, Jacques applique ses principes légitimistes à l'encontre de la minorité catholique.

III. L'affaire du serment d'allégeance ou le retour de la question de la succession

A mi-chemin de la rédaction de *La Vraie loi des libres Monarchies* et de celle de la *Méditation sur Saint Matthieu*, a lieu l'événement majeur du complot des poudres de 1605, attentat qui est la conséquence de la politique ecclésiastique ambivalente du roi Stuart à l'égard des catholiques depuis la fin des années 1590. A la suite de l'échec de ce complot, Jacques impose un serment d'allégeance[32] qui est publié dans son *Apologie pour le serment de fidélité*.

Il défend très explicitement dans le serment la légitimité de droit divin et héréditaire du roi et, par voie de retour, la loyauté que ses sujets catholiques lui doivent. Par ailleurs, les questions de doctrines religieuses dans l'*Apologie*, loin d'être éludées, interviennent pour justifier *a posteriori* le serment de fidélité, comme l'évoque Jacques lui-même dans les discours de 1603 et de 1605[33]. Le serment est donc, ni plus ni moins, l'application des idées majeures de *La Vraie loi des libres Monarchies*.

Un argument central de nature politico-religieuse doit être pris en considération pour comprendre ce qui conforte, d'une part, la légitimité du pouvoir royal sur tous les sujets, quelle que soit leur appartenance religieuse et, d'autre part, l'illégitimité du pouvoir d'excommunication et de déposition des papes sur les monarques. Pour Jacques, en conformité avec les principes ecclésiologiques de l' « anglicanisme », l'Église (et *a fortiori*, les diverses

[30] Voir Borot, James VI, pp. 23–36.

[31] Montague, *The Workes* (A Premonition To All Most Mightie Monarches, Kings, Free Princes, And States Of Christendome), pp. 287–338 (pp. 308–328).

[32] Montague, *The Workes* (Triplici nodo, triplex cuneus. Or An Apologie For The Oath Of Allegiance), pp. 247–286 (pp. 250–251).

[33] Sommerville, *King James VI* – Speech to Parliament of 19 March 1604, pp. 132–146 (pp. 139–140); Speech to Parliament of 9 November 1605, pp. 147–148, 152.

expressions institutionnelles du christianisme) ne sont compris que dans une relation coextensive avec la monarchie. C'est la raison pour laquelle la notion de légitimité qui apparaît au commencement du serment est le premier critère qui en détermine tout naturellement trois autres : le rejet de la « déposition » des rois, de la « disposition » de leur royaume, et de la « libération » de l'obéissance des sujets à l'égard des princes sous quelque forme que ce soit. Ces trois autres critères constituent l'autre objet majeur de la controverse, à savoir la fidélité que les sujets doivent au roi et à ses successeurs « nonobstant quelque déclaration ou sentence d'excommunication » et « nonobstant absolution quelconque aux dits sujets de leur obéissance ». Il est également requis des sujets de jurer comme « impie et hérétique » la doctrine ecclésiastique selon laquelle ils auraient un pouvoir de déposer ou d'assassiner les rois excommuniés. Il leur est aussi exigé de prononcer le serment « sans aucune équivocation, évasion mentale, intelligence secrète ou réservation quelconque[34] », exigence visant la théorie jésuite de l'équivocation[35]. Enfin, la conclusion consacre la signification théologico-politique du serment : il s'agit d'une « vraie et volontaire profession », reconnue sur « la vraie foi et croyance d'un vrai chrétien ».

Le qualificatif de vrai est très important car il souligne l'articulation étroite entre la dimension juridique de l'engagement des sujets et son fondement théologique normatif. *A priori*, cette formule conclusive ne semble guère originale lorsque nous avons à l'esprit la structure très codée des serments depuis le Moyen-Âge[36]. Mais dans le contexte de la controverse ecclésio-politique qui oppose Jacques Ier à l'Église romaine, elle mérite toute notre attention. Elle montre la complète convergence entre la fidélité que les sujets catholiques doivent à leur souverain légitime et le contenu vrai de la foi chrétienne[37]. Elle met aussi en relief le croisement des langages théologique et juridico-politique qui charpentent *La Vraie loi des libres Monarchies,* comme en témoigne la réponse de Jacques à la quatrième objection concernant la conception monarchomaque du contrat : « Maintenant dans ce contrat (dis-je), entre le roi et son peuple, Dieu est sans nul doute le seul Juge, à la fois parce que c'est à lui seul que le roi doit rendre compte de son gouvernement (comme cela a souvent été dit auparavant) et aussi par son serment lors de son

---

[34] Montague, *The Workes* (Triplici), p. 251.

[35] Cette doctrine revient à affirmer que le jureur peut prononcer un serment sans avoir l'intention de l'observer: Sommerville, *Jacobean Political Thought*, pp. 119–134 (p.120).

[36] La question des serments au Moyen-Âge a fait l'objet de nombreuses études. Parmi les ouvrages et les articles de première importance, nous pouvons citer : Maitland, The *Constitutional History*, pp. 99, 115–118; Bryson, Papal Releases, pp.19–33; Verdier, *Le Serment*.

[37] Voir Paolo Prodi, *Christianisme*. Dans le chapitre 9 intitulé : *De l'analogie à l'histoire, Le sacrement du pouvoir*, l'auteur affirme que le serment du roi Jacques « sanctionne définitivement la fracture du serment traditionnel en énonçant la pluralité des serments politiques. Le schéma est proposé par Francisco Suarez dans son livre polémique contre Jacques Ier, le *De iuramento fidelitatis*… ».

couronnement, pendant lequel Dieu est fait juge et vengeur de ceux qui ne respectent pas ce contrat. C'est en sa présence, Lui qui est le seul Juge des serments, que tous les serments doivent être prêtés. Puisque Dieu est le seul Juge entre les deux parties contractantes, la connaissance et la vengeance doivent appartenir à lui seul: Il s'ensuit donc nécessairement que Dieu doit d'abord prononcer une sentence pour le roi qui ne respecte pas le contrat, avant que le peuple ne puisse penser qu'il est délié de son serment. »[38]

En outre, le serment de 1606 permet aussi de mesurer le chemin parcouru entre les intentions d'Henri VIII et d'Élisabeth Ière dans les serments de suprématie et celle de Jacques Ier en 1606 : le rejet du pouvoir pontifical est, dans ce contexte, associé au pouvoir d'excommunication et de déposition et, par là-même, à la possibilité pour les sujets d'être déliés de leur obéissance naturelle à leur souverain. La question n'est donc pas de faire échec au pouvoir spirituel du pape en tant que tel, mais de « délégitimer » son champ d'intervention politique. En ce sens, le serment se situe dans la logique des trois idées majeures défendues dans *La Vraie loi des Libres Monarchies* : le fondement de droit divin du pouvoir royal : « Sacrée Royale personne » ; la doctrine légitimiste héréditaire : « héritiers et successeurs » ; l'allégeance sans rétractation des sujets : « libérer aucun de ses sujets de leur obéissance », « sans équivocation ou … réservation quelconque ».

Du *Traité* de 1598 au serment de 1606, la pensée théologico-politique du roi Jacques est aussi cohérente qu'elle est incompatible avec la conception catholique romaine de l'Église et de son rapport à l'institution civile[39]. Alors que les serments de suprématie henricien et élisabéthain insistaient foncièrement sur le rejet de la juridiction pontificale au profit de la suprématie royale, celui de Jacques Ier s'attache à défendre sa légitimité en vertu du droit divin, le serment naturel que lui doivent ses sujets revenant à mettre à l'écart le pouvoir pontifical. Mais notons qu'à aucun moment le roi Stuart n'utilise le mot « juridiction » ou le titre d' «évêque de Rome » pour mettre en cause l'autorité ecclésiastique sur le plan spirituel, à la différence de ses prédécesseurs. Inversement, ni Henri ni Élisabeth n'évoquent les mots « excommunication » et « déposition » qui se trouvent au centre du serment jacobéen. Toutefois, pour rendre justice aux souverains Tudors, un argument doit être allégué pour expliquer cette évolution : les serments d'Henri et d'Élisabeth ont été élaborés dans un contexte où la réforme « anglicane » n'en était qu'à ses commencements, leur objet étant de consolider la suprématie royale en lui donnant un contenu normatif à l'intention des universitaires et des ecclésiastiques[40].

Jacques, quant à lui, s'adressant désormais à l'ensemble de ses sujets catholiques, apporte une inflexion nouvelle à la suprématie royale en lui

---

[38] Montague, *The Workes* (The Trew Law), p. 208.
[39] Montague, *The Workes* (Triplici), p. 259.
[40] Voir Elton, *The Tudor Constitution*, pp. 365–367, 375.

donnant une signification normative plus souple. Cette inflexion ne sera pas sans conséquence pour l'évolution doctrinale de l'Église d'Angleterre. La relative tolérance religieuse voulue par le roi Stuart conduit à accentuer le contentieux ecclésiologique, en particulier à l'extérieur avec l'Église romaine, mais aussi et surtout à l'intérieur de l'Église d'Angleterre. La « *via média* » anglicane est en effet appelée en retour à une inflexion en un sens toujours plus favorable aux thèses épiscopaliennes, tournant déjà amorcé à la fin du règne élisabéthain. Jacques contribue pour cette raison au déclin du courant calviniste dans l'Église d'Angleterre[41]. L'accomplissement de cette évolution sous le règne de Charles Ier et pendant l'épiscopat de l'archevêque Laud est déjà perceptible dans la préface de l'*Apologie pour le serment de fidélité*. Deux points sont significatifs à cet égard : la défense de l'épiscopat de droit divin, pour laquelle Jacques a pourtant toujours été réservé, et la distinction subtile qu'il établit entre le rejet de la monarchie pontificale, figure de l'antéchrist et l'acceptation de la primauté romaine sur le plan exclusivement spirituel[42]. L'irénisme de l'ecclésiologie jacobéenne est finalement cohérent avec ses principes théologico-politiques : la souveraineté royale de droit divin est la clé de voûte architectonique du *commonwealth* politico-religieux.

Selon cette logique, Jacques prend le relais, à certains égards, de la théorie bodinienne de la souveraineté et anticipe les philosophies politiques de Grotius et de Thomas Hobbes[43]. L'orthodoxie religieuse ne peut pas garantir la légitimité du pouvoir contrairement aux thèses presbytériennes et jésuites. Du sous-système conceptuel des réformateurs écossais à la doctrine du droit divin et des deux royaumes, un renversement s'est opéré de l'intérieur d'un même corpus théorique : Jacques Stuart, éduqué au sein de la Réforme, se montre paradoxalement plus disciple des arguments politiques des royalistes gallicans et des politiques français que le cardinal Du Perron, défenseur résolu du gallicanisme ecclésiastique[44]. Incontestablement, nous avons changé d'époque. La crise de la succession anglaise, corrélative de la crise de la définition de la vérité chrétienne au XVIe siècle, appelle simultanément une refondation de la légitimité du pouvoir civil et d'une nouvelle délimitation ecclésio-politique des doctrines religieuses.

---

[41] Voir Milton, The Church (chap. 8), pp. 187–210.

[42] Montague, *The Workes* (A Premonition), pp. 306–309.

[43] Bodin, *Les six livres* (livre 1, chap. 10), p. 295. Bodin fait explicitement référence au 1er livre de Samuel, 8, 10-20, et interprète ce récit selon le même raisonnement que Jacques VI et les théoriciens régaliens : « Car qui méprise son prince souverain, il méprise Dieu, duquel il est l'image en terre ». Egalement Grotius, *Traité*, en particulier les chapitres 1 et 9; Hobbes, *Léviathan*, voir en particulier le chapitre 42 « Du pouvoir ecclésiastique ».

[44] *Harangue faicte de la part de la chambre ecclésiastique en celle du Tiers estat sur l'article du serment*, par Mgr le cardinal Du Perron, Paris : A. Estienne, 1615.

Conclusion

La succession d'Élisabeth Ière, à l'instar du problème de la succession en France, met bien en lumière un enjeu théologico-politique capital. Ce qui est désigné sous le vocable de –royalisme- dans ce contexte historique, revient à promouvoir l'apologie du pouvoir séculier. Cette apologie est, dès lors, de nature à nous interroger sur la façon dont il faut comprendre l'expression bien connue – d'État confessionnel. Deux modèles théologico-politiques sont en présence, celui de la subordination du clergé au souverain laïc, ou bien de ce dernier à l'Église (l'un et l'autre renvoyant à plusieurs sous systèmes comme je l'ai déjà suffisamment souligné) et requièrent deux types de théories du pouvoir, tant dans sa dévolution que dans son mode d'exercice. Le modèle jacobéen ne peut que se rapprocher du gallicanisme politique car ses préoccupations sont celles d'un souverain laïc. Il ne saurait donc se laisser enfermer dans une structure ecclésiastique. L'appel de Jacques aux princes d'Europe (protestants et catholiques) dans la préface de l'*Apologie* est très significatif à cet égard[45]. Ce texte, irénique sur le plan religieux, signifie par ailleurs clairement son opposition au modèle clérical-confessionnel. Ce dernier appelle aussi à des rapprochements conceptuels, en particulier la doctrine de la résistance au souverain « tyrannique ». Mais ces rapprochements sont beaucoup plus limités en raison même de la posture cléricale, génératrice de conceptions ecclésiologiques diamétralement opposées et de leur intolérance réciproque. Ce modèle ne peut concevoir par conséquent le principe de la coexistence confessionnelle. Ces deux modèles confessionnels attestent, me semble-t-il, de la difficulté, voire de l'impossibilité, pour l'historien des doctrines, de subordonner à une structure ecclésiale l'analyse des conflits théologico-politiques de cette époque[46].

L'enjeu théorique de la succession d'Élisabeth, qui met aux prises les doctrines de Parsons et de Jacques VI, jusque dans ses rebondissements en raison de la controverse avec Bellarmin (1609-1610[47]) et Du Perron (1615), a l'immense mérite de mettre à jour ce problème. La corrélation étroite entre « succession » et « orthodoxie religieuse » est de nature à privilégier une autre perspective. Il existe, certes, des confessions chrétiennes, mais aucune

[45] Montague, *The Workes* (A Premonition), pp. 336–338. Cet appel ne vise pas d'ailleurs uniquement à une « internationale » des princes pour la défense de leur souveraineté; il s'agit aussi de réunir les Églises en vue d'un concile général de réunification de la chrétienté: voir Larkin and Hugues, *Stuart Royal Proclamations*, p. 73.

[46] Il ne s'agit pas de mettre en cause en tant que tel la spécificité de chaque confession, mais il serait très réducteur de ramener les conflits doctrinaux (ou les controverses théologico-politiques) à une dimension purement et simplement confessionnelle. Les théories du droit divin des rois illustrent bien les limites d'une historiographie dépendante d'une culture ecclésiale.

[47] *Apologie de l'illustrissime Robert Bellarmin …*

n'apporte uniformément « une réponse » à la légitimité de la dévolution du pouvoir.

Le problème de la succession de la reine Élisabeth pose la question politique centrale de la légitimité et la question religieuse tout aussi centrale de la nature de la véritable Église, à savoir principalement sa catholicité et son critère d'unité. La réponse qui est apportée par Jacques à ses adversaires jésuites et à Du Perron sur ces deux questions démontre bien où se trouve l'opposition réelle. Elle ne se traduit pas d'abord ou uniquement par un conflit entre « protestantisme » et « catholicisme[48] », mais par une divergence de vue quant au rapport du christianisme avec la sphère politique. Plaidant pour cette perspective, la querelle des anciens et des modernes au sein du christianisme des XVIème et début XVIIème siècles est délimitée par une frontière qui oppose théologies politiques séculières et théologies politiques cléricales[49] de toutes obédiences confessionnelles. En raison de son itinéraire très singulier, Jacques VI- Ier se trouve au centre de ce débat. Parce que théologien royal, il est un théologien séculier qui n'hésite pas, comme il l'a démontré au tournant des années 1590–1600[50], à « franchir le Rubicon » des confessions pour assurer sa légitimité à la succession d'Élisabeth. Il lui fallait donc écrire pour défendre sa Couronne, c'est ce qu'il fit avec *La Vraie loi des libres Monarchies* et le *Basilikon Doron* en contexte écossais et avec l'*Apologie pour le serment de fidélité* et enfin la *Défense du droit des rois* en contexte anglais. La légitimité politique de sa succession devait s'articuler à des principes religieux – ecclésiaux tout aussi fermes[51]. A cette fin, le recours à l'histoire comme discours apologétique sur le bon régime et la vraie Église s'imposait pour justifier *a priori* et conforter *a posteriori* la validité de sa succession. Mais c'est aussi la faiblesse théorique de cette argumentation (qui est aussi la faiblesse de ses contradicteurs) qui sera dépassée par les théories philosophiques du contrat et de la puissance. Ce grand moment historique de la réflexion et de l'activité théologico-politique était-il pour autant contournable afin d'envisager sous d'autres modalités la dévolution légitime du pouvoir et son droit à l'interprétation de la vérité chrétienne[52] ?

---

[48] Il serait alors fondé de s'interroger sur la spécificité du gallicanisme au sein de l'Église romaine et plus encore sur l'originalité de l'Église d'Angleterre !

[49] Voir Renoux-Zagamé, Théologie sacerdotale, pp. 127–152. Nous préférons toutefois l'expression – théologie cléricale – à celle de – théologie sacerdotale – qui renvoie de façon trop unilatérale à l'ecclésiologie catholique – romaine.

[50] Sommerville, *King James VI*, pp. 139–140.

[51] Montague, *The Workes*, pp. 266–267 (Triplici); pp. 306–307 (A Premonition).

[52] Sur la question de l'interprétation des doctrines chrétiennes dans la philosophie hobbesienne, voir Foisneau, *Hobbes*, en particulier le chapitre IX.

BIBLIOGRAPHIE

Sources publiées

Bellarmini, Robertus: *Apologie de l'illustrissime Robert Bellarmin,* [...] *pour la response dudit sieur au livre du serenissime roy de la Grande-Bretagne,* [...] *avec la response ci-devant publiée, sous le nom de Mathieu Torty. Response du cardinal Bellarmin au livre intitulé "A triple coing, triple nœud" ou autrement "Apologie pour le serment de fidélité contre deux brefs du Pape Paul V et les dernières lettres du cardinal Bellarmin, escrites à Georges Blackwell, archiprêtre d'Angleterre.* N. p.,1610.

Bellarmini, Robertus: *Responce du cardinal Bellarmin au livre intitulé "A triple coing, triple noeud.* S. l., 1610.

Bellarmini, Robertus: *Tertia Controversia generalis. De Summo Pontifice, quinque libris explicata ou De Romano Pontifice.* Napoli, apud Joseph Giuliano, 6 tomes, 1856-1862.

Barclay, William: *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, et reliquos monarchomachos, libri sex.* Paris: Chaudière, 1600.

Barclay, William: *De potestate Papae an et quatenus in reges et principes seculares jus et imperium habeat.* London: Eliot's Court Press, 1609; Pont-à-Mousson, 1609.

Belloy du, Pierre: *De l'Authorité du Roy et Crimes de lèze Majesté qui se commettent par ligues, désignation de successeur et libelles escrits contre la personne et dignité du Prince.* N. p., 1587.

Blackwood, Adam: *Opera Omnia*. Paris, 1644.

Bodin, Jean: *Les six livres de la Républiques* (texte revu par Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais). Paris: Fayard, 1986.

Buchanan, George: *De Jure regni apud Scotos* [...] *dialogus.* Edinburgh, 1579.

Du Perron, Davy (Cardinal): *Harangue faicte de la part de la chambre ecclésiastique en celle du Tiers estat sur l'article du serment.* Paris: A. Estienne, 1615.

Elton, G. R. (ed.): *The Tudor Constitution, Documents and Commentary,* 2nd ed. Cambridge: Cambridge UP, 1982.

Grotius, Hugo: *Traité du Pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées.* London (ed. de 1751): Presses de l'Université de Caen, 1991.

Hobbes, Thomas: *Léviathan* (ed. et trans. François Tricaud). Paris: Sirey, 1971.

Knox, John: *Political Writings* (ed. M. A. Breslow). Washington: Folger Shakespeare Library, 1985.

Knox, John: *The Second Book of Discipline* (ed. J. Kirk). Edinburgh: Saint Andrew P, 1980.

Knox, John: *Works* (ed. Donald Laing), 6 vol. Edinburgh, 1846-1864.

Larkin, J. F. and Hugues, P. L. (ed.): *Stuart Royal Proclamations*, 2 vol. Oxford: Oxford UP, 1973.

La Vraie loi des libres monarchies ou les devoirs réciproques et mutuels entre un roi libre et ses sujets naturels (ed. et trans. Bernard Bourdin). Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, Coll. "Astraea Texts", 2 , 2008.

Melville, James: *Diary 1856-1861* (ed. G. R. Kinloch). Edinburgh, 1829.

Montague, J. (ed.): *The Workes of the Most High and Mightie Prince, James by the grace of God, King of Great Britain, France and Ireland. Defensor of the Faith, etc.* London: Robert Barker and John Bill, 1616.

Sommerville, J. P. (ed.): *King James VI and I, Political Writings.* Cambridge: Cambridge UP, 1994.

Suarez, Francisco: *Defensio fidei Catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis and Praefatinonem monotorium serenissimo Jacobi Angliae Regis; ad serenissimos totius Christiani orbis Catholicos reges ac principes*, 26 tomes. Paris: Vivès, 1869.

Littérature

Bedouelle, Guy, and Legall, Patrick: *Le* "*divorce*" *du roi Henri VIII.* Genève: Droz, 1987.

Borot, Luc: James VI and I and Revelation: How to Discourage Millenarian Aspirations. *Anglophonia* 3, 1998, pp. 23–36.

Burgess, Glenn: *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution.* New Haven and London: Yale UP, 1996.

Carrafiello, Michael L.: *Robert Parsons and English Catholicism*, *1580-1610.* Selinsgrave: Susquehanna UP; London: Associated UPS, 1998.

Carrive, Paulette: Il re, il tiranno, il papa, il popolo in George Buchanan. *Rivista di Storia della Filosofia*, 50, 1995, pp. 471–98.

Clancy, Thomas H.: *Papist Pamphleteers*, *The Allen-Persons Party and the Political Thought of the Counter-Reformation in England, 1572-1615.* Chicago: Loyola UP, 1964.

Cottret, Bernard: *Henri VIII, le pouvoir par la force.* Paris: Payot, 1999.

Davies, E. T.: *Episcopacy and the Royal Supremacy in the Church of England in the XVIth Century.* Oxford: Blackwell, 1950.

Dawson, Jane, E. A: The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts. *Journal of Ecclesiastical History*, 42/4, 1991, pp. 555–576.

Duchein, Michel: *Jacques Ier Stuart, le roi de la paix.* Paris: Presses de la Renaissance, 1985.

Foisneau, Luc: *Hobbes et la toute puissance de Dieu.* Paris: Puf, 2000.

Hamilton Bryson, William: Papal Releases from Royal Oaths. *Journal of Ecclesiastical History*, 22/1, 1971, pp. 19–33.
Ives, E. W.: Henry VIII's Will – a Forensic Conundrum. *Historical Journal*, 35, 1992, pp. 779–804.
Maitland, F. W.: *The Constitutional History of England.* Cambridge: Cambridge UP, 1908.
Milton, Anthony: The Church of England, Rome and the True Church. The Demise of a Jacobean Consensus. *The Early Stuart Church 1603-1642* (ed. Kenneth Fincham). London: Macmillan, 1993, pp. 187–210.
Peterson, Erik: *Der Monotheismus als politisches problem.* Leipzig: Jakob Hegner, 1935.
Peterson, Erik: *Le Monothéisme politique et autres traités* (traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup, préface de Bernard Bourdin). Paris: Bayard, 2007.
Prodi, Paolo: *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches.* Paris: Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2006.
Renoux-Zagamé, Marie-France: Théologie sacerdotale contre théologie séculière: la question du droit divin des rois. *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris: Puf, 1999, pp. 127–152.
Salmon, J. H. M: *The French Religious Wars in English Political Thought.* Oxford: Clarendon P, 1959.
Salmon, J. H. M: Gallicanism and Anglicanism in the Age of the Counter-Reformation. *Renaissance and Revolt*: *Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France.* Cambridge: Cambridge UP, 1987, pp. 155–188.
Sommerville, J. P.: *Jacobean Political Thought and the Controversy over the Oath of Allegiance.* Unpublished Ph. D. thesis, University of Cambridge, 1981.
Turchetti, Mario: *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours.* Paris: Puf, 2001.
Verdier, Raymond (ed.): *Le Serment*, 2 vols., Paris: C.N.R.S, 1989.

King James I of England's (VI of Scotland) Concept of the Divine Right of Kings and the Two Kingdoms as a Legitimation of Absolute Royal Power

Summary

Over the course of his Scottish reign, James Stuart (King of Scotland 1567–1625, King of England and Ireland 1603–1625) came into conflict with the Protestant church, which saw itself as having the right to define

the Crown's role in matters of religion. For the Protestants, the Crown was at the service of reformed orthodoxy. James, however, intended to preserve his sovereignty, and so he developed a religious policy that ran counter to the Protestant doctrine of the two kingdoms. James espoused the theory of the divine right of kings, which postulates that royal authority depends solely on God. On the basis of this legitimacy, the sovereign is entitled to intervene in the external organization of religious life within the kingdom. These principles enabled him both to prepare for Queen Elizabeth's future succession and to oppose the Catholic understanding of the devolution of the Crown. That is, he believed that royal status was conferred by both divine right and inheritance.