

Forme du Serment que doivent prêter  
qu'on Consacre pour le St. Ministère par le  
tiré du Recueil des ordonnances, Ecclesiastiques par le pape Innocent  
Partie II. Titre 17. me. 1768.

Sous Ceux qui sont établis dans le St. Ministère  
jurent de se conduire par rapport à la Doctrine & au  
Service Divin, Selon l'Evangile de Christ, d'une  
manière conforme à la Confession Helvétique  
ils promettent de la maintenir & de ne seigneuriser  
rien d'autre aucun Dogme, aucun sentiment nouveau  
qui lui soit contraire; d'arrêter autant qu'il est en  
leur pouvoir, & suivant le devoir de leur vocation  
Tous Ceux qui entreprendroient de la faire. De dénoncer  
à qui il Couviendrait tous Ceux qui s'obstineront à  
troubler l'Etat, ou l'Eglise. Ils ne devront point  
aussi accorder dans ce but aucune assistance à  
Ces personnes ni Directement, ni indirectement.



FORMULA  
CONSENSUS,  
CIRCA  
Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum,  
Doctrinam de Gratia Universali &  
connexa, aliaque nonnulla capita.  
Editio Quarta.

PRÆFATIO.



Quod divinus ille Gentium Apo-  
stolus <sup>quod</sup> suo <sup>tempore</sup> Timotheo inculcavit  
serio, ut videlicet 2. Tim. III 14 maneat  
in his, quæ ipsi facta est. Id ipsum sanè de  
quibus fides & exulceratis Temporibus mo-  
poratis his & exulceratis nostram crebrò sul-  
moriam mentemque nosram magis, quòd t-  
cat oportet. Tantòque magis, hinc inde, n-  
tis experientia testatur, erroribus  
ab <sup>erroribus</sup> sanorum verborum de-  
in uno veritatis caute, Nos quod attin-  
di, & fidem semel sanctis gentibus celestis Pate-  
pullantibus labem nonnullam contrahere. Nos quod attin-  
merito divinæ, quæ præ alijs multis gentibus celestis Pate-  
dignos nos persecutus est, gratiæ & bonitati gratâ ment-  
ceptum referimus, quòd <sup>ad</sup> hæc hæc haec nos, Ampli-

# Arminiennes, sociniennes ou libérales ? Les Lumières romandes à l'époque du premier séjour de Gibbon à Lausanne

Christian Grosse

Dans le premier volume de *Barbarism and Religion*, l'historien John G. A. Pocock affirme que « les Lumières de Gibbon » sont le produit des tensions qui travaillent le monde protestant, en particulier en Angleterre et à Lausanne, les deux contextes qui ont marqué sa formation initiale. Il adopte, ce faisant, la généalogie des idées d'Edward Gibbon que Hugh Trevor-Roper avait proposée dès 1967 et qu'il a encore défendue en 2010<sup>1</sup>. Selon cette généalogie, Gibbon aurait été profondément marqué par sa première expérience lausannoise. Il y aurait trouvé, d'une part, le moyen d'organiser méthodiquement et de systématiser les lectures qu'il avait auparavant absorbées de manière boulimique et désordonnée; il y aurait été, d'autre part, soumis à certaines influences particulièrement déterminantes. Reprenant à son compte le constat du caractère marquant de l'étape lausannoise<sup>2</sup>, Pocock s'efforce de caractériser la forme particulière que revêtent les Lumières dans le contexte lausannois et peint à cette fin un large « tableau »<sup>3</sup> du climat intellectuel qui règne dans la cité au moment où le jeune Gibbon s'y rend pour la première fois en 1753.

L'un des traits de l'expression spécifique des Lumières qui éclot dans ce contexte<sup>4</sup> découle, selon Pocock, de la dimension érudite des formes de savoirs qui s'y développent<sup>5</sup>. Un autre trait – le plus important pour Pocock – réside dans son orientation protestante et résulte plus précisément de l'impact que les débats

internes au protestantisme réformé autour de l'arminianisme ont eu sur son évolution. Ce dernier aspect est aux yeux de Pocock si fondamental qu'il le conduit à utiliser, dans le titre même de son chapitre, l'expression d'« Arminian Enlightenment » pour décrire le tour particulier que les Lumières prennent à Lausanne. Ce trait distinctif détermine également la perspective qui organise le tableau brossé dans ce chapitre: « pour comprendre ce qui est arrivé à Gibbon à Oxford et ce qui allait lui arriver à Lausanne, écrit-il, il est nécessaire de passer en revue d'importants aspects de l'histoire du protestantisme au XVII<sup>e</sup> siècle, avec leurs centres dans les Pays-Bas et l'Angleterre, la Suisse et la France »<sup>6</sup>. À partir de là, Pocock suit « la chaîne de développement » qui lie selon lui le climat intellectuel lausannois du début de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle aux controverses intra-protestantes nouées autour de la figure de Jacobus Arminius, en Hollande, au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle.

Le contexte lausannois avec lequel Gibbon entre en contact résulte d'une évolution relativement longue dans laquelle le synode de Dordrecht de 1614 représente un épisode inaugural; les répercussions, à l'époque de la révocation de l'Édit de Nantes, des controverses dont Dordrecht a été le théâtre ainsi que l'exil aux Pays-Bas des grandes figures intellectuelles réformées françaises, constituent l'autre aspect important de ce contexte. Dans le tableau que brosse Pocock, les personnalités les plus influentes

**Fig. 1a. La *Formula Consensus* dans l'album des candidats au « saint Ministère, comme aussi les Professeurs et Regens d'Escole dans les villes du pays de Vaud », 1724-1818. ACV, cote Bdd 103.**

pour la formation du type spécifique de Lumières qui prend forme dans l'espace réformé, sont celles qui, après différents cheminements, se retrouvent en Hollande au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle: ce sont notamment Jean Le Clerc (1657-1736), Pierre Bayle (1647-1706), Pierre Jurieu (1637-1713), Jacques Basnage (1652-1723) ou encore Isaac de Beausobre (1659-1738). Parallèlement à la scène intellectuelle qui se dessine ainsi en pays batave, les échos des tensions réformées autour de la question arminienne se font aussi ressentir de manière forte à la même époque en Suisse, et notamment en Suisse romande. Pocock évoque les conflits autour de la *Formula Consensus* que les théologiens partisans de l'orthodoxie réformée rédigent dans le dernier quart du XVII<sup>e</sup> siècle [fig. 1a], et que les autorités bernoises imposent dans le Pays de Vaud de manière particulièrement rigoureuse [fig. 1b], à la suite d'une confrontation avec les professeurs de l'Académie de Lausanne (1715-1723)<sup>7</sup>.

Tout se passe, dans le tableau que Pocock dessine, comme s'il y avait une sorte de premier plan particulièrement bien éclairé, constitué d'un ensemble de données qui concernent l'époque de la « crise de la conscience européenne », pour reprendre l'expression de Paul Hazard<sup>8</sup>, à savoir la fin de règne de Louis XIV. À l'arrière de ce premier plan, c'est-à-dire pour la période plus tardive du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'image devient plus floue. Les personnages que Pocock convoque pour peindre le paysage intellectuel suisse romand et lausannois auquel Gibbon sera confronté, sont eux aussi des figures du premier tiers ou de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle: on y rencontre ainsi les théologiens genevois François Turretini (1623-1687) et son fils Jean-Alphonse Turretini (1671-1737), ainsi que le philosophe lausannois Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750), cité à de nombreuses reprises, ou encore les juristes, philosophes et historiens Charles Guillaume Loys de Bochot (1695-1754) et Jean Barbeyrac (1674-1744).

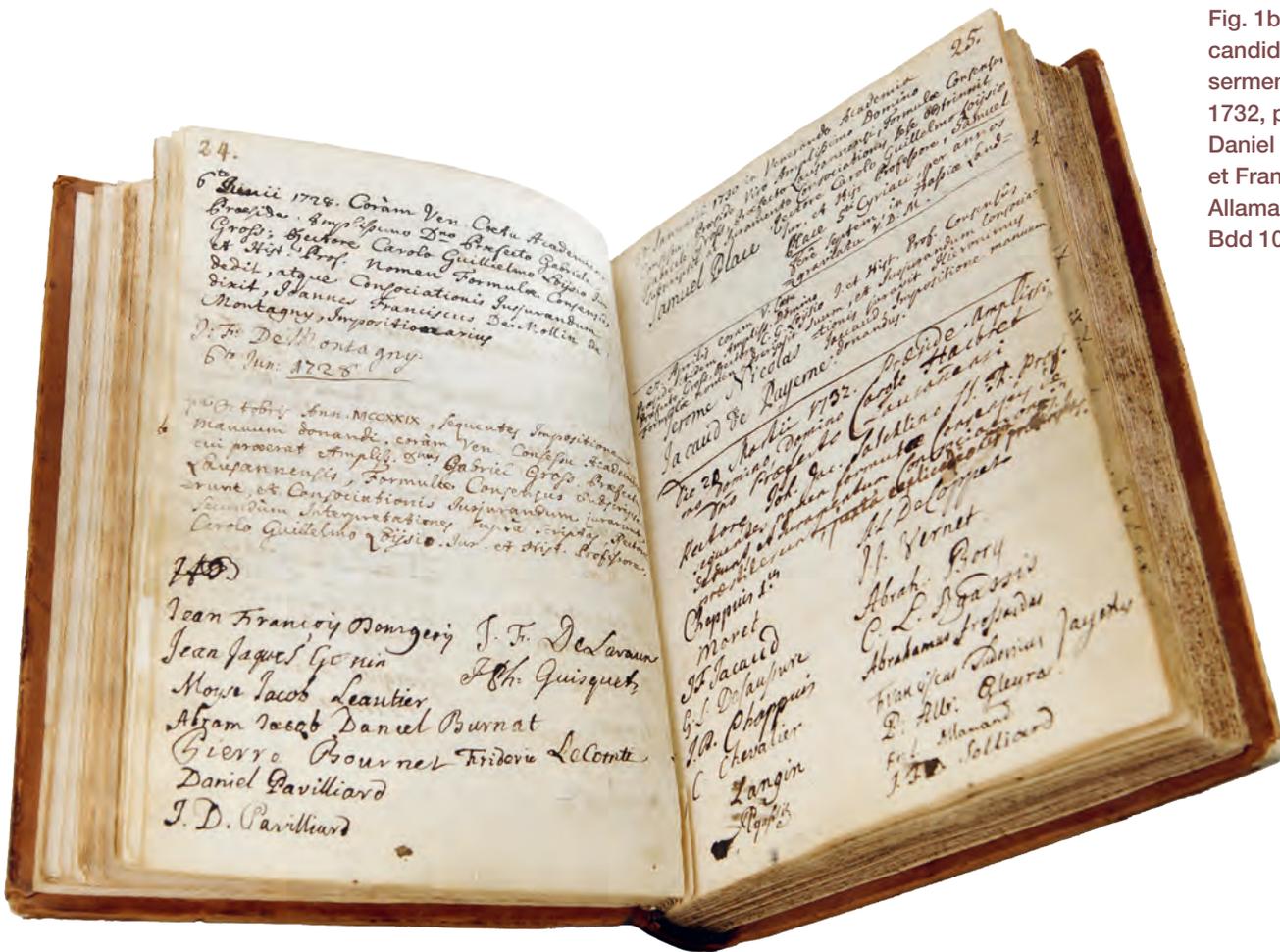


Fig. 1b. Signatures des candidats qui ont prêté serment entre 1728 et 1732, parmi lesquels Daniel Pavillard et François-Louis Allamand. ACV, cote Bdd 103.

La plupart des savants lausannois de la génération suivante, précisément ceux que Gibbon a pu côtoyer ou fréquenter au cours de son premier séjour (juin 1753 – avril 1758), sont en revanche absents du tableau, à l'exception du pasteur et philosophe François-Louis Allamand (1709-1784), brièvement évoqué, parce qu'il a été en contact direct avec Gibbon<sup>9</sup>. Il n'est en effet question – pour ne citer que quelques figures évoquées plus loin – ni de Jean-Jacques Salchli (1695-1774), professeur de théologie à l'Académie de Lausanne puis de Berne, ni de Gabriel Seigneux de Correvon (1695-1775), magistrat et auteur de plusieurs traités juridiques et théologiques ou de textes poétiques, ni du professeur de théologie Jean-Alphonse Rosset (1709-1766); le pasteur Élie Bertrand (1713-1797), auteur de nombreux ouvrages ayant trait à la philosophie, la théologie, le droit ou l'histoire naturelle n'est pas non plus mentionné, pas plus d'ailleurs que le pasteur et philosophe Gabriel Mingard (1729-1786) ou encore le théologien et philosophe Alexandre César Chavannes (1721-1800). Plusieurs de ces savants seront des chevilles ouvrières de l'*Encyclopédie* d'Yverdon dont il n'est pas non plus question dans le premier volume de *Barbarism and Religion*, qui demeure également silencieux au sujet de son initiateur, Fortunato Bartolomeo de Felice (1723-1789), alors même que l'historiographie s'accorde à considérer cette refonte de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert comme très typique des orientations idéologiques propres aux Lumières protestantes romandes<sup>10</sup>.

Pocock juge donc du climat intellectuel qui règne à Lausanne et de l'influence qu'il exerce sur Gibbon à partir d'un groupe d'individus qui se sont formés et qui ont été actifs à un moment où la question arminienne continuait en effet à occuper encore beaucoup les esprits. Il présuppose que cette question conserve encore toute son actualité au moment où Gibbon arrive au bord du lac Léman. Son tableau fait cependant abstraction du fait qu'il se produit à cette époque un vrai changement de génération. Les figures de la scène intellectuelle qu'il mentionne disparaissent en effet toutes quelque temps avant ou à l'époque même de l'arrivée de Gibbon en laissant place à des hommes qui sont les contemporains de ce dernier. Or, ce passage de témoin d'une génération à la suivante a un impact sur le climat intellectuel régnant à Lausanne, qui se manifeste notamment par un effacement progressif de la question arminienne comme centre des préoccupations théologiques.

Le trait « arminien » retenu par Pocock pour caractériser les Lumières lausannoises est trop réducteur et traduit par conséquent mal les enjeux idéologiques qui attirent l'attention des savants et des théologiens actifs

en Suisse romande dans l'entourage de Gibbon. Projetant sur la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle lausannois des réalités qui appartiennent davantage au tournant des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, cette caractérisation jette plus d'ombre qu'elle n'apporte de lumière. Elle empêche de voir que la question arminienne, si elle n'a pas disparu des esprits, a néanmoins perdu l'acuité et la dimension dramatique qui étaient les siennes auparavant. Elle n'est plus aussi cliquante qu'elle ne l'a été au XVII<sup>e</sup> siècle et encore dans le premier quart du siècle suivant, à l'époque où le magistrat bernois contraignait les candidats au pastorat à s'engager par le « serment d'association » à renoncer à la triade des déviations doctrinales que constituent le piétisme, l'arminianisme et le socinianisme<sup>11</sup>. Quittant le devant de la scène, l'hérésie arminienne n'est plus au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle un enjeu aussi préoccupant qu'il ne l'a été aux yeux de nombreux théologiens. Les convictions de la plupart d'entre eux se tiennent entre une orthodoxie moins sourcilieuse et crispée sur le dogme qu'au début du siècle et des formes d'arminianisme et de socinianisme atténuées ou peu affichées<sup>12</sup>. Ceux qu'ils voient comme leurs adversaires ont surtout changé de nature. Le danger pour eux est ailleurs; il est moins intérieur qu'extérieur, il découle moins de tensions internes que des attaques extérieures dont les Églises – toutes confessions confondues – se sentent alors l'objet.

### Un nouveau *modus vivendi* entre Berne et les théologiens vaudois

Paradoxalement, l'exaspération de la crispation orthodoxe, qui a conduit à l'imposition de la signature de la *Formula Consensus* et du serment d'association et a contribué à provoquer le départ de professeurs de l'Académie de Lausanne aussi renommés que Jean Barbeyrac [fig. 2] en 1717 et Jean-Pierre de Crousaz en 1724 [fig. 3], a fini par produire une forme de *modus vivendi* entre une partie des élites savantes vaudoises et le magistrat bernois. Cette crise durant laquelle la pesanteur de la domination exercée par des autorités civiles et ecclésiastiques bernoises, arc-boutées sur un immobilisme théologique en décalage avec l'évolution des sensibilités dans les milieux lettrés vaudois, a été durement ressentie: elle a été vécue comme une répétition de celle qui avait opposé en 1558 une partie des pasteurs vaudois aux magistrats bernois. Elle a eu un retentissement international important, du fait que ses acteurs romands étaient en correspondance avec la République des lettres européenne protestante qui s'en est alarmée: informé des événements, l'archevêque de Cantorbéry, William Wake, a jugé que cette crise était comparable à celle déclenchée



**Fig. 2.** Heinrich Pfenninger, *Portrait gravé de Jean Barbeyrac*, paru dans le 2<sup>e</sup> volume de Leonhard Meister, *Helvetiens berühmte Männer*, Zürich, H. Pfenninger, 1799. BCUL, cote AZ 1845/2.

dans l'affaire janséniste par la Bulle *Unigenitus* au sein de l'Église catholique<sup>13</sup>. La rébellion du major Davel, qui en a constitué un épilogue sur le plan politique, est également un signe de sa gravité. Elle était en effet directement liée à l'affaire du *Consensus* puisque le manifeste du major Davel s'y réfère explicitement, en dénonçant le fait qu'au cours de cette crise la « fleurissante académie [de Lausanne] a senti tout le poids de [l']absurde et sauvage domination »<sup>14</sup> des autorités bernoises.

Pourtant, à la suite de cette crise, un nouvel équilibre s'est progressivement instauré, à la fois entre les autorités bernoises et la petite République des lettres vaudoises et, à l'intérieur de cette dernière, entre les différentes sensibilités qui la composent. Une forme de *gentlemen's agreement* implicite est intervenu entre les acteurs du conflit. Cet arrangement, qui ménage des marges de manœuvre à

l'intérieur d'un espace dont les limites sont collectivement admises, constitue le véritable cadre culturel dans lequel Gibbon s'insère au cours de son premier séjour.

Comme l'a observé l'historien de l'Église vaudoise Henri Vuilleumier, après l'épisode du *Consensus*, les milieux les plus orthodoxes et les plus libéraux ont eu tendance à cultiver l'apaisement des polémiques et se sont appliqués à mettre en œuvre une politique de « transactions » et de « compromis »<sup>15</sup>. Au sein de l'Académie, deux nominations, à un peu plus de dix ans d'intervalle, témoignent également de la culture du compromis qui s'est mise en place et contribuent dans le même temps à favoriser l'apaisement. En 1726, celle du théologien orthodoxe Jean-Jacques Salchli, originaire de Zofingue, offre, d'une part, des garanties aux magistrats bernois, en leur permettant de maintenir à travers lui un contrôle sur l'Académie. L'attitude du nouveau professeur de théologie reflète cependant l'esprit de compromis qui commence à s'imposer : s'il défend bien dans ses écrits une ligne fidèle en tous points à l'orthodoxie bernoise, en se prononçant notamment en faveur d'une tolérance limitée, il incarne néanmoins une aile plutôt modérée de cette orthodoxie. En le choisissant pour occuper une des deux chaires de théologie, les autorités bernoises affichaient donc à la fois leur volonté de maintenir une surveillance sur l'Académie de Lausanne et leur ouverture à une forme moins intransigeante d'orthodoxie<sup>16</sup>. Le retour de Jean-Pierre de Crousaz [fig. 4] à Lausanne en 1738 et sa réintégration dans sa chaire de philosophie marquent, d'autre part, une étape importante dans la clôture de la crise du *Consensus*. Ce retour constitue le signe qu'une page se tourne. Avant son départ, une certaine méfiance à son égard prévalait à Berne : introducteur du cartésianisme à Lausanne, proche des idées de Locke dont l'influence se manifestait dans son traité de *Logique*, ses conceptions pédagogiques avaient été jugées suspectes d'hétérodoxie à Berne où on le soupçonnait d'être arminien. Sa réintégration dans l'Académie de Lausanne indique sans doute que cette méfiance s'est estompée, mais elle traduit aussi le fait que les nouvelles préoccupations du philosophe convergent désormais davantage avec celles des magistrats bernois et forment entre eux un nouveau terrain d'entente. Dès 1718, avec l'*Examen du Traité de la liberté de penser d'Antoine Collins*, mais bien plus nettement encore avec son *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne* paru cinq ans seulement avant son retour, les publications de Jean-Pierre de Crousaz ont pris une orientation apologétique plus ouvertement affirmée qui pouvait valoir comme certificat d'orthodoxie aux yeux des Bernois : elles signalaient en effet que leur auteur partageait désormais certaines des préoccupations des théologiens et des magistrats de Berne<sup>17</sup>.

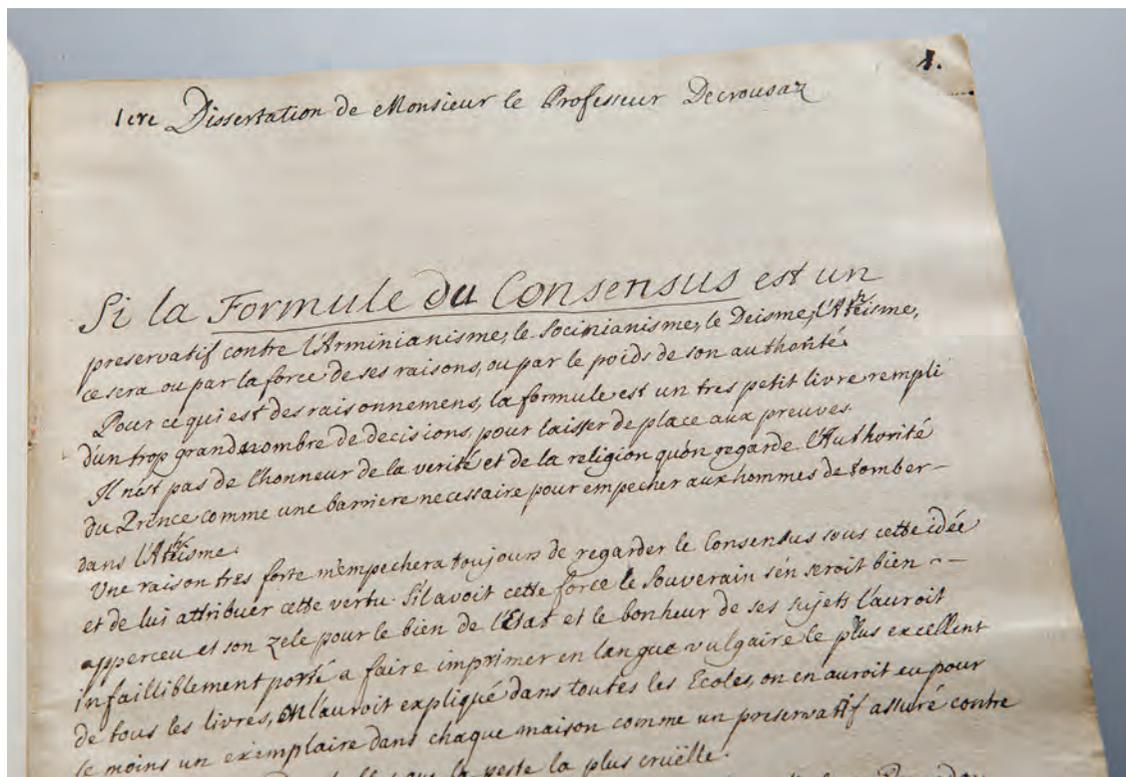


Fig. 3. La «1<sup>re</sup> Dissertation de Monsieur le Professeur Decrousaz» rédigée à l'occasion de la crise du *Consensus*, [v. 1718-1724]. BCUL, cote TH 930 A/5.

Caractéristique de cette culture de l'accommodement qui s'instaure dans ces circonstances est aussi la répartition implicite des tâches au sein de l'Académie au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Tandis que la chaire de philosophie s'ouvre aux influences des Lumières, et en particulier de l'*Aufklärung* allemande et du woffianisme, les chaires de théologie font l'objet d'une surveillance plus étroite et sont soumises à une orthodoxie plus rigoureuse. En 1757, c'est-à-dire à l'époque même où non seulement Gibbon, mais aussi Voltaire séjournent à Lausanne, un règlement édicté à la suite d'une enquête menée au sein de l'Académie par les conseillers bernois Charles Emmanuel de Bonstetten (1706-1773) et Albert de Haller (1708-1777), promulgue plusieurs mesures visant à lutter contre «le relâchement doctrinal» et à imposer un «retour à l'orthodoxie»<sup>18</sup>. Tout se passe alors comme si ces chaires étaient destinées à incarner un bastion solide de l'orthodoxie, susceptible de rassurer les milieux les plus attachés à la tradition théologique réformée du siècle précédent, mais permettant dans le même temps à un discours plus libéral de se développer dans ses marges.

### Un christianisme réformé apaisé

Cette culture de l'accommodement ne résulte cependant pas seulement d'une volonté partagée d'apaisement après la crise du *Consensus*. Elle découle plus généralement d'une disposition d'esprit plus favorable à la modération et à la tolérance entre chrétiens, qui a progressivement

supplanté en Suisse romande l'intransigeance et le raidissement doctrinal caractéristiques du temps de l'orthodoxie. Elle est à cet égard héritière de l'imposant effort de promulgation de la tolérance auquel de nombreux auteurs réformés se sont livrés, à l'époque de la révocation de l'Édit de Nantes<sup>19</sup> et de l'essor, à la même époque, d'un fort courant irénique qui a porté le projet d'une réunification protestante<sup>20</sup>. Si des philosophes et des théologiens comme Leibniz (1646-1716) et Daniel Ernst Jablonski (1660-1741), en Allemagne, Jean-Alphonse Turretini, Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747) et Samuel Werenfels (1657-1749), en Suisse, se sont activement impliqués dans ce projet, Jean-Pierre de Crousaz l'a également soutenu<sup>21</sup>. Malgré l'interprétation restrictive que Salchli propose de la tolérance, cette valeur fait l'objet d'un large consensus parmi les savants de Suisse romande, et notamment dans les cercles lettrés vaudois<sup>22</sup>. Cette orientation est même ouvertement revendiquée par les pasteurs genevois au début de l'année 1758, à un moment où Gibbon séjourne encore à Lausanne, dans les circonstances de l'affaire déclenchée par l'article «Genève» de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert dans lequel ils avaient été collectivement accusés de socinianisme<sup>23</sup>. La tolérance constituera encore un peu plus de dix ans plus tard, le «maître mot» de l'entreprise de révision de l'*Encyclopédie* parisienne à laquelle se livrera l'équipe de théologiens protestants réunis par Fortunato Bartolomeo de Felice<sup>24</sup>. Davantage que l'arminianisme lui-même, c'est donc sans doute cette tournure d'esprit favorable à la tolérance entre chrétiens de diverses tendances qui a constitué un élément important

du « tableau » mental auquel était confronté le jeune Gibbon durant son premier séjour à Lausanne.

Mais cette culture de l'accommodement et l'esprit de modération qui lui est lié résultent plus immédiatement encore d'une prise de conscience collective au sujet des effets néfastes des polémiques internes au christianisme réformé. Cette prise de conscience procède elle-même du constat que les controverses ont eu pour effet, en se greffant sur des questions très pointues et très techniques pour ne pas dire obscures, de creuser une distance toujours plus importante entre le discours théologique et les attentes religieuses des fidèles. Elle conduit la génération des théologiens qui émerge à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle à ramener le discours théologique vers ce que beaucoup d'entre eux désignent comme les « articles fondamentaux »<sup>25</sup> du christianisme – les éléments de la foi qui font l'objet du plus large consensus et qui sont aussi les plus clairement attestés par les Écritures – et les amène à valoriser la dimension morale et pratique du message chrétien davantage que sa portée dogmatique<sup>26</sup>. Cette prise de conscience procède également de la crainte de voir les exclusions de pasteurs et le départ de certains professeurs à la suite de la crise du *Consensus* conduire au refroidissement du sentiment religieux chez les fidèles, amenés à considérer le christianisme comme une source de tension plutôt que d'harmonie sociale, voire poussés pour certains d'entre eux dans les bras du déisme ou de l'athéisme. Les théologiens les plus conscients de ces enjeux considèrent qu'en continuant à se déchirer sur la grâce et la prédestination, on s'aveugle et on se trompe sur les véritables dangers qui menacent le christianisme. La montée du déisme et du scepticisme ainsi que des dérives – l'incrédulité et le matérialisme – vers lesquelles penchent nécessairement ceux qui y succombent, voilà à leurs yeux les véritables cibles auxquelles les théologiens doivent s'attaquer.

En ce sens, ce n'est pas seulement que l'arminianisme ne constitue plus la question la plus brûlante. C'est aussi que, pour beaucoup de ces théologiens réformés du début du siècle des Lumières, il convient de rediriger les énergies intellectuelles vers des enjeux beaucoup plus pressants et modifier par conséquent à la fois la forme et le fond du discours théologique. On constate ainsi que, de Jean-Pierre de Crousaz à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le rejet de la dispute théologique, comme élément de la formation des futurs pasteurs, se renforce indéniablement parce qu'on y voit l'une des sources d'un esprit de chicane théologique et de sophistication scolastique du discours pastoral peu propice à l'effort de persuasion auquel sont tenus les pasteurs pour préserver les fidèles du refroidissement du zèle religieux. Pour Crousaz, « le doute universel [caractéristique

du pyrrhonisme qu'il dénonce dans son *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (1733)] est une conséquence prévisible et naturelle des querelles intellectuelles » que suscitent ces disputes<sup>27</sup>. Effet de ce changement d'état d'esprit, les successeurs de Crousaz, par exemple « les professeurs De Bons et Chavannes, pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, n'ont présidé qu'à 26 disputes » ; témoignage supplémentaire de ce changement d'état d'esprit, « aucune des thèses n'appartient à la polémique directe contre les catholiques, mais toutes sont dogmatiques contre l'incrédulité »<sup>28</sup>.

Le renoncement progressif à la dispute comme dispositif de formation va de pair avec une réflexion pédagogique approfondie qui traverse tout le XVIII<sup>e</sup> siècle romand, du *Programme d'enseignement* conçu en 1715 par le directeur du Collège d'Yverdon, Christophe-Louis Potterat, jusqu'à l'*Essai sur l'éducation intellectuelle* du professeur de théologie Alexandre César Chavannes, publié en 1787, en passant notamment par les célèbres contributions de Jean-Pierre de Crousaz (*Nouvelles maximes sur l'éducation des enfants*, 1718; *Traité de l'éducation des enfants*, 1722) et de Rousseau (*Émile ou De l'éducation*, 1762)<sup>29</sup>. La lutte contre les dangers qui menacent le christianisme doit donc passer par un renouvellement des modalités de transmission de la foi et en particulier du catéchisme. L'une des impulsions initiales en faveur d'une dynamisation de l'enseignement catéchétique vient de la *Society for Promoting Christian Knowledge*, fondée en 1699, et qui compte notamment Jean-Alphonse Turretini, Jean-Frédéric Ostervald, Georges Polier de Bottens (1675-1759), Théodore Crinsoz de Bionnens (1690-1766) ou encore Gabriel Seigneux de Correvon parmi ses correspondants helvétiques<sup>30</sup>. Elle incite les pasteurs et les théologiens romands du XVIII<sup>e</sup> siècle à fonder des écoles pour l'instruction religieuse des pauvres (Neuchâtel, 1701, Lausanne, 1726) et à produire une nouvelle littérature catéchétique – le *Catéchisme ou instruction dans la religion chrétienne* (Neuchâtel, Genève, 1702) d'Ostervald ne constituant à cet égard que l'un des premiers et des plus influents exemples d'un effort collectif pour adapter l'enseignement religieux aux esprits du siècle des Lumières<sup>31</sup>.

C'est aussi en modifiant les équilibres du discours théologique sur le fond que ces théologiens s'attellent à ce travail d'adaptation. Sans que les dogmes fondamentaux de la Réforme ne soient abandonnés, l'accent est plutôt mis sur l'existence d'une convergence fondamentale entre le message biblique et ce que la raison enseigne à l'homme en matière de religion. Révélation et raison ne s'opposent pas selon ce point de vue, mais la première s'ajoute seulement à la seconde en suppléant à ses limitations et en lui

dévoilant ce qu'elle n'est pas en mesure d'atteindre par elle-même. Ce déplacement de la tonalité théologique implique aussi que la portée pratique et morale du christianisme est particulièrement mise en valeur, au détriment des enjeux de nature dogmatique<sup>32</sup>. Renonçant aux raffinements des constructions logiques et à l'exposition systématique des dogmes propres à la théologie scolastique du siècle précédent, ce discours théologique renouvelé s'efforce donc de présenter un visage du christianisme acceptable pour les raisons « éclairées » auxquelles il s'adresse.

Si cette réorientation du discours théologique sur le fond et dans la forme s'engage dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, à l'époque de « l'orthodoxie raisonnable », elle trouve un nouvel élan à l'époque même où Gibbon côtoie les théologiens vaudois. C'est précisément ce que révèle l'enquête diligentée par les magistrats bernois en 1757 et menée à bien par Haller et Bonstetten. Celle-ci constate en effet non seulement le « relâchement doctrinal » de l'enseignement académique, mais observe aussi que les jeunes pasteurs fraîchement formés par cet enseignement, « ne prêchaient la plupart du temps qu'une morale sèche et délaissaient les doctrines capitales de la piété chrétienne »<sup>33</sup>. Plus directement concerné par cette enquête, le professeur de théologie récemment nommé (21 mai 1751), Jean-Pierre Secretan (1701-1761), assume le tournant pris par la théologie vaudoise dans ces années. Dans un exposé joint à son cours manuscrit que les enquêteurs devaient examiner, il reprend « l'idée qu'il avait déjà indiquée dans son discours d'installation : c'est qu'un professeur de controverse avait mieux à faire que de batailler contre des chrétiens de confession différente, fussent-ils catholiques romains, alors qu'on voyait se répandre à découvert dans le pays des théories et des écrits prêchant l'indifférentisme et même l'athéisme »<sup>34</sup>.

Ce positionnement est aussi ouvertement défendu dans des textes qui émanent d'un milieu constitué de proches de Gibbon. En 1741, Jean-Alphonse Rosset (1709-1766), l'un des professeurs de théologie (1748-1766) actif à l'Académie à l'époque où Gibbon fait son premier séjour à Lausanne, entreprend de traduire en français l'*Examen des Lettres sur la religion essentielle de l'homme*, du professeur de théologie zurichois Johann Jakob Breitinger (1701-1776), que Gibbon rencontrera lors de son tour de Suisse en 1755 et avec lequel il entretiendra une brève correspondance<sup>35</sup>. Introduisant sa traduction, Rosset lance un appel aux théologiens en les exhortant à présenter la religion, « sous un Caractère qui soit propre à la faire aimer [...] ; Débarassée de toutes questions vaines, inutiles, épineuses, plus propres à exciter des querelles et des disputes, qu'à entretenir la paix, l'union, la charité »<sup>36</sup>.



Fig. 4. Barthélemy Guilibaud (attr.), *Portrait de Jean-Pierre de Crousaz*, huile sur toile, 91.5 x 72 cm, 1738. MCBA, inv. 2002-154.

Un peu plus loin, il indique que l'une des voies à suivre pour rendre le christianisme plus attrayant consiste à insister sur sa dimension morale : il s'agit de montrer que « le grand but » de sa « Doctrine » revient à « faire briller à nos yeux les vertus de l'Être suprême » et par conséquent à « nous rendre *Gens de bien* »<sup>37</sup>.

François-Louis Allamand, pasteur puis professeur de grec et de morale à l'Académie (1773-1784), que Gibbon appréciait et avec lequel il était en contact et en correspondance<sup>38</sup>, tient le même type de discours. Dans ses *Pensées antiphilosophiques*, publiées deux ans seulement avant l'arrivée de Gibbon à Lausanne, il entre en matière en proclamant nettement sa fidélité à l'Église réformée, mais pour ajouter aussitôt une profession de foi tolérante : « si quelqu'un pense un peu autrement je ne le crois ni mauvais Chretien,



Fig. 5. Pages de titre des ouvrages de Johann Jakob Breitinger, *Examen des Lettres sur la religion essentielle*, traduit par Jean-Alphonse Rosset (1741), de Jean Salchli, *Lettres sur le déisme* (1756), et de François-Louis Allamand, *Pensées antiphilosophiques* (1751). BCUL, cotes 1V 144, 1V 155 et PHIL 212A.

ni damné pour cela»<sup>39</sup>. Il y soutient cependant aussi que si la raison peut procurer l'idée d'immortalité de l'âme, elle est incapable de fournir aucune certitude à ce sujet sans l'aide de la Révélation :

Le Deïste assure qu'il y a un Dieu et il a raison ; mais sur quel fondement assure t'il l'immortalité de l'âme ? Il peut la souhaiter, y trouver beaucoup de vraisemblance, l'espérer, mais l'assurer ! [...] Car d'assurance il n'y en a point sans la Revelation. Nous ne voyons point assez clair dans la nature de l'âme, et la Raison ne nous en dit pas assés, non plus, sur les perfections morales de Dieu pour nous tranquilliser sur la certitude d'une autre vie. C'est l'Évangile et l'Évangile seul, qui a mis en lumière la vie et l'immortalité.<sup>40</sup>

Dans son *Anti-Bernier ou Nouveau Dictionnaire de théologie*, publié quelques années après le deuxième séjour de Gibbon à Lausanne, il lance un vibrant appel aux théologiens de toutes confessions afin qu'ils s'engagent en faveur de la défense de la religion révélée et qu'ils renoncent à leurs luttes internes. Il s'agit en effet de préserver l'énergie des théologiens afin qu'ils s'attaquent à leurs adversaires extérieurs – les déistes et tous leurs épigones – en évitant de s'entre-déchirer : dans le préambule, il invite ainsi « les Théologiens sages, vraiment Chrétiens, et par là même vraiment philosophes, de toutes les communions, à oublier leurs préventions et leurs querelles particulières, pour se réunir contre l'ennemi commun, qui rugit autour d'eux »<sup>41</sup>.

### Apologie anti-déiste

On le voit, face à la menace des courants philosophiques rejetant ou remettant en cause la révélation chrétienne, comme le déisme, ou face à l'athéisme, la dominante du discours théologique romand et plus spécifiquement vaudois à l'époque où Gibbon entre en contact avec lui pour la première fois, est nettement apologétique. C'est en effet une cité assiégée de l'extérieur plutôt que menacée par ses divisions internes, dont l'arminianisme, que les théologiens réformés romands s'emploient à défendre durant cette période. L'arrivée de Gibbon à Lausanne se situe non seulement à une époque de changement de génération, mais aussi à un moment où ceux qui succèdent à la génération de l'« orthodoxie raisonnable », les Jean-Alphonse Turretini, Jean-Frédéric Ostervald, Samuel Werenfels ou Jean-Pierre de Crousaz, reprennent le flambeau et se lancent dans une véritable campagne apologétique, dont l'un des temps forts intervient précisément durant le séjour vaudois de Gibbon.

Si l'apologétique constitue un registre important de la production des théologiens romands depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>, et notamment des théologiens vaudois, on observe que la production de ces derniers dans ce domaine s'accélère et se réoriente autour du milieu du siècle. La génération qui s'efface peu avant l'arrivée de Gibbon à Lausanne avait déjà beaucoup contribué au genre, en particulier Jean-Pierre de Crousaz, Abraham Ruchat et Jean-Jacques Salchli<sup>43</sup>. Mais la suivante se montre encore plus productive. Dans son étude des apologistes vaudois, que l'on peut prendre ici comme base d'une première évaluation quantitative de cette production, Auguste Vuilleumier mentionne ainsi sept traités appartenant ou contribuant à ce genre, publiés durant les quarante premières années du XVIII<sup>e</sup> siècle (1704-1740), contre vingt-deux pour les quarante années suivantes, dont plus de la moitié (douze) ont paru durant les seules années 1740-1760<sup>44</sup>. Un tiers est constitué d'ouvrages qui ont vu le jour pendant les années où Gibbon séjourne à Lausanne<sup>45</sup>. Ces années-là se situent donc bien au cœur d'une période d'intensification de l'effort apologétique entrepris par les théologiens vaudois.

L'examen des traités rédigés par ces derniers montre par ailleurs une concentration de l'apologétique vaudoise sur le déisme, qui, s'il constituait une ancienne préoccupation des théologiens devient, à partir des années 1740, « la hantise de toutes les Eglises »<sup>46</sup>. Entre le début des années 1740 et la fin du séjour de Gibbon à Lausanne, l'apologétique vaudoise vise précisément trois cibles qui culminent en réalité dans le déisme. Jean-Alphonse Rosset ouvre les feux avec sa traduction annotée de *l'Examen des Lettres sur la religion essentielle de l'homme* du théologien zurichois Johann Jacob Breitinge<sup>47</sup> [fig. 5]. Ce traité est dirigé contre les *Lettres sur la Religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'est que l'accessoire*, un ouvrage de Marie Huber (1695-1753)<sup>48</sup> perçu comme exposant les thèses déistes et dont la seconde édition a très vraisemblablement été publiée à Lausanne<sup>49</sup>. Signe de la crainte que le déisme suscite alors dans la Suisse réformée, cette traduction résulte d'une collaboration entre plusieurs théologiens helvétiques, puisque Rosset reconnaît avoir été incité à se livrer à ce travail par le pasteur bernois Johann Georg Altmann (1695-1758) et que Breitinge a révisé l'édition française de son texte<sup>50</sup>. Cette traduction prend également place dans un ensemble de réactions provenant de théologiens réformés à l'encontre des thèses de Marie Huber, qui se concentre dans les années 1739-1741 et dont font partie d'autres volumes publiés à Zurich, Amsterdam ou Genève<sup>51</sup>.

La publication sans nom d'auteur des *Pensées philosophiques* de Diderot (1713-1784), en 1746<sup>52</sup>, provoque

la réponse apologétique suivante de la part des théologiens vaudois. Le professeur d'hébreu et de catéchèse à l'Académie de Lausanne, Georges Polier de Bottens lui oppose dès 1747 ses *Pensées chrétiennes*, dans lesquelles il dénonce le fait que les réflexions de Diderot «tendent toutes au Déisme»<sup>53</sup>, tandis que François-Louis Allamand, pour lequel Gibbon se sentira des affinités, adresse au philosophe français en 1751 ses *Pensées anti-philosophiques* [fig. 5], qu'il rédige indépendamment des *Pensées chrétiennes* de Polier de Bottens, dont il dit n'avoir pas vu l'ouvrage<sup>54</sup>. Plus railleur et sarcastique, mais aussi plus incisif que son prédécesseur, Allamand représente assez bien, malgré son indéniable originalité, une attitude collective des théologiens vaudois qui ne s'attaquent pas seulement au déisme à partir d'une posture défensive, mais aussi et surtout avec hauteur et une certaine dose de mépris, parce qu'ils y voient une conception aberrante. Dans ses *Mémoires*, Gibbon considère Allamand comme une sorte de sceptique caché et pense l'avoir ainsi percé à jour<sup>55</sup>. Mais Eugène Ritter a sans doute raison quand il affirme être «persuadé qu'il [Gibbon] s'est trompé du tout au tout». «Assurément, ajoute-t-il, le pasteur vaudois avait en religion des idées libres et originales; mais elles n'étaient point simplement négatives, comme Gibbon se l'est imaginé»<sup>56</sup>. Quand il se moque de l'inconsistance des attaques que Diderot lance contre la religion révélée, ce n'est en effet pas un sceptique qui s'exprime à couvert. C'est au contraire un théologien qui s'assume comme tel tout en se concevant comme «éclairé» et qui a pris ses distances avec les dogmes de l'orthodoxie, sans pour autant verser dans la religion naturelle. S'il y a une forme de scepticisme qui pointe chez lui, elle concerne l'excès de confiance dans la raison auquel les philosophes déistes se laisseraient aller; la force de ses convictions sur ce point s'affirme nettement lorsqu'il s'exclame: «Le Dieu du Chrétien n'est donc qu'un *Etre d'imagination*? Et le Dieu du Deïste, quel est il? Celui que la Raison du Deïste conçoit... Fort bien! mais est il averé que la Raison du Deïste soit plus inaccessible que l'Evangile aux fantômes de l'imagination?»<sup>57</sup>. Si elle n'est plus marquée au coin du péché originel et par conséquent source d'erreurs, comme elle l'était pour la théologie réformée du XVI<sup>e</sup> siècle, la raison reste pour Allamand limitée par les chimères que suscite l'imagination humaine; les déistes se bercent donc d'illusion s'ils pensent pouvoir s'en remettre exclusivement à ses lumières. Ce sont donc de fortes convictions que les théologiens vaudois font entendre lorsqu'ils prennent part au concert des voix, en particulier réformées, qui s'élèvent contre les *Pensées philosophiques* de Diderot<sup>58</sup>.

Parallèlement aux traités dirigés spécifiquement contre Marie Huber ou Diderot, la production apologétique vaudoise des années 1740-1760 s'en prend dans un certain nombre de cas directement au déisme. Parfois, la cible est explicitement mentionnée dans le titre de l'ouvrage. Lorsqu'il traduit les *Mémoires touchant Jean Wilmot* de l'évêque anglican Gilbert Burnet (1643-1715), deux ans seulement après avoir répondu à Marie Huber, Rosset y ajoute des *Pensées générales sur le déisme* dont la présence dans l'ouvrage est indiquée dans son intitulé afin de mettre en évidence l'antidote contre ce courant philosophique qu'offre l'ensemble du volume<sup>59</sup>. En 1756, alors même que Gibbon se trouve à Lausanne depuis trois ans, Jean Salchli (1724-1808), le fils du professeur de théologie qui avait défendu en 1737 la ligne bernoise de tolérance limitée, et lui-même professeur d'hébreu et de catéchèse à l'Académie de Lausanne à partir de 1761 (jusqu'en 1807), publie dans la même ville, de volumineuses *Lettres sur le déisme* [fig. 5]. Il y définit ce courant comme réunissant «tous ceux qui attaquent directement ou indirectement la Divinité de la Révélation», et juge par conséquent qu'on peut les qualifier «d'Incredules, d'Esprits forts, d'Ennemis de la Révélation, ou de la Religion»<sup>60</sup>. Cependant, même lorsqu'un traité apologétique se présente comme un discours de portée plus générale, comme par exemple le *Discours sur l'irréligion* d'Albert de Haller, traduit et annoté par Seigneux de Correvon, la question déiste demeure au centre de l'attention, comme ce dernier le souligne dans sa préface<sup>61</sup>.

## Conclusion

À la lumière de ces constats, on peut donc conclure qu'au moment où Gibbon est accueilli à Lausanne par le pasteur Daniel Pavillard (1703-1705), le déisme s'est substitué à l'arminianisme comme centre des préoccupations des théologiens vaudois. Sans doute l'orientation tolérante prise par la plupart d'entre eux à partir du début du XVIII<sup>e</sup> siècle et le courant déiste lui-même peuvent-ils être considérés comme des répercussions lointaines de l'arminianisme; il est en revanche certain que celui-ci n'occupe plus en tant que tel le devant de la scène lausannoise au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas seulement qu'il s'est effacé devant des menaces plus pressantes pour le christianisme lui-même plutôt que pour les seules Églises réformées, c'est aussi qu'un consensus s'impose désormais parmi les théologiens autour de la conviction que pour combattre ces menaces, il faut renoncer aux enjeux théologiques qui étaient au centre de la controverse arminienne, prendre

distance avec l'abstraction, la technicité et le langage scolastique qui étaient le propre de cette controverse<sup>62</sup>, pour sauver le christianisme en affrontant des adversaires extérieurs qui – sceptiques, déistes, voire athées – ont en commun d'entraîner les esprits vers un rejet de la révélation. Il faut donc, du point de vue des théologiens « éclairés » qui entreprennent de défendre le christianisme, cesser les querelles intestines, clore l'épisode de la crise du *Consensus*, tourner le dos aux aigreurs et aux frustrations qu'elle a suscitées, adapter le discours théologique, notamment de manière à mettre en avant l'utilité morale – et par conséquent sociale – du christianisme et rétablir ainsi son statut de socle du vivre ensemble, afin d'écarter les dangers que le déisme, comme pente glissante vers l'incrédulité, fait courir aussi bien à la foi, au salut des fidèles qu'à l'harmonie sociale.

L'offensive contre Marie Huber, Diderot et le déisme en général à laquelle le jeune Gibbon assiste en arrivant dans le Pays de Vaud, s'avère particulièrement dynamique. Elle est fondée sur la conviction qu'il existe une voie moyenne, « raisonnable » précisément au sens où elle est modérée, entre, d'une part, une orthodoxie figée dans le passé et inadaptée aux besoins religieux du XVIII<sup>e</sup> siècle et, d'autre part, l'excès de confiance dans la raison ou de l'enthousiasme qui fait dériver cette même raison vers les eaux troubles du mysticisme et de la superstition. L'ardeur apologétique avec laquelle Gibbon entre en contact à Lausanne se dresse certes contre des ennemis qui sont alors identifiés au déisme, mais ce serait se méprendre sur sa nature et commettre sans doute un anachronisme que de la représenter comme essentiellement réactionnaire, entièrement déterminée et orientée par une vitalité intellectuelle venue désormais de l'extérieur du christianisme et contre laquelle elle serait condamnée à une posture de résistance. Elle paraît au contraire profondément animée par la certitude que le déisme, pour efficace qu'il soit dans sa capacité à susciter toujours plus d'adhésions, fait en réalité fausse route et s'égare hors des voies d'une philosophie vraiment éclairée. Cette certitude forme par exemple clairement le fond du projet de révision de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert auquel se consacre une équipe qui compte plusieurs théologiens, participant par ailleurs à l'effort apologétique. Il n'y a qu'à lire la correspondance du principal animateur de ce projet, l'ancien moine converti au protestantisme, Bartolomeo Fortunato de Felice, entre les années 1760 et 1770, c'est-à-dire juste après la fin du premier séjour de Gibbon en Suisse romande, pour mesurer la solidité de cette certitude et le mépris qu'elle nourrit envers les philosophes parisiens adeptes du déisme, voire de l'athéisme<sup>63</sup>.

Quel a été l'impact de cette apologétique sur le jeune érudit anglais venu à Lausanne se retremper aux sources de son protestantisme ? Cela mériterait une étude en soi. Mais on est fondé à penser qu'il a pu être difficile pour lui d'échapper tout à fait au climat intellectuel qu'instaure cet effort de défense du christianisme et plus précisément aux arguments qu'il déployait. N'était-il pas en effet concerné et même visé au premier chef, comme héritier des évolutions intellectuelles anglaises du siècle précédent, par un discours qui décrit le déisme comme une école de pensée dont les racines remontent toutes en Angleterre et dont les ravages atteignent finalement les rives du Léman<sup>64</sup> ?

- 1 C'est Robert Sullivan qui relève ce que Pocock doit à Trevor-Roper: «Rethinking Christianity in Enlightenment Europe», *Eighteenth-Century Studies*, n° 34/2, 2001, p. 298-309, ici p. 303. Pour les passages où Hugh Trevor-Roper retrace la généalogie des idées de Gibbon, voir «Les origines religieuses de l'ère des Lumières», in *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, p. 253-256, 274; et, plus récemment, *History and the Enlightenment*, New Haven; London, Yale University Press, 2010, p. 134-135, 148-150.
- 2 John G. A. Pocock, *Barbarism and religion*, vol. 1, *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 1999, p. 50.
- 3 Il décrit son livre davantage comme une «peinture», que comme un «récit» (*id.*, p. 10).
- 4 *Id.*, p. 9, 13.
- 5 *Id.*, p. 57.
- 6 *Id.*, p. 51 (je traduis).
- 7 Au sujet de cet épisode, sur lequel on reviendra plus loin, voir [Barthélemy Barnaud], *Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse, à l'occasion du Consensus*, Amsterdam, Frédéric Bernard, 1726; Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. II, p. 496-531, t. III, p. 571-584, 632-716; Olivier Fatio, «Neuchâtel et Genève face au "Consensus Helveticus", ou comment l'éviter?», in Martin Rose (éd.), *Histoire et herméneutique: mélanges pour Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 161-173.
- 8 Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935.
- 9 Pocock, *Barbarism and religion*, *op. cit.*, vol. 1, p. 78-79.
- 10 Jean-Daniel Candaux et alii (éd.), *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne: contextes – contenus – continuités*, Genève, Slatkine; Paris, Champion, 2005.
- 11 Cf. note 7.
- 12 Voir David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton N. J., Princeton University Press, 2008, p. 74-84; Maria-Cristina Pitassi, «Arminius redivivus? The Arminian influence in French Switzerland at the end of Seventeenth Century and at the beginning of the Eighteenth Century», in Marius van Leeuwen et alii, *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, Leiden, Brill, 2009, p. 134-157.
- 13 Jacqueline E. de La Harpe, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, Genève, Droz; Lille, Giard, 1955, p. 51.
- 14 Cité par Sarah Meylan, *Lire Locke à Lausanne: Jean-Jacques Salchli et le Discours sur la tolérance (1733)*, mémoire de Master, dir. Béla Kapossy, Université de Lausanne, 2012, p. 20.
- 15 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 162-163.
- 16 Voir Meylan, *Lire Locke à Lausanne*, *op. cit.*
- 17 Voir La Harpe, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, *op. cit.*; Daniel Christoff, «L'enseignement de la philosophie à l'Académie et dans les premiers temps de l'Université», in Daniel Christoff et alii, *La philosophie dans la Haute École de Lausanne, 1542-1955*, Lausanne, Université de Lausanne, 1987, p. 34-45.
- 18 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 232-237. Gibbon était au courant de cette enquête: il en informe en effet le professeur Breitinger de Zurich à l'époque même des faits (Brian Norman, *The Influence of Switzerland on the Life and Writings of Edward Gibbon*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 19).
- 19 Christian Grosse, «Tolérance ou coexistence? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne», in Pierre Gisel et Jacques Ehrenfreund (dir.), *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 31-45.
- 20 Voir notamment Rudolf Dellspurger, «Der Beitrag der "Vernünftigen Orthodoxie" zur innerprotestantischen Ökumene. Samuel Werenfels, Jean-Frédéric Ostervald und Jean-Alphonse Turretini als Unionstheologen», in Heinz Duchhardt et Gerhard May (dir.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz, Philipp von Zabern, 2000, p. 289-300; Max Geiger, «Die Unionsbestrebungen der schweizerischen reformierten Theologie unter der Führung des helvetischen Triumvirates», *Theologische Zeitschrift*, n° 9, 1953, p. 117-136; Martin I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism. Jean-Alphonse Turretin (1671-1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva*, Selinsgrove, Susquehanna University Press; London, Toronto, Associated University Presses, 1994; Daniel Ernst Jablonski et Gottfried Wilhelm Leibniz, *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski*, éd. Claire Rösler-Le Van, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- 21 Christoff, «L'enseignement de la philosophie à l'Académie et dans les premiers temps de l'Université», *art. cit.*, p. 38.
- 22 Philippe Meylan, *Jean Barbeyrac (1674-1744) et les débuts de l'enseignement du droit naturel dans l'ancienne Académie de Lausanne: contribution à l'histoire du droit naturel*, Lausanne, F. Rouge, 1937, p. 93; Paul Nordmann, *Gabriel Seigneux de Correvon, ein schweizerischer Kosmopolit, 1695-1775*, Florence, Tipografia Giuntina, 1947, p. 70, 76, 90; Maria-Cristina Pitassi, «Théologie genevoise du XVIII<sup>e</sup> siècle et libéralisme. Généalogie ou mythologie», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 93/4, 2013, p. 522; David Sorkin, «Geneva's "Enlightened Orthodoxy": The Middle Way of Jacob Vernet (1698-1789)», *Church History*, n° 74/2, juin 2005, p. 287; *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, *op. cit.*, p. 76; Ann Thomson, «Louis Bourguet, John Toland, and the Republic of Letters», *Erudition and the Republic of Letters*, n° 2/3, 2017, p. 292; Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 246-247, 325.
- 23 Pitassi, «Théologie genevoise du XVIII<sup>e</sup> siècle et libéralisme. Généalogie ou mythologie», *art. cit.*, p. 525.
- 24 Christian et Sylviane Albertan, «Foi et lumières dans l'Encyclopédie d'Yverdon», in Candaux (éd.), *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne*, *op. cit.*, p. 163-164, 171-172.
- 25 Martin I. Klauber, «Between Protestant Orthodoxy and Rationalism: Fundamental Articles in the Early Career of Jean LeClerc», *Journal of the History of Ideas*, n° 54/4, 1993, p. 611-636; Maria-Cristina Pitassi, «Nonobstant ces petites différences": enjeux et pré-supposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIII<sup>e</sup> siècle», in Guy Saupin et alii (éd.), *La Tolérance. Colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 423-425.
- 26 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, *op. cit.*, t. III,

- p. 552-553, t. IV, p. 167 ; Pitassi, « Théologie genevoise du XVIII<sup>e</sup> siècle et libéralisme. Généalogie ou mythologie », art. cit., p. 525.
- 27 Anton Matytsin, « The Protestant Critics of Bayle at the Dawn of the Enlightenment », in Sébastien Charles et alii (éd.), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 66 (je traduis).
- 28 André Gindroz, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, Lausanne, Georges Bridel, 1853, p. 191.
- 29 François Rosset, « La vie littéraire et intellectuelle en pays romand au XVIII<sup>e</sup> siècle », in Roger Francillon (éd.), *Histoire de la littérature en Suisse romande*, Lausanne, Payot, 1996, vol. 1, p. 220.
- 30 Paul Wernle, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert: Pietismus und vernünftige Orthodoxie*, vol. 1, *Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1923, p. 475-476 ; sur cette société, voir Craig Rose, « The Origins and Ideals of the SPCK 1699-1716 », in John Walsh, Colin Haydon, Stephen Taylor (dir.), *The Church of England, c. 1689-c.1833. From Toleration to Tractarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 172-190 ; Sugiko Nishikawa, « The SPCK in Defence of Protestant Minorities in Early Eighteenth-Century Europe », *The Journal of Ecclesiastical History*, n° 56/4, 2005, p. 730-48.
- 31 Henri Vuilleumier, *La Religion de nos pères: notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans l'Église du pays de Vaud depuis les temps de la Réformation*, Lausanne, F. Rouge, 1888 ; Nathalie Dahn, *L'Abrégé du catéchisme d'Ostervald pour les écoles de charité de Lausanne (1750): entre instruction religieuse et pédagogie des Lumières*, mémoire de Master, dir. Danièle Tosato-Rigo, Université de Lausanne, 2013.
- 32 Maria-Cristina Pitassi, « L'apologétique raisonnable de Jean-Alphonse Turretini », in Maria-Cristina Pitassi (éd.), *Apologétique 1680-1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie ? Actes du colloque tenu à Genève en juin 1990 sous les auspices de l'Institut d'histoire de la Réformation*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 99-118.
- 33 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 232.
- 34 *Ibid.*
- 35 Norman, *The Influence of Switzerland*, op. cit., p. 9, 19.
- 36 Jean-Alphonse Rosset, « Préface du traducteur », in Jean Jaques Breitinger, *Examen des Lettres sur la religion essentielle, etc., dans lequel on discute les principes qu'il faut employer pour déterminer l'essence de la religion*, traduit du latin, Zurich, Conrad Orell et C<sup>e</sup>, 1741, p. )(2r<sup>o</sup>.
- 37 *Ibid.* (c'est l'auteur qui souligne).
- 38 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 290 ; Gibbon, *Journal à Lausanne, 1763-1764*, p. 197.
- 39 [François-Louis Allamand], *Pensées anti-philosophiques*, La Haye, Pierre van Cleef, 1751, p. VII.
- 40 *Id.*, p. 33-34.
- 41 [François-Louis Allamand], *L'Anti-Bernier ou Nouveau Dictionnaire de théologie par l'auteur des P... A... , [s.l.]*, 1770, t. I, p. V.
- 42 Auguste Vuilleumier, *Les Apologistes vaudois au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Lausanne, G. Bridel, 1876 ; Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. V, p. 244-311 ; voir aussi, d'un point de vue plus général, Pitassi (éd.), *Apologétique 1680-1740*, op. cit.
- 43 Quelques exemples, dans l'ordre chronologique : John Tillotson, *L'Excellence de la religion et l'extravagance de l'impiété démontrée ou sermon sur ces paroles de Job*, chap. XXVIII, v. 28, trad. A. Ruchat, Yverdon, Jean Grenodt, 1704 ; Jean-Pierre de Crousaz, *Examen du Traité de la liberté de penser d'Antoine Collins*, Amsterdam, L'Honoré et Chatelain, 1718 ; *Cinq sermons sur la vérité de la religion chrétienne: avec un sixième, prononcé à l'occasion de la peste qui règne en Provence*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1723, 2 vol. ; *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*, La Haye, Pierre de Hondt, 1733 ; Abraham Ruchat, *Examen de l'origénisme ou réponse à un Livre nouveau, intitulé, Sentimens differens de quelques Théologiens sur l'état des Ames séparées des Corps*, en Quatorze Lettres, Lausanne, Jean Zimmerli, 1733 ; Jean Jaques Salchli, *Recueil des dernières heures de Messieurs de Mornay du Plessis, Gigord, Du Moulin, Drelincourt & Fabri. Nouvelle édition, augmentée d'un discours préliminaire sur l'utilité de cet ouvrage et sur le fondement de notre salut et de nos espérances dans la vie et dans la mort*, Lausanne, Jean Zimmerli, 1740.
- 44 Vuilleumier, *Les Apologistes vaudois au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit.
- 45 Jean-Alphonse Rosset, *Discours académiques sur divers sujets intéressants, relatifs à la religion, prononcés à Lausanne dans les années 1750, 1751, 1752*, Lausanne, Antoine Chapuis, 1753 ; Albrecht von Haller, *Discours sur l'irréligion, ou l'on examine ses principes et ses suites funestes, opposées aux principes et aux heureux effets du christianisme*, traduit de l'allemand par Mr Seigneux de Correvon, Neuchâtel, Sinnet, 1755 ; Jean Salchli, *Lettres sur le déisme*, Lausanne, Antoine Chapuis, 1756 ; Gabriel Seigneux de Correvon, *De la religion chrétienne, traduit de l'anglais de Mr Addison, avec un Discours Préliminaire, des Notes et Dissertations du traducteur*, Lausanne, Antoine Chapuis, 1757, 2 vol.
- 46 Maria-Cristina Pitassi, « Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, n° 25, 1995, p. 95.
- 47 Jean Jaques Breitinger, *Examen des Lettres sur la religion essentielle, etc., dans lequel on discute les principes qu'il faut employer pour déterminer l'essence de la religion*, traduit du latin, trad. et préface de Jean-Alphonse Rosset, Zurich, Conrad Orell et C<sup>e</sup>, 1741 (traduction de : *De principiis in examinanda et definienda religionis essentia ex mente nuperi scriptoris Galli adhibendis disputatio*, Tiguri, Orell, 1741).
- 48 Il faut noter qu'Abraham Ruchat s'était déjà attaqué, en 1733, dans son *Examen de l'origénisme ou réponse à un Livre nouveau*, à un autre traité de Marie Huber, les *Sentimens differens de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*, publiés en 1731, augmentés et réédités en 1733 sous le titre : *Le Systeme des anciens et des modernes, concilié par l'exposition des sentimens differens de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*. Sans connaître le véritable auteur de l'ouvrage auquel il s'attaque, Ruchat dénonce ses tendances au déisme (Vuilleumier, *Les Apologistes vaudois au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 28). Sur Marie Huber, voir notamment : Pitassi, « Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle », art. cit. ; « Être femme et théologienne au XVIII<sup>e</sup> siècle : le cas de Marie Huber », in Michelle Magdelaine et alii (dir.), *De l'humanisme aux Lumières: Bayle et le protestantisme: mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris, Universitas ; Oxford, Voltaire Foundation, 1996, p. 395-409 ; Yves Krumenacker, « L'évolution du concept de conscience chez Marie Huber », *Dix-huitième siècle*, n° 34 (Christianisme et Lumières),

- 2002, p. 225-237; Jan Loop, « Deismus in der Schweiz: Zürcher Reaktionen auf Marie Hubers *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* », in Anett Lütteken, Barbara Mahlmann-Bauer (éd.), *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, p. 202-230; Marie Huber, *Un purgatoire protestant? Essai sur l'état des âmes séparées des corps*, introd. et notes d'Yves Krumenacker, Genève, Labor et Fides, 2016.
- 49 Pitassi, « Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle », art. cit., p. 92. Ni Breitinger, ni Rosset n'identifient cependant en Marie Huber l'auteur du traité auquel ils répondent puisqu'ils ne le désignent pas autrement que comme « l'Anonyme ».
- 50 Rosset précise dans la préface: « Je n'aurois, peut-être pas pensé à l'entreprendre; si un célèbre Professeur de Berne [note: « Le Savant Monsieur Altman »] ne m'y eut engagé ». Il y signale aussi que l'ouvrage a été relu par l'auteur qui a été autorisé à « y apporter tous les changemens, toutes les corrections et bonifications, qu'il pourroit croire nécessaire: De sorte, qu'ayant eu l'avantage de passer sous ses yeux; on peut l'envisager des là, comme une Piece à peu près Originale » (Rosset, « Préface du traducteur », in Breitinger, *Examen des Lettres sur la religion essentielle*, op. cit.).
- 51 Johann Jacob Zimmermann, *De causis magis magisque invalescentis incredulitatis*, Tiguri, Gessner, 1739; Fr. de Roches, *Défense du christianisme, ou Préservatif contre un ouvrage intitulé Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Lausanne et Genève, M.-M. Bousquet, 1740, 2 vol.; David-Renaud Bouillier, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, Amsterdam, J. Catuffe, 1741 (voir à ce sujet Pitassi, « Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle », art. cit., p. 96 et n. 36-38).
- 52 Voir à ce sujet Diderot, *Pensées philosophiques. Addition aux Pensées philosophiques*, éd. Jean-Claude Bourdin, [Paris], GF Flammarion, 2007.
- 53 [Georges Polier de Bottens], *Pensées chrétiennes mises en parallèle ou en opposition avec les Pensées Philosophiques. On y a joint quelques réflexions d'un autre auteur sur ces dernières*, Rouen, Aux dépens de la Compagnie, 1747, fol. A4 v° (avis au lecteur).
- 54 [François-Louis Allamand], *Pensées anti-philosophiques*, La Haye, Pierre van Cleef, 1751, p. XI-XII (note a).
- 55 Voir notre contribution sur Allamand dans ce volume.
- 56 Eugène Ritter, « Le pasteur Allamand », *RHV*, n° 11, 1903, p. 289-290.
- 57 [Allamand], *Pensées anti-philosophiques*, op. cit., p. 15 (c'est Allamand qui souligne).
- 58 Parmi les textes protestants dirigés contre les *Pensées philosophiques*, il faut inclure Jean-Henri-Samuel Formey, *Pensées raisonnables opposées aux pensées philosophiques: avec un Essai de critique sur le livre intitulé Les Mœurs*, Berlin, Chrétien Frédéric Voss, 1749 et Jacques-François Deluc, *Observations sur les savans incrédules et sur quelques-uns de leurs écrits*, Genève, [s.n.], 1762; voir à ce sujet Robert Morin, *Les « Pensées philosophiques » de Diderot devant leurs principaux contradicteurs au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- 59 Jean-Alphonse Rosset, *Mémoires touchant Jean Wilmot, comte de Rochester. Par Gilbert Burnet Evêque de Salisburi, traduits de l'Anglois. Nouvelle Édition augmentée de l'Oraison funebre du Comte, traduite aussi de l'Anglois. Avec des Pensees generales sur le déisme par Jean Alphonse Rosset*, Zurich, Heidegger et Comp., 1743.
- 60 Salchli, *Lettres sur le déisme*, op. cit., 1756, p. 5 et note c.
- 61 Von Haller, *Discours sur l'irrégion*, op. cit., 1755, p. VII-VIII.
- 62 C'est bien cette prise de distance avec l'état d'esprit et les préoccupations des théologiens orthodoxes que Gabriel Seigneux de Correvon souligne lorsqu'il relève dans une de ses notes au *Discours sur l'irrégion* de Haller que ce dernier « en veut sur-tout à ces petites recherches minucieuses auxquelles nos Théologiens les plus célèbres ont sacrifié leurs veilles » (*id.*, p. 97, n. 1).
- 63 Voir par exemple les lettres de De Felice à Jean-Henri-Samuel Formey (19 août 1766, 29 novembre 1769, 7 août 1770, 18 septembre 1770, 9 octobre 1770, 4 mars 1771), transcrites par Léonard Burnand et mises en ligne sur le site <[www.unil.ch/defelice/home/menuinst/edition-des-lettres.html](http://www.unil.ch/defelice/home/menuinst/edition-des-lettres.html)>.
- 64 Pour Jean Salchli, ce sont les déistes anglais qui ont « poussé plus vivement leurs attaques contre le Christianisme » et l'ensemble du mouvement remonte à Edward Herbert de Cherbury qui « fut le premier, qui, dans le dix-septieme siecle arbora publiquement l'étendard du Déisme en Angleterre » (*Lettres sur le déisme*, op. cit., p. 7-8).



Fig. 4. Vue actuelle de l'ancienne Académie de Lausanne (aujourd'hui Gymnase de la Cité), 2015.