

Lire Locke à Lausanne : Jean-Jacques Salchli et le *Discours sur la tolérance* (1733)

Mémoire de Maîtrise universitaire ès lettres en histoire moderne



Jean-Jacques Salchli ; peintre inconnu, env. 1745, 20-159, Musée de Zofingue

Par Sarah Meylan

Sous la direction du Prof. Béla Kapossy

Session de Septembre 2012

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier chaleureusement Béla Kapossy pour sa grande disponibilité pour discuter de ce mémoire et répondre à mes questions, pour ses conseils précieux et son soutien tout au long de ce travail.

J'aimerais exprimer ma reconnaissance envers les personnels des différentes institutions que j'ai visitées dans le cadre de mes recherches. Je remercie tout particulièrement Pierre-Yves Favez des Archives cantonales vaudoises et Nicolas Barras des Archives de l'Etat de Berne pour leur disponibilité et leur précieuse aide.

J'aimerais remercier Sabine Pellaux, Séverine Huguenin, Melek Cihangir, Peter Lehmann ainsi que Samuel Antoine pour leur aide et leurs conseils à différentes étapes de ce mémoire. Un grand merci à Christian Grosse et Pierre-Olivier Léchet d'avoir répondu à mes questions et indiquer des pistes de recherches fructueuses. Je remercie aussi Norbert Furrer pour son aide pour la lecture de documents manuscrits en allemand.

Je remercie sincèrement Jessica Cuerq d'avoir pris le temps de m'aider à traduire les sources en latin. Un grand merci également à Martine Ostorero et François Spaltenstein pour leur aide dans ce même travail.

J'aimerais remercier ici mon père, Pascal Meylan, d'avoir relu attentivement mon mémoire. Je remercie également ma famille et mes amis pour leur soutien et leurs encouragements tout au long de mon parcours étudiant. Je suis particulièrement reconnaissante envers mes parents d'avoir pu jouir de conditions idéales pour faire mes études. *Last but not least*, merci Idrîss.

Tables des Matières

1	Introduction	4
2	Jean-Jacques Salchli et l'Académie de Lausanne au début du XVIIIe siècle.....	8
2.1	La crise du <i>Consensus</i>	9
2.2	Jean-Jacques Salchli succède à David Constant.....	22
2.3	Jean-Jacques Salchli à l'Académie	30
3	<i>Le Discours sur la tolérance</i> : un exemple de réception des Lumières en Pays de Vaud 36	
3.1	Présentation des sources.....	36
3.1.1	Jean-Jacques Salchli et le <i>Discours sur la tolérance</i> de 1733.....	36
3.1.2	John Locke et la <i>Lettre sur la tolérance</i> de 1689	46
3.2	Jean-Jacques Salchli : lecteur critique de John Locke	53
3.2.1	La liberté de conscience et ses fondements.....	53
3.2.2	Les bornes à la tolérance.....	62
3.2.3	L'Eglise et l'Etat.....	80
4	Conclusion	90
5	Bibliographie	93
6	Annexes.....	100

1 Introduction

Le 13 mai 1733, le professeur de théologie et alors recteur de l'Académie de Lausanne Jean-Jacques Salchli prononce un *Discours sur la tolérance* aux promotions publiques du Collège de Lausanne. Celui-ci vient conclure une série de trois discours, le premier *Sur la nature et les sources des Differens Sentimens, qui se sont élevés dans l'Eglise Chretienne* en mai 1731, et le second *Sur la reunion de l'Eglise Chretienne, touchant les Differens Sentimens* en mai 1732 pour les mêmes occasions. Ces trois discours sont publiés en 1737 chez le libraire-imprimeur de Lausanne Marc-Michel Bousquet¹.

Les deux premiers discours de cet ensemble discutent de la possibilité de réunion des Eglises chrétiennes et annoncent le *Discours sur la tolérance* ; tolérance qui est vue par Salchli comme un pis-aller de la quasi impossible réunion chrétienne. Ce discours, qui n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie², mérite un intérêt particulier du fait de son intertextualité et de sa discussion de l'un des textes fondateurs du débat sur la tolérance à l'époque des Lumières, *La Lettre sur la tolérance* (1689) de John Locke³, ainsi que par le contexte historique dans lequel il s'inscrit et auquel il répond.

Dans le cadre de ce discours philosophique et politique qui s'insère dans un débat central des Lumières⁴, Jean-Jacques Salchli défend une position sur la tolérance qui peut

¹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours. Le premier, sur la nature et les sources des Differens Sentimens, qui se sont élevés dans l'Eglise Chretienne. Le second, sur la reunion de l'Eglise Chretienne, touchant les Differens Sentimens. Le troisieme, sur la Tolérance. Prononcés aux Promotions Publiques du Collège de Lausanne en 1731, 1732 et 1733*, Lausanne : Marc-Michel Bousquet, 1737.

² Il a été sommairement commenté par H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. Le déclin du régime bernois*, Lausanne : La Concorde, 1933, tome 4, p. 168 ; P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne*, Lausanne : F. Rouge & Cie, 1937, p. 226-228 ; A. VUILLEUMIER, *Les Apologistes vaudois au XVIIIe siècle*, Lausanne : George Bridel, 1876, pp. 34-35. Notons également André Gindroz et Alfred Schumann qui proposent un court résumé commenté. A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, Lausanne : George Bridel, 1853, pp. 380-381 ; A. SCHUMANN, « Johann Jakob Salchli », *Allgemeine deutsche Biographie*, XXX, München ; Leipzig : Duncker u. Humblot, 1890, p. 202. Pour une étude historiographique plus approfondie, cf. chapitre 3.1.1, « Jean-Jacques Salchli et le discours sur la tolérance de 1733 ».

³ D'abord publiée en latin en 1689 aux Provinces-Unies, la *Lettre sur la tolérance* de John Locke fut ensuite traduite en français et publiée par Jean Le Clerc dans J. LE CLERC (éd. et trad.), *Œuvres diverses de Monsieur Jean Locke*, Rotterdam : Fritsch et Böhm, 1710, pp. 1-140.

⁴ La littérature produite sur la tolérance est immense. Un article récent de Jeffrey R. Collins, consacré à l'historiographie de la tolérance religieuse à l'époque des Lumières, met en évidence les grandes évolutions historiographiques et permet de se faire une idée de l'état de la recherche. J. R. COLLINS, « Redeeming the Enlightenment : New Histories of Religious Toleration », *The Journal of Modern History*, vol. 81, n°3, September 2009, pp. 607-636. Pour une première approche de l'histoire et des différentes traditions de la tolérance, cf. les articles d'Ole Peter Grell et Roy Porter "Toleration in Enlightenment Europe" et de Martin Fitzpatrick "Toleration and the Enlightenment Movement", in O. P. GRELL et R. PORTER (éd.), *Toleration in Europe Enlightenment*, Cambridge : CUP, 2000, pp. 1-22 et 23-68. Pour une introduction générale, cf. G. SAUPIN, *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps modernes : XVIe-XVIIIe siècles*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1998.

être qualifiée de conservatrice malgré des élans progressistes. L'essentiel de son discours est une reprise de la position de Locke dans la *Lettre sur la tolérance*, qu'il discute et remet en question. Salchli part en effet d'une conception proche de ce dernier principalement en matière de droit naturel de l'individu à la liberté de conscience, mais s'en distancie dans sa conception des limites à apporter à la tolérance et du rôle du souverain en matière de religion. Face à la *Lettre sur la tolérance* de Locke qui prône une liberté de conscience et de pratique de la religion, une séparation complète entre l'Eglise et l'Etat, ainsi qu'une non-intervention du souverain en matière de religion aussi longtemps que les biens civils des individus sont garantis et la société civile préservée, Salchli propose des limitations à la tolérance et un rôle particulier pour le souverain en matière de religion qui s'éloignent de cette conception de Locke. Ainsi, partant d'une position proche d'une des figures centrales dans l'historiographie des Lumières, Salchli s'en éloigne au fur et à mesure pour adopter une position divergente sur l'étendue que l'on doit accorder à la tolérance et sur les relations entre Eglise et Etat.

Pour comprendre la position de Salchli dans toute sa portée, il faut se référer au contexte historique dans lequel s'inscrit ce discours. L'orthodoxie rigide et intolérante de l'âge confessionnel est de plus en plus remise en question, principalement vers la fin du XVIII^e siècle. Comme le montre Paul Hazard⁵, la « crise de la conscience européenne » voit le déclin de l'autorité, du dogmatisme et la montée en puissance de l'affirmation des droits de la conscience, des théologies qui assouplissent l'orthodoxie rigide, des mouvements prônant la tolérance, et des tendances rationalistes ; à l'instar du socinianisme, un courant issu de la Réforme, qui soumettait l'Ecriture à la raison, niant ainsi des dogmes fondamentaux de l'orthodoxie réformée comme la trinité, et qui insistait sur l'aspect éthique de la religion au détriment des dogmes qu'il limitait au minimum afin de favoriser la tolérance et la réunion ecclésiastique⁶ ; ou à l'instar de l'arminianisme, une dissidence du calvinisme née aux Provinces-Unies qui était réputée pour sa défense de la tolérance et qui partageait cette volonté d'assouplir les dogmes protestants, en particulier celui de la prédestination, pour insister sur les articles essentiels de la religion autour desquels se retrouvaient tous les chrétiens⁷. Cet esprit

⁵ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715*, Paris : Fayard, 1961 (1934¹).

⁶ L. SZCZUCKI, « Socinianism », H. J. HILLEBRAND (éd.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford : OUP, 2005 (1996¹) (e-reference edition). Consulté le 11 juin 2012, URL : <http://www.oxford-reformation.com/entry?entry=t172.e1316>.

⁷ P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton : Princeton UP, 2004, pp. 164-178.

éclairé entra dans le courant du XVII^{ème} siècle en France, en particulier à l'Académie de Saumur, ainsi qu'en Suisse, où l'éclairé Jean-Alphonse Turretini fut par exemple le « fossoyeur »⁸ de l'orthodoxie réformée à Genève au début du XVIII^{ème} siècle⁹.

Ces Lumières protestantes atteignirent également le Pays de Vaud. Une dizaine d'années avant le discours de Salchli, Lausanne voyait se terminer des années de troubles entre l'Académie et LL. EE. de Berne autour de la signature du formulaire du *Consensus* et de la prestation du serment d'association. Cette confession de foi rigide, introduite dans les cantons évangéliques en 1675, visait à défendre l'orthodoxie réformée contre les nouveautés issues de l'Académie de Saumur¹⁰, tandis que le serment d'association avait pour but de lutter contre les hétérodoxies du socinianisme, de l'arminianisme, mais également du piétisme. Cela dit, la signature du formulaire et la prestation du serment d'association s'étaient vite relâchées à l'Académie de Lausanne, les professeurs et étudiants refusant de signer le formulaire et de jurer le serment sans condition. Ces instruments, que le souverain bernois utilisait pour imposer son orthodoxie, rencontraient des difficultés à la défendre contre la montée en puissance des idées nouvelles qui gagnaient le Pays de Vaud. Au terme de huit ans de conflit entre Lausanne et Berne, ces troubles prirent fin en 1723 avec l'imposition unilatérale par Berne de la signature du formulaire du *Consensus* et de la prestation du serment. Le régime bernois, souverain en matière ecclésiastique et qui se voyait menacé religieusement mais également politiquement par la montée de ces tendances

⁸ Dans les termes de Maria-Cristina Pitassi, Cf. M.-C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières : Genève 1670-1737*, Genève : Labor et Fides, 1992, p. 7.

⁹ J. G. A. Pocock a mis en évidence les liens qui existent entre tous ces différents mouvements qu'il englobe sous le terme de « Lumières protestantes ». J. G. A. POCOCK, *Barbarism and Religion. The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, vol. 1, Cambridge : CUP, 1999, pp. 50-71. Martin Klauber a également mis en avant des éléments de filiation entre les sociniens, les arminiens, les théologiens de l'Académie de Saumur et la théologie de Jean-Alphonse Turretini dans le domaine des articles fondamentaux, cf. M. KLAUBER, « The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva : Jean-Alphonse Turretini on the « Fundamental Articles » of Faith », *Church History*, vol. 61, n° 3, Sept. 1992, pp. 334-349. L'ouvrage d'Annie Barnes éclaire également sur les liens entre ces différents mouvements à travers la figure de Jean Le Clerc (1657-1736), membre réputé de la République des Lettres. Originaire de Genève, il avait quitté cette ville suite à des démêlés avec le représentant de l'orthodoxie rigide, François Turretini. Ayant séjourné à Saumur dans sa jeunesse, il s'établit en Hollande où il devint arminien. Ce défenseur de la tolérance et opposant de l'orthodoxie rigide entretenait des rapports étroits avec Jean-Alphonse Turretini et fut le traducteur de la *Lettre sur la tolérance* de John Locke. A. BARNES, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris: Droz, 1938.

¹⁰ M.-C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières : Genève 1670-1737*, pp. 11-20.

éclairées¹¹, imposa sa volonté face aux velléités de ses sujets vaudois en matière de religion.

Or quatre ans plus tard, en novembre 1726, la succession de la chaire de théologie, laissée vacante par David Constant, voit arriver à Lausanne Jean-Jacques Salchli (1694-1774), ministre orthodoxe originaire de Zofingue. Salchli, au sujet duquel nous n'avons que peu d'informations en dehors de ses publications, principalement d'ordre théologique¹², et sur lequel il n'existe quasiment aucune étude¹³, avait été consacré à Berne en 1721 et venait d'être nommé diacre à l'Eglise de la Nydeck en 1724, après avoir étudié à Berne, en Hollande, et à Strasbourg, où il perfectionna son français. Ce ministre fut donc choisi par LL. EE. de Berne pour enseigner l'orthodoxie réformée à Lausanne. Or cette nomination, trois ans après la fin de la crise du *Consensus*, soulève des interrogations. Il est en effet nécessaire de se demander dans quelles circonstances s'est déroulée la procédure de nomination du successeur de David Constant qui débouche sur l'arrivée d'un orthodoxe allemand dans un environnement encore secoué par le conflit entre Lausanne et Berne.

Le *Discours sur la tolérance* de Salchli intervient donc dans un contexte de tensions entre des sujets vaudois de plus en plus acquis aux idées éclairées et un souverain bernois attaché à l'orthodoxie réformée et qui veut garder son autorité dans le domaine religieux, mais également politique. Or ce *Discours* est constitué de positions conservatrices et d'éléments repris de John Locke. Ce penseur central des Lumières protestantes était une figure de proue de la réflexion dans le domaine de la tolérance, de l'épistémologie, de la théorie politique et de la pensée théologique. Proche des milieux arminiens, ses écrits théologiques tardifs menèrent certains de ses contemporains à le qualifier de socinien¹⁴. Or, l'influence de Locke se faisait sentir chez quelques-unes des figures éclairées les plus célèbres de l'Académie de ce début du XVIIIème siècle, à l'instar

¹¹ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. Le refuge, le piétisme, l'orthodoxie libérale*, Lausanne : La Concorde, 1930, tome 3, pp. 1-6.

¹² Pour une bibliographie des publications de Jean-Jacques Salchli, cf. chapitre 6, « Annexes ».

¹³ Il n'existe pas à notre connaissance de fonds contenant des documents sur la famille Salchli de Zofingue. Le *Journal helvétique* a donné une courte notice biographique de Salchli à l'occasion de l'annonce de son décès. « Nouvelles de Suisse », *Journal Helvétique*, Neuchâtel : Société typographique, Juin 1774, pp. 139-140. Henri Vuilleumier, Marc Kiener et Alfred fournissent une biographie sommaire du professeur argovien. Cela dit, la notice de Marc Kiener est à prendre avec des pincettes. Il lui attribue par erreur des ouvrages de son fils Jean Salchli. H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, pp. 166-170 ; M. KIENER, *Dictionnaire des professeurs de l'Académie de Lausanne (1537-1890)*, Lausanne : Université de Lausanne, 2005 (Etudes et documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne ; XXXVII), pp. 524-525 ; A. SCHUMANN, « Johann Jakob Salchli », *Allgemeine deutsche Biographie*, XXX, pp. 202-203.

¹⁴ Cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la Lettre sur la tolérance de 1689 ».

du jusnaturaliste Jean Barbeyrac et du philosophe Jean-Pierre de Crousaz, qui partiront tous deux de Lausanne, respectivement pendant et juste après la crise du *Consensus*¹⁵. L'enjeu de ce mémoire est donc de clarifier le rôle de Jean-Jacques Salchli en tant que représentant de l'orthodoxie réformée et de la politique de LL. EE. de Berne, et de comprendre les enjeux de sa discussion de la théorie de la tolérance de Locke.

La recherche dans le cadre de ce mémoire se situe donc à plusieurs niveaux. Premièrement, il s'agit d'avoir une approche d'histoire institutionnelle et culturelle, en évoquant les troubles de la crise du *Consensus* pour ensuite tenter de reconstituer les événements qui ont entouré le processus de nomination de Jean-Jacques Salchli à l'Académie de Lausanne, ainsi que son accueil et son parcours à celle-ci. Dans un deuxième temps, il s'agit de faire de l'histoire des idées en analysant le *Discours sur la tolérance* et en particulier sa discussion de *La lettre sur la tolérance*. L'analyse de ce discours à la lumière de la position de Locke nous permettra de montrer que la conception de la tolérance de ce professeur orthodoxe allemand est à comprendre dans le cadre de la position qu'il doit tenir en tant que représentant de l'orthodoxie réformée et défenseur de la politique bernoise en matière de religion et de tolérance dans une Académie ayant encore en mémoire la crise du *Consensus*.

Ce mémoire nous permettra donc d'étudier la réaction et la politique académique qu'adopta Berne suite à une remise en question de son autorité à l'occasion de la crise du *Consensus*. Il permettra également d'étudier les raisons et les modalités de réception d'un auteur central des Lumières protestantes en province dans un contexte politique particulier. De fait, le *Discours sur la tolérance* est intéressant par le fait qu'il constitue une réflexion politique issue de Berne autour de la tolérance, du rôle du souverain et des relations entre Eglise et Etat intégrée dans les débats théologiques sur l'évolution de la doctrine réformée.

2 Jean-Jacques Salchli et l'Académie de Lausanne au début du XVIIIe siècle

¹⁵ Jean Barbeyrac reprendra d'ailleurs à son compte la théorie tolérantiste de Locke dans son *Traité de la Morale des Pères de l'Eglise* publié à Amsterdam en 1728, P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, pp. 57, 63, 227 et sq. ; J. E. DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, Genève ; Lille : Droz ; Giard, 1955, pp. 11, 207, 210, 214-218, 235 et 241 ; D. CHRISTOFF *et alii*, *La philosophie dans la haute Ecole de Lausanne, 1542-1955*, Université de Lausanne, 1987 (Etudes et Documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne ; XIX), pp. 40-41, 45.

2.1 La crise du *Consensus*

De 1715 à 1723, l'Académie de Lausanne et le gouvernement bernois se trouvent engagés dans une crise qui cristallise autour d'elle un certain nombre d'enjeux. Cette lutte entre les professeurs de Lausanne et Berne pour savoir quel sens donner à la signature du formulaire du *Consensus* concentre en effet différentes problématiques auxquelles le *Discours sur la tolérance* de Jean-Jacques Salchli fait écho. Du modèle d'Eglise d'Etat de Berne, avec les pouvoirs et rôles respectifs des ecclésiastiques et des civils, à la politique bernoise en matière d'hétérodoxie ; du problème de la liberté de conscience que posait la signature du *Consensus* aux menaces à la paix et au gouvernement que constituait cette controverse ; de l'orthodoxie éclairée¹⁶ représentée par les professeurs de Lausanne à la problématique de la réunion des Eglises protestantes dont Jean-Alphonse Turretini, figure de proue de l'orthodoxie éclairée¹⁷ et impliqué indirectement dans la crise, se faisait le chantre ; tous ces fils se croisent pour tisser le tableau de la crise du *Consensus*¹⁸.

Situation institutionnelle

Bernard Reymond a récemment montré la particularité de la structure institutionnelle de l'Eglise réformée vaudoise d'Ancien Régime qui ne fonctionnait pas de façon presbytérienne et indépendante du pouvoir temporel, mais qui y était directement liée

¹⁶ Cf. M.-C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières : Genève 1670-1737*, p. 77 ; Henri Vuilleumier parle pour sa part de théologie ou d'orthodoxie « libérale ». H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3.

¹⁷ Avec le bâlois Samuel Werenfels et le neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald, Jean-Alphonse Turretini constituait l'avant-garde de l'orthodoxie éclairée. H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 554-571.

¹⁸ Une thèse sur la crise du *Consensus* est actuellement effectuée par Samuel Antoine : S. ANTOINE, *Crise du Consensus et réception des Lumières à Lausanne (1ère moitié du XVIIIe siècle)*, thèse en cours sous la direction de D. TOSATO-RIGO. Le traitement le plus complet de la crise du *Consensus* à l'heure actuelle se trouve dans l'étude classique d'Henri Vuilleumier sur l'Eglise vaudoise d'Ancien Régime. H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne : La Concorde, 1929-1933, 4 tomes. Voir en particulier le tome 3, pp. 632-717. L'affaire du *Consensus* est également traitée dans A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, Lausanne : D. Martignier, 1854, 2^e éd. revue et augmentée, tome 2, pp. 469-523 ; A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, pp. 78-121 ; P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744), passim* ; J. E. DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières, passim* ; *De l'académie à l'Université de Lausanne 1537-1987. 450 ans d'histoire*, Catalogue d'exposition, Lausanne, Musée historique de l'Ancien-Evêché, Denges : Ed. du Verseau, 1987, p. 65 ; H. MEYLAN, *La Haute Ecole de Lausanne, 1537-1937. Esquisse historique publiée à l'occasion du quatrième centenaire*, Lausanne : F. Rouge & cie, 1937, pp. 51-53 ; D. CHRISTOFF *et alii*, *La philosophie dans la haute Ecole de Lausanne, 1542-1955*, pp. 34-36.

et subordonnée¹⁹. A Berne, comme à Zurich et à Genève, la décision de la mise en œuvre de la Réforme était revenue aux autorités civiles, que les théologiens avaient réussi à gagner à leur cause²⁰. Le gouvernement bernois n'avait donc aucune difficulté à se considérer comme « magistrat chrétien institué de Dieu » pour réformer l'Eglise²¹ ; une ingérence du pouvoir temporel dans les affaires religieuses d'ailleurs sanctionnée par des théologiens comme Zwingli²². Les actes du Synode de Berne de janvier 1532, qui codifiaient les devoirs du souverain en matière religieuse, établissaient une certaine distinction entre les rôles des ministres et des magistrats. Mais il était affirmé en préambule que le magistrat devrait utiliser l'autorité qu'il tient de Dieu pour soutenir la saine doctrine, empêcher l'erreur, punir les péchés et protéger les bonnes mœurs. L'autorité civile se devait donc de soutenir les ministres pour maintenir l'ordre extérieur de l'Eglise²³. Ainsi, pendant tout l'Ancien Régime, le gouvernement bernois a gouverné et surveillé l'Eglise de façon explicitement paternaliste, ayant pour but de veiller au bien-être moral autant que matériel de ses sujets²⁴. Il s'est certes appuyé sur les ecclésiastiques réunis dans le Convent de Berne pour ces tâches, mais l'autorité souveraine en matière ecclésiastique revenait au Petit Conseil²⁵.

Une tendance croissante de LL. EE. à affirmer leur souveraineté en matière de religion et d'Eglise²⁶ est allée de pair avec l'accentuation des tendances absolutistes du

¹⁹ B. REYMOND, « A la fois typique et atypique: l'Eglise réformée vaudoise d'Ancien Régime » in F. FLOUCK *et alii* (dir.), *De l'ours à la cocarde. Régime bernois et révolution en pays de Vaud (1536-1798)*, Lausanne : Payot, 1998, pp. 235-242.

²⁰ *Ibid.*, p. 236.

²¹ Il s'agit d'une notion qu'Henri Vuilleumier fait remonter aux temps antérieurs à la Réforme, lorsque l'Etat de Berne suppléa déjà à certaines occasions à l'Eglise indolente. H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. L'âge de la Réforme*, Lausanne : La Concorde, 1927, tome 1, p. 208.

²² *Ibid.*, p. 210.

²³ *Ibid.*, pp. 214-215.

²⁴ B. REYMOND, « A la fois typique et atypique: Eglise réformée vaudoise d'Ancien Régime », p. 238 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 1.

²⁵ B. REYMOND, « A la fois typique et atypique: Eglise réformée vaudoise d'Ancien Régime », p. 236 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. L'orthodoxie confessionnelle*, Lausanne : La Concorde, 1929, tome 2, pp. 79-80.

²⁶ Henri Vuilleumier parle de tendance césaro-papiste du régime bernois. *Ibid.*, p. 75.

régime oligarchique bernois²⁷. Or la crise du *Consensus* constitue un exemple d'une politique autoritaire et intolérante de LL. EE. de Berne²⁸.

Les antécédents : Soupçons d'arminianisme à l'Académie de Lausanne en 1698

LL. EE. de Berne s'étaient révélées intolérantes dans la gestion des anabaptistes depuis le temps de la Réforme²⁹, puis avec le mouvement piétiste³⁰. Lorsque le gouvernement, sous l'influence du Convent de Berne, commença à percevoir les piétistes comme une menace à l'ordre établi dans l'Eglise et l'Etat, il décida de prendre les choses en main : il mit en place en 1699 le serment d'association sur proposition de la chambre de religion, une commission composée de laïcs et d'ecclésiastiques mise sur pied pour gérer la montée du piétisme³¹. Il s'agissait d'un serment que devaient prononcer les ministres et les bourgeois qui prétendaient à des fonctions publiques par lequel ceux-ci juraient de défendre l'orthodoxie confessionnelle³². Dans le Pays romand, LL. EE. modifièrent le texte pour expliciter les hétérodoxies dont il fallait se garder, c'est-à-dire le piétisme, l'arminianisme et le socinianisme³³, ainsi que pour « renforcer les termes exprimant la résistance à opposer à ces hérésies »³⁴. Le gouvernement bernois avait de fait été confronté à la montée en puissance de la nouvelle théologie éclairée dans le cadre d'une affaire d'étudiants suspectés d'arminianisme en 1698³⁵. Suite à l'enquête ouverte par LL. EE., le professeur d'hébreu et alors recteur Gabriel Bergier s'était vu transféré à l'un des

²⁷ *Ibid*, pp. 193 et sqq. ; F. DE CAPITANI, « La République de Berne : évolutions et ruptures » in F. FLOUCK et alii (dir.), *De l'ours à la cocarde. Régime bernois et révolution en pays de Vaud (1536-1798)*, pp. 221-234. François de Capitani montre que la légitimation du pouvoir était fondée entre autres sur la volonté divine qui avait instauré la bourgeoisie bernoise pour administrer le pays et auquel seul le Grand Conseil devait rendre compte de ses actes, p. 225.

²⁸ H. MEYLAN, *La Haute Ecole de Lausanne, 1537-1937*, pp. 44 et 52 ; A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, tome 2, pp. 469-470 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 1. André Gindroz parle de même de « despotisme » à l'égard de la politique bernoise lors de la crise du *Consensus*. A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique*, p. 94.

²⁹ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud, passim* ; A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, tome 2, pp. 474 et sqq.

³⁰ A. VERDEIL, *Idem* ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 234 et sqq.

³¹ *Ibid.*, pp. 236-238 ; André Gindroz qualifia la chambre de religion de façon à peine exagérée de tribunal d'inquisition. A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique*, p. 76.

³² H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 244-245.

³³ Cette dernière hétérodoxie fut apparemment introduite pour stigmatiser les autres mentionnées. *Ibid.*, pp. 313-314 et 583 ; A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique*, p. 77.

³⁴ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 313-314.

³⁵ *Ibid.*, p. 571 et sqq.

postes de premier pasteur de Lausanne³⁶. Il était en effet le principal représentant à ce moment-là de la tendance éclairée au sein de l'Académie et dut rédiger un mémoire justificatif pour s'expliquer des accusations qui avaient été portées contre lui d'avoir poussé les étudiants à l'hétérodoxie en les incitant à lire des ouvrages arminiens³⁷. Or il semble que ceux-ci aient également puisé une partie de leur influence du côté de Genève où l'orthodoxie éclairée gagnait du terrain et où Jean-Alphonse Turretini avait été nommé professeur d'histoire ecclésiastique en 1697³⁸. Quoiqu'il en soit, LL. EE. se distinguèrent par leur sévérité à l'égard de l'Académie en aggravant les mesures proposées par les députés qui avaient mené l'enquête. En obligeant les étudiants à répudier leurs erreurs pour se conformer à l'orthodoxie sous peine de bannissement, et ce, poussé par un clergé rigide, le souverain « mettait le bras séculier au service d'une autorité ecclésiastique intolérante, un abus de pouvoir criant »³⁹.

Lausanne entre en conflit avec Berne au sujet du formulaire du Consensus et du serment d'association

En 1715, la classe de Morges dénonce à Berne l'Académie de Lausanne au sein de laquelle se seraient glissés des sentiments hétérodoxes – on entendait par là principalement l'arminianisme - et où les candidats à l'imposition des mains⁴⁰ ne signeraient plus ou qu'avec des restrictions le formulaire du *Consensus*⁴¹. L'Académie et ses professeurs entrent alors en conflit avec LL. EE. de Berne au sujet de la façon dont doit être signé le formulaire du *Consensus* et dans quel sens le serment d'association doit être prêté. Ce formulaire de foi, adopté dans les cantons évangéliques de la Suisse en 1675 et dont la signature était obligatoire pour tout candidat au ministère, visait les doctrines novatrices qui venaient de l'Académie de Saumur⁴². Or, depuis son entrée en vigueur, des candidats de l'Académie de Lausanne avaient réussi à éviter la signature de ce formulaire de foi, et depuis 1682, il était fréquemment signé avec la restriction

³⁶ *Ibid.*, p. 582. Par ce poste, Bergier faisait toujours partie de l'Académie, mais n'était plus en contact journalier avec les étudiants. Notons que ses collègues l'avaient proposé pour l'une des chaires de théologie.

³⁷ *Ibid.*, pp. 574-576.

³⁸ *Ibid.*, pp. 579-580. Nombre d'étudiants de l'Académie avaient étudié à Genève.

³⁹ *Ibid.*, pp. 580-584.

⁴⁰ C'est-à-dire les futurs ministres.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 638-639 ; A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, tome 2, p. 483 ; A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique*, p. 79.

⁴² M.-C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières : Genève 1670-1737*, pp. 11-14 et 16-20. Un des inspirateurs du formulaire était François Turretini, le propre père de Jean-Alphonse.

quatenus cum Verbo Dei consentit – « dans la mesure où cela se conforme à la parole de Dieu »⁴³. Le nœud du problème était la nécessité pour les ministres d'accorder les exigences de leur conscience avec un formulaire de foi reflétant l'orthodoxie réformée rigide et renfermant des dogmes compliqués et scolastiques, alors que le mouvement du siècle allait dans la direction de cette théologie éclairée qui prônait la liberté de conscience et le rapprochement des différentes confessions protestantes, qui insistait sur les vérités rationnelles et morales du christianisme, qui adoptait les progrès faits en exégèse et en critique biblique, et qui soulignait les liens entre l'Évangile et la religion naturelle. En tous ces sens, cette théologie éclairée se rapprochait effectivement de l'arminianisme⁴⁴.

Pendant huit ans, l'Académie de Lausanne fut donc le théâtre d'une lutte qui mettait aux prises LL. EE. de Berne et leurs soutiens ecclésiastiques, représentants de l'orthodoxie réformée et qui exigeaient la signature du formulaire du *Consensus* et la prestation du serment d'association, et l'Académie de Lausanne, où l'influence des idées nouvelles se faisaient de plus en plus sentir⁴⁵. L'Académie et ses professeurs firent l'objet d'enquêtes et de rapports qui passèrent par les différentes instances de l'administration bernoise. Elle fut en effet appelée à se justifier de ses pratiques concernant la signature du *Consensus*, ainsi que sur le serment d'association qui n'était apparemment plus exigé à l'Académie⁴⁶. Berne s'inquiétait du risque de schisme au sein de l'Église et des désordres qui s'en suivraient, mais aussi de l'indifférence religieuse et de l'athéisme auxquels conduisaient l'arminianisme et sa suite logique, le socinianisme⁴⁷. Ces inquiétudes se reflètent dans un mémoire rédigé en 1718 par le

⁴³ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 584.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 552. Henri Vuilleumier note cela dit que si les professeurs de l'Académie de Lausanne représentant le courant éclairée, comme Gabriel Bergier ou son collègue le philosophe Jean-Pierre de Crousaz, s'accordaient avec certains points de la doctrine arminienne, ils n'en adoptaient pas pour autant le système. *Ibid.*, pp. 583-584.

⁴⁵ André Gindroz présente une dichotomie radicale entre Berne où se trouvaient « les ennemis de la liberté religieuse, les despotes de la conscience » et Lausanne, dont les défenseurs se montraient « respectueux envers le pouvoir légal, mais fidèles à la vérité qui est selon l'Évangile ». A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique*, p. 78. Cette opposition doit bien sûr être nuancée. Il existait des personnes plus ouvertes aux idées nouvelles dans le camp bernois, comme Jean-Jacques Sinner, ci-devant bailli de Lausanne et membre du sénat académique, à qui Jean Barbeyrac écrit en 1718 pour plaider la cause des anti-*Consensus*. Cela dit, il est vrai que les esprits éclairés étaient en minorité dans la magistrature bernoise. Comme le dit Henri Vuilleumier, « le verbe dominant et décisif appartenait à des politiciens qui marchaient la main dans la main avec les théologiens et les hommes d'Église de la vieille école et qui, surtout, ne voulaient pas avoir l'air de se laisser faire la loi par leurs sujets welches ». H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 660-661.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 643.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 639, 648-649.

professeur d'hébreu de l'Académie de Berne, Ringier, à la demande du sénat académique sur mandat de LL. EE.⁴⁸. Ringier y défend le formulaire du *Consensus* et condamne l'Académie de Lausanne qui a la « hardiesse de combattre, sans permission, le *Consensus* ; ce qui attaque sensiblement l'autorité de LL. EE., puisque les Canons de la Doctrine qu'on doit enseigner, ont reçu force de Loi, ayant été autorisés par la Souveraine Puissance ». Et Ringier d'élaborer sur le rôle de celle-ci : « le *Souverain* étant chargé de pourvoir au bien temporel & éternel de ses Sujets, il est obligé de prendre toutes les précautions nécessaires, pour que la Vérité Céleste leur soit annoncée, & de prévenir la confusion dans l'Eglise par des Formulaires de Doctrine et des Confessions »⁴⁹. Dans ce même mémoire, Ringier présente également une conception du *Consensus* qui sera reprise et sous-entendue par LL. EE. dans leurs débats avec l'Académie, mais qu'elles rechigneront à déclarer officiellement ou à mettre par écrit dans des actes souverains. Ce *Consensus* doit en effet être compris non plus comme un formulaire de foi aux articles duquel l'on doit croire, mais comme un formulaire de doctrine contre lequel l'on ne doit pas enseigner pour prévenir les divisions dans l'Eglise. Selon Vuilleumier, s'étant rendu compte de l'impossibilité de s'en tenir à l'orthodoxie réformée rigide des auteurs du *Consensus*, qui le considéraient comme un formulaire de foi, Berne dut se résoudre à revoir ses exigences à la baisse face à la montée des idées nouvelles et ne demander plus qu'« un acte de soumission à une règle d'enseignement prescrite par le souverain, le prince-évêque, en vue de l'uniformité de doctrine dans les limites de l'Eglise et de l'Etat de Berne »⁵⁰.

Berne cédait ainsi *in petto* du terrain aux exigences de son époque en matière de liberté de conscience. Dans les différents mémoires et prises de positions des professeurs de Lausanne, ceux-ci mettaient en avant la nécessité de respecter cette liberté qui puisait sa source dans la Réforme. Ainsi, dans un mémoire auquel celui de Ringier répond, Gabriel Bergier, un des fers de lance de la résistance lausannoise, juge que l'exigence bernoise de faire signer sans aucune limitation ce formulaire, élaboré par des hommes et qui contient des matières scolastiques non-essentielles au salut, est contraire aux principes de la Réformation qui fait de l'Ecriture Sainte la seule règle de foi. Il défend le droit pour chacun d'examiner les doctrines pour ne retenir que celles qui s'accordent avec sa conscience. Il y prévient également les objections auxquelles il fallait

⁴⁸ Dans ce sénat académique siégeaient les pasteurs et les professeurs de Berne.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 648.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 650.

s'attendre de la part de Berne en réfutant la thèse selon laquelle les formulaires permettent de conserver l'union et la paix, comme le démontrent l'exemple de la tolérance qui règne en Hollande et le contre-exemple du Livre de Concorde chez les Luthériens⁵¹.

Jean Barbeyrac, recteur de l'Académie de Lausanne au moment de l'éclatement de la crise du *Consensus*, mais qui la quitta lorsque l'université de Groningue lui offrit une chaire de professeur de droit en 1717⁵², avança les mêmes arguments que son collègue Bergier dans un mémoire justificatif destiné à la chambre économique⁵³. En outre, dans une lettre écrite le 15 janvier 1718 au magistrat éclairé et ancien bailli de Lausanne, Jean-Jacques Sinner, dans le but d'aider ses anciens collègues de l'Académie, le juriste huguenot dénonçait l'atteinte à la liberté de conscience, et cette contrainte qui produisait hypocrites et parjures. Il en profita également pour condamner les ecclésiastiques persécuteurs de Berne qu'il contrastait avec les anabaptistes qui préférèrent fuir Berne plutôt que de renoncer à leur culte⁵⁴.

Soutien genevois et international pour l'Académie de Lausanne

Barbeyrac n'était pas la seule figure extérieure qui apportait son secours au corps académique lausannois. Celui-ci disposait d'un soutien important dans l'Europe protestante qui se mobilisa pour plaider la cause lausannoise auprès de Berne. Le roi Frédéric-Guillaume Ier de Prusse et le souverain britannique George Ier envoyèrent des lettres en 1722 aux cantons réformés de Zurich et de Berne leur demandant de prendre en compte la nécessité de modérer leurs exigences doctrinales afin que les efforts pour rapprocher les différentes confessions protestantes ne fussent pas mis en péril⁵⁵.

La lettre du roi britannique était le fruit, entre autres, des efforts de l'archevêque de Cantorbéry William Wake qui, avec Jean-Alphonse Turretini, mettait toute son

⁵¹ *Ibid.*, p. 644-646.

⁵² Henri Vuilleumier laisse à croire que la crise du *Consensus* fut le motif du départ de Barbeyrac. *Ibid.*, p. 642. Si cette affaire pesa effectivement sur le choix de Barbeyrac, le rayonnement beaucoup plus important de l'université de Groningue, ainsi que ses difficultés économiques à Lausanne semblent avoir été les motifs décisifs du départ de Barbeyrac. Cf. Lettre à Jean-Alphonse Turretini, 14 mars 1717, citée dans P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, p. 116.

⁵³ *Ibid.*, p. 107 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 640-641.

⁵⁴ P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, pp. 133-135 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 660-661.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 671-677.

énergie à défendre la cause lausannoise⁵⁶. William Wake avait écrit en 1719 à l'antistes de Zurich, au Convent de Berne, ainsi qu'à l'avoyer régnant de Berne pour plaider la cause de la tolérance et de la concorde. Or ces démarches s'inscrivaient dans le cadre plus global des efforts pour l'union des Eglises protestantes qu'il menait de pair avec son correspondant genevois⁵⁷. Ils voyaient le formulaire du *Consensus*, qui ne renfermait selon eux que des matières non-essentiels, comme un véritable obstacle à leur projet de réunion des Eglises autour des articles fondamentaux⁵⁸. Ces efforts se basaient sur la notion qu'il fallait distinguer entre les matières non-essentiels et les articles fondamentaux nécessaires au salut. Sur ces derniers, l'union était de mise ; il fallait par contre adopter la liberté de conscience et la tolérance sur les matières non-essentiels⁵⁹. Martin Klauber a montré la proximité de la conception des articles fondamentaux de Turretini avec celle de la tradition arminienne et de l'Académie de Saumur, surtout dans son insistance sur le côté pratique et moral de la religion et dans ses efforts pour réduire au minimum les articles fondamentaux dans l'optique de permettre une union la plus large possible⁶⁰. En 1719, il publie son ouvrage dédié à

⁵⁶ Cette démarche n'était en effet pas l'œuvre des professeurs de Lausanne comme l'avait laissé croire des rumeurs issues de Berne, et le frère même de Jean-Jacques Salchli, Jean-Rodolphe Salchli, qui était alors professeur de grec à l'école supérieure de Berne. Adversaire farouche des nouveautés, celui-ci avait suggéré dans un écrit défendant le formulaire du *Consensus, Stricturae & Observationes* (1723), que les membres de l'académie étaient allés « ramper dans les cours étrangères et [...] y mendier l'appui des potentats contre son légitime souverain ». Cette accusation n'avait pour fondement que la correspondance de certains des membres de l'académie, et en particulier, le professeur de philosophie et alors recteur Jean-Pierre de Crousaz, avec des figures telles que William Wake lui-même. J. E. DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, p. 50 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 673 ; K. MARTI-WEISSENBACH, « Salchli, Johann Rudolf », in M. JORIO, (réd. en chef), *Dictionnaire Historique Suisse*, Hauterive : G. Attinger, 2002-2008, (Dès à présent abrégé en DHS). Consulté le 11 avril 2012, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F26135.php>.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 671 ; M.-C. PITASSI, « « Nonobstant ces petites différences » : enjeux et présupposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIIIe siècle », in G. SAUPIN et alii (dir.), *La Tolérance : colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1999, pp. 419-426 ; M. KLAUBER, « The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva : Jean-Alphonse Turretini on the « Fundamental Articles » of Faith », p. 341.

⁵⁸ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 659 ; R. ROUSE et S. C. NEILL (éd.), *A History of the Ecumenical Movement. Vol. 1 : 1517-1948*, Genève : World Council of Churches, 1986³ (1954¹), pp. 107-108 et 158-159.

⁵⁹ M.-C. PITASSI, « « Nonobstant ces petites différences » : enjeux et présupposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIIIe siècle », p. 424.

⁶⁰ M. KLAUBER, « The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva : Jean-Alphonse Turretini on the « Fundamental Articles » of Faith », pp. 336-349. Cette insistance sur le côté pratique de la religion et la volonté de distinguer entre les articles fondamentaux et les matières non-essentiels peut être retracée jusqu'à l'humanisme d'Erasmus qui réduisait le nombre des articles nécessaires au salut pour prévenir les conflits autour des dogmes. G. H. M. POSTHUMUS MEYJES, « Le développement de l'irénisme au 16e siècle jusqu'au début du 17e siècle », in G. BEDOUELLE et O. FATIO (org.), *Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie*, Fribourg : éditions universitaires, 1994 (Cahiers œcuméniques ; 24), pp. 160-161 et 165-168 ; P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, pp. 52-53 et 55-56.

William Wake, *Nubes testium*, un manuel pour la concorde qu'il avait écrit avec les Eglises voisines de Genève en tête⁶¹. Ces efforts irénistes s'adressaient principalement aux autorités politiques, les ecclésiastiques étant considérés comme obstinés dans leur positionnement doctrinal. Mais ces tentatives échouèrent sur l'écueil de la définition des matières non-essentielles. Toute la volonté irénique mise en œuvre ne put en effet franchir l'obstacle des désaccords entre les différentes parties sur ce qui était ou n'était pas fondamental dans la religion⁶².

Malgré l'aide que reçut l'Académie de Lausanne pour atténuer l'intransigeance bernoise, LL. EE. ne cédèrent pas⁶³. Dans une lettre commune de Berne et de Zurich, on répondit au roi de Prusse que « si on laissait [la *Formula Consensus*] subsister, c'était [...] sans aucune contrainte de conscience et sans vouloir contrarier l'union des Eglises, mais parce qu'on y voyait un moyen salutaire, et conforme à la constitution de l'Etat et de l'Eglise, pour conserver la saine doctrine évangélique, en même temps que la paix publique »⁶⁴. De fait, en 1722, après de vifs débats au sein du Conseil des Deux-Cents, un arrêt du Petit Conseil, qui stipulait qu'il fallait obliger les ministres à « signer le Consensus « selon l'explication admise » et [...] prêter à nouveau le Serment d'association, « comme il se prête dans la Capitale » », remporta de justesse la majorité des votes. Les réfractaires devraient être congédiés sur le champ⁶⁵.

L'Académie se soumet à l'autorité de LL. EE. qui font certaines concessions

Cette formulation vague permit aux députés envoyés à Lausanne pour faire exécuter l'arrêt d'arriver à leurs fins⁶⁶. En effet, que ce soient dans les entretiens individuels pour faire plier les professeurs à la décision de Berne ou au moment de faire signer les impositionnaires, on avait soin de préciser que « LL. EE. étant princes protestants et réformés et regardant l'écriture sainte comme l'unique règle de la foi, ne prétendraient jamais en prescrire une autre », que « leur intention n'était autre que d'empêcher la

⁶¹ M. KLAUBER, « The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva : Jean-Alphonse Turretini on the « Fundamental Articles » of Faith », p. 341 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 671.

⁶² M.-C. PITASSI, « « Nonobstant ces petites différences » : enjeux et présupposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIIIe siècle », pp. 421 et 426.

⁶³ Il semble que ces interventions extérieures aient plutôt été contre-productives et ont plus envenimés les discussions qu'ils n'ont adouci les esprits mal disposés. H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 676.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 681.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 674.

⁶⁶ P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, p. 140.

bigarrure dans les enseignements publics, un prédicateur combattant le soir ce que son collègue avait annoncé le matin »⁶⁷ ou encore, comme le dit le bailli de Lausanne, qu'il ne fallait pas regarder « la Formula Consensus comme un formulaire de foi, ni même [...] comme un formulaire qu'il faille nécessairement enseigner, « mais seulement comme un Corps de Doctrine reçu dans ce Pays, & et qu'on doit, pour maintenir la Paix, prendre garde de ne point combatre, ni en public, ni en particulier » »⁶⁸. Cela dit, les Bernois rechignaient à donner un caractère officiel à ces explications en les mettant par écrit⁶⁹. Face à la résistance de certains impositionnaires et ministres à signer le *Consensus* et prêter le serment d'association, qui était perçu comme un outil de persécution, Berne fut finalement obligée de sanctionner officiellement les explications données par les différents représentants bernois et de donner des éclaircissements qui allaient dans le sens exigé par les réfractaires⁷⁰.

Lorsque les membres de l'Académie intégrèrent ces explications dans le livre du formulaire du *Consensus* où les impositionnaires devaient apposer leur signature, LL. EE. piquèrent la mouche et firent venir le livre en question à Berne pour en renvoyer un nouveau sans ces explications⁷¹. Les professeurs de Lausanne avaient en effet pris certaines libertés peu appréciées de LL. EE. en intégrant dans le livre du formulaire du *Consensus* un narré où ils précisaient comment il fallait signer le *Consensus* et prêter le serment⁷². Pour rédiger ce texte, une commission avait été mise en place qui était composée, entre autres, du doyen Bergier et du professeur d'hébreu Georges Polier de Bottens. Nous avons vu l'implication du premier dans la lutte contre le *Consensus*. Or le second n'était pas moins un partisan des idées nouvelles. Ayant lié amitié avec Jean-Alphonse Turrettini alors qu'il était encore étudiant⁷³, Polier se distingua lors de la séance où il fut intimé au corps professoral de signer le *Consensus* selon l'arrêt rendu en 1722. Il fut celui qui opposa le plus de résistance à se soumettre à la volonté du souverain. Lorsqu'il céda, ce ne fut qu'en maintenant toutes les réserves qu'il avait faites sur le *Consensus* et le serment d'association⁷⁴. De plus, lorsque, avec ses collègues, il fut

⁶⁷ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 686.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 696.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 687.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 703-704 et 710-711.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 713-714.

⁷² Cette déclaration est reproduite par Auguste Verdeil, A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, tome 2, pp. 520-521.

⁷³ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 579-580.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 689-690.

chargé par les députés de Berne d'amener les impositionnaires à signer le *Consensus*, il le fit en mettant à leur disposition une déclaration écrite stipulant la manière dont lui-même avait signé le *Consensus* et prêté le serment d'association. Il y précisait entre autres :

[P]ar lesquels Eclaircissements j'ai compris clairement que l'intention de LL. EE. n'est point de gêner les Consciences, ni de faire recevoir cette Formule, comme une Règle de Foi, ni comme un Formulaire de Doctrine, qu'il faille enseigner absolument, en tout ou en partie ; mais seulement comme un Formulaire d'Union, qui engage ceux qui le signent à adhérer à la Communion Extérieure de l'Eglise [...], et à ne point en troubler l'Ordre et l'Union, en publiant ou répandant des Doctrines directement contraires aux décisions de cette Formule ; pour autant de tems seulement qu'elle restera autorisée par la dite Eglise, ou par le *Souverain*.⁷⁵

Or LL. EE. de Berne, lorsqu'elles eurent vent de ceci, ne goûtèrent pas du tout la démarche entreprise par Polier. Si le Petit Conseil proposa que son auteur fut obligé de se rétracter sous peine de destitution immédiate, cet arrêt fut rejeté par le Grand Conseil. Polier dut « seulement » comparaître à Berne pour expliquer sa conduite. Après avoir reçu ses explications jugées satisfaisantes, LL. EE. se contentèrent de lui faire des remontrances⁷⁶.

LL. EE. se rendaient compte de la portée politique qui sous-tendait la crise du *Consensus*. Leurs exigences concernant le serment d'association et la signature du formulaire du *Consensus* plaçaient les professeurs et ministres devant un dilemme de taille : soit respecter les exigences de leur conscience et se mettre en état de désobéissance face au souverain ; soit se soumettre à sa volonté, mais se mettre en difficulté face à Dieu. Nous trouvons l'expression de ce dilemme dans une harangue prononcée devant les députés bernois par le professeur de philosophie et recteur d'alors, Jean-Pierre de Crousaz. Il y célébrait « le bonheur qu'avait l'Académie de dépendre de souverains qui s'honoraient du titre d'évangéliques réformés, et [affirmait] l'obligation où elle était de seconder les bonnes intentions de LL. EE., tendant à sauvegarder la paix et l'union dans l'Eglise », mais il faisait aussi voir que le seul moyen d'assurer ces buts était de « conserver la pure Parole de Dieu sans aucun mélange de doctrines humaines [et d']insister sur ce qu'il y a d'essentiel, de vraiment nécessaire

⁷⁵ A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, tome 2, pp. 501-502 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 694-695.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 700-702 ; A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique*, pp. 112-113.

dans la religion, en laissant à chacun pour tout le reste la liberté de penser, sans gêner en rien les consciences »⁷⁷.

De fait, si LL. EE. avaient réussi à faire plier les corps académiques et ecclésiastiques à leur volonté, nous avons vu que ce ne fut pas sans faire des concessions principalement en matière de liberté de conscience. Berne comprit également qu'il était de son intérêt, une fois la soumission des professeurs et des ministres obtenue, qu'il fut mis un point final à cette affaire. Ainsi, devant la diffusion d'écrits critiques et satiriques relatifs à la crise du *Consensus*, Berne envoya un nouvel arrêt le 13 avril 1723 visant à « défendre très-expressément, & sous peine de notre disgrâce, de ne plus absolument parler, ni écrire, ni faire imprimer, sur cette matière » et exigeant « qu'on laisse cette affaire en repos »⁷⁸.

Or il faut noter la date de l'arrêt de LL. EE., qui coïncide avec l'affaire du major Davel⁷⁹. Celui-ci faisait de fait directement référence, dans son manifeste, à l'affaire du *Consensus* :

Vous avez tenu une conduite généralement désapprouvée avec le clergé, par la prétendue réforme que vos députés séculiers, et d'une vie non approuvée, ont entreprise. L'académie de Lausanne était censée fleurissante et bien composée. Il y a même un esprit sublime qui a brillé dans les cours étrangères et remporté les prix d'honneur, qui, au lieu de recevoir des marques de distinction, était le premier en butte et exposé au pressant ordre de signer vos articles, ce qu'il n'a pu éviter de faire, par la considération de la sûreté publique⁸⁰. Cette fleurissante académie a senti tout le poids de votre absurde et sauvage domination.⁸¹

Ce manifeste - au sein duquel Philippe Meylan a reconnu l'influence de l'Ecole du droit naturel et peut-être celle de son représentant à Lausanne au début du XVIII^{ème} siècle, Jean Barbeyrac⁸² - ne précéda que d'une semaine et quelques l'arrêt du 13 avril 1723. Si

⁷⁷ Il s'agit d'une paraphrase d'Henri Vuilleumier. *Ibid.*, pp. 685-686. Au moment du départ des députés bernois, de Crousaz prononce un autre discours où nous voyons à nouveau ce dilemme : « VV. GG. nous donneront le calme qui nous mettra en état d'étudier leurs bienfaits... Fidèles à Dieu, fidèles à notre conscience, fidèles à notre souverain : voilà notre devise [...] c'est dans ces justes sentiments, aussi sincères que vifs, que nous sommes, pénétrés d'estime, de respect, dans une profonde soumission... ». Cité dans J. E. DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, p. 49.

⁷⁸ Cité dans H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 714-717.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 717 ; A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique*, p. 115 ; DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, p. 52 ; A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, tome 2, p. 587 ; H. MEYLAN, *La Haute Ecole de Lausanne, 1537-1937*, p. 52.

⁸⁰ Le major Davel fait ici référence à Jean-Pierre de Crousaz, DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, p. 52 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 718.

⁸¹ Cité dans A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, tome 2, pp. 540-541.

⁸² Philippe Meylan émet l'hypothèse que Davel aurait peut-être été influencé par un discours prononcé par Barbeyrac aux promotions publiques du Collège le 8 mai 1715 où ce dernier suggère le droit à la

cet acte de rébellion ne fut pas la cause de l'abrogation du formulaire du *Consensus*, comme l'ont soutenu certains historiens à la suite d'une hypothèse défendue par l'historien Edward Gibbon⁸³, il n'est clairement pas étranger au silence imposé aux Lausannois en date du 13 avril 1723. De plus, alors même que le major Davel était incarcéré à Lausanne, le Conseil des Deux-Cents mandatait le Conseil secret pour examiner les griefs présentés dans le manifeste de Davel. Dans le rapport de l'avoyer Christoph Steiger, celui-ci préconisait entre autres d'« accorder moins de crédits à ces maladroits de la rue des Ministres⁸⁴ », de « persuader plutôt que de commander » et d'« éviter les questions ardues et inutiles, au lieu de prétendre les décider et de faire des prescriptions en conséquence »⁸⁵.

Ainsi, au terme de la crise du *Consensus*, Berne avait bel et bien obtenu gain de cause et fait plier l'Académie et le clergé vaudois à sa volonté. Ceci dit, LL. EE. s'étaient aussi rendu compte que si elles voulaient asseoir leur pouvoir, elles devaient faire des concessions. A l'issue du conflit entre l'Académie et Berne, le formulaire n'était plus un formulaire de foi, comme l'avait entendu ses instigateurs, mais un formulaire de doctrine contre lequel rien ne devait être dit ou écrit pour assurer la paix de l'Eglise et de l'Etat⁸⁶. Selon Henri Vuilleumier, si Berne exigeait la signature du *Consensus*, ce n'était pas tant par souci doctrinaire, que par déférence envers le Convent, et surtout par souci politique⁸⁷. La signature du *Consensus* était avant tout un acte d'obéissance et de soumission envers Berne, acte qui semblait d'autant plus nécessaire après la rébellion du major Davel.

De fait, il semble que LL. EE. se soient efforcées de se montrer bon seigneur à l'issue de la crise du *Consensus*. Ainsi en fut-il pour Jean-Pierre de Crousaz qui s'était distingué par des dissertations sur le *Consensus*⁸⁸, mais également par des écrits soupçonnés d'hétérodoxie. De Crousaz dut en effet aller à Berne, en 1718, pour

résistance. L'historien remarque que « dans toute l'Ecole du droit naturel, Barbeyrac est peut-être le plus hardi à prétendre, même au bénéfice d'un seul particulier, la primauté du droit naturel et le droit de résistance à l'oppression. » P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, pp. 210-217.

⁸³ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 735-736. Auguste Verdeil, par exemple, a repris l'hypothèse posée sous forme interrogative par Gibbon et en fit une affirmation pour soutenir son interprétation. A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, tome 2, p. 587.

⁸⁴ C'est-à-dire le Convent de Berne.

⁸⁵ Cité dans H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 738-739.

⁸⁶ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, pp. 163-164.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 164-165.

⁸⁸ DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, pp. 36-37 ; P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, p. 138 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 654.

s'expliquer sur les idées hérétiques, se rapprochant dangereusement de l'arminianisme, qui se trouvaient dans quelques-uns de ses ouvrages, dont par exemple *l'Examen du Traité de la liberté de penser* publié en 1718 à Amsterdam⁸⁹. Or, lorsque de Crousaz décida de partir en 1724 en Hollande, LL. EE. de Berne lui assurèrent sa chaire au cas où il ne se plaisait pas dans son pays d'accueil et le réintégrèrent d'autorité dans son ancien poste lorsqu'il revint à Lausanne en 1738. Elles s'étaient sûrement rendu compte de la perte que constituait pour l'Académie le départ de ce philosophe de renom, mais peut-être également de l'ombre jetée sur leur gouvernement par le départ d'une figure qui avait été particulièrement exposée dans la crise du *Consensus*⁹⁰.

2.2 Jean-Jacques Salchli succède à David Constant⁹¹

Berne a cependant soufflé le chaud et le froid dans son attitude vis-à-vis des figures dissidentes vaudoises. Nous avons vu qu'à la suite de l'affaire des étudiants soupçonnés d'arminianisme, Gabriel Bergier avait été transféré de sa chaire d'hébreu à l'un des postes de premier pasteur de Lausanne. LL. EE. avaient profité de l'introduction de la nouvelle loi académique de 1700 pour procéder au renouvellement du corps enseignant et ainsi le mettre à distance des étudiants, alors que ses collègues l'avaient proposé pour une des chaires de théologie. LL. EE. avaient de fait repourvu sans aucun concours les deux chaires de théologie, en y plaçant entre autres une figure de l'ancienne orthodoxie, Elie Merlat. Cela dit, tous les nouveaux collègues de ce dernier étaient des représentants de la tendance éclairée⁹².

Une autre figure, Louis-César de Saussure, fut aussi victime de la politique autoritaire de Berne. Ce second pasteur de Lausanne, également protagoniste de la crise du *Consensus*⁹³, se fit remarquer dans les remontrances qu'il adressa au peuple à

⁸⁹ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 661-662 ; DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, pp. 38 et 221-222.

⁹⁰ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, pp. 165-166 ; DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, pp. 65-66.

⁹¹ Grâce à l'aide de l'archiviste Nicolas Barras, nous avons trouvé dans les archives de l'Etat de Berne des sources concernant cette succession. Il s'agit d'entrées dans le manual du Conseil, dans le manual du Conseil académique, et dans le manual de la Curatelle de Lausanne. Ne lisant pas la cursive gothique allemande et n'ayant pas trouvé de personnes disponibles pour nous aider, nous n'avons pas pu les intégrer dans cette section.

⁹² Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* », H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 582-583.

⁹³ De Saussure avait entre autres été chargé par l'Académie de rédiger une requête à LL. EE. à la suite de l'arrêt rendu par Berne en 1722. *Ibid.*, pp. 678-679.

l'occasion de l'exécution du major Davel. Condamnant le crime de rébellion qu'avait commis Davel, il loua cependant son caractère et sa vie⁹⁴. Mais c'est à cause du sermon qu'il prononça pour l'installation du nouveau bailli Gabriel Gross en décembre 1725 qu'il fut destitué de son poste par LL. EE. de Berne. Il se brûla les ailes en suggérant que le bailli sortant, Emmanuel Willading, avait manqué à son devoir en ne respectant pas « les lois de la modération, de la sobriété et de la tempérance » et en traitant en creux du droit naturel de résister à l'obéissance au souverain au cas où celui-ci se transforme en tyran⁹⁵. Malgré les explications qu'il donna à LL. EE., celles-ci décidèrent en mars 1726 de le muter à un poste moins en vue. Comme le remarque Vuilleumier, elles se montrèrent relativement bon prince en lui laissant le choix du poste et en l'affectant pour finir à la cure de Lonay dont les conditions étaient particulièrement confortables⁹⁶.

Or il semble que quelques mois après cet événement, lorsque LL. EE. eurent à renouveler une des chaires de théologie laissée vacante par le professeur David Constant en mai 1726, celles-ci ont profité de l'occasion pour placer un homme venant de Berne qui serait à même de représenter l'orthodoxie et les vues de LL. EE. : Jean-Jacques Salchli.

Déjà en 1720, en pleine crise du *Consensus*, Gabriel Bergier avait fait part à Jean-Alphonse Turretini de ses inquiétudes concernant la volonté de certains ecclésiastiques bernois d'infiltrer l'Académie de Lausanne en « [donnant] un suffragant allemand à [David Constant] »⁹⁷. Henri Vuilleumier en a déduit que les ecclésiastiques rigides de Berne souhaitaient profiter de la vacance de la chaire de théologie pour y faire placer un allemand de leur tendance qui pourrait surveiller les enseignements et lutter contre les tendances novatrices⁹⁸.

Les sources que nous avons à disposition nous permettent d'affirmer que la crise du *Consensus* eut en effet un impact sur la procédure de nomination pour la chaire de théologie.

Nous apprenons dans les actes académiques de Lausanne que, LL. EE. ayant envoyé à l'Académie un ordre de nommer quatre sujets pour la chaire de théologie le 15

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 734-735 ; P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, p. 217.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 217-218.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 219 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 735.

⁹⁷ « Lettre de Gabriel Bergier à Jean-Alphonse Turretini, 18 février 1720 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini. Volume troisième, inventaire chronologique 1714-1726*, Paris : Honoré Champion, 2009, pp. 385-386. Cette lettre est mentionnée par Henri Vuilleumier, H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 672.

⁹⁸ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 166.

mai 1726⁹⁹, celle-ci informa Berne de son choix deux semaines plus tard non sans donner des informations dignes d'attention :

L'Académie a nommé unanimement et le premier Monsr. le Doïen Berger¹⁰⁰ et elle a reconnu en cela son mérite et sa capacité, l'on mettra dans les lettres toutes les raisons que l'Académie a eu pour nommer mr. Berger. mr le Doïen Berger a accepté la nomination, mais il a déclaré qu'il ne pouvoit se soumettre aux Epreuves ordinaires ; sur quoi on a délibéré et l'Académie a jugé que mr. le Doïen Berger fera une exposition de ses raisons et que l'Académie les inserera dans la lettre de nomination qu'on écrira à LL. EE. et mr. le Doïen sera introduit parlant lui même.¹⁰¹

Ainsi, celui qui avait été écarté du corps enseignant de l'Académie en 1700 mettait des conditions à sa candidature en refusant de se soumettre au concours. Son collègue George Polier, alors professeur d'hébreu, refusa quant à lui de se porter candidat malgré les vœux de l'Académie :

L'Académie auroit aussi nommé unanimement et avec plaisir mr. le Recteur Polier, mais il a déclaré qu'il avoit des raisons pour ne pas accepter la nomination sur quoi on a délibéré et l'Académie a trouvé à propos que l'on mettroit au bas des lettres de LL. EE. le désir et le pe[n]chant que l'Académie auroit eu de nommer mr Polier et les raisons qu'elle avoit pour lui donner cette nomination vû son mérite distingué et la capacité qu'il a de remplir cet Emploi, et mr. Polier donnera les raisons qu'il a pour ne pas accepter la nomination.¹⁰²

Leur collègue Abraham Ruchat, professeur d'éloquence et principal du Collège depuis 1720 et qui participa à la crise du *Consensus* mais dans une moindre mesure que ses deux collègues¹⁰³, déclina également la nomination de l'Académie en prétendant qu'« il ne souhaitoit pas de changer sa profession »¹⁰⁴. Ainsi, l'Académie nomma le pasteur de Lausanne, Marc-Benjamin Rosset de Rochefort, un proche et ami de Jean-Alphonse Turretini qui s'était distingué lors de la crise du *Consensus* en se rétractant du serment d'association qu'il avait prêté étant donné que les explications qu'il avait reçu n'étaient pas sanctionnées par LL. EE.¹⁰⁵. Elle nomma également le pasteur d'Avenches, de Trey,

⁹⁹ *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, pp. 117.

¹⁰⁰ i.e. le doyen de la classe de Lausanne, le premier pasteur Gabriel Bergier.

¹⁰¹ *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, pp. 118-119.

¹⁰² *Ibid.*, p. 119.

¹⁰³ Quand Ruchat arriva à Lausanne, la crise était déjà bien avancée. Cela dit, il participa par exemple à la rédaction du narré contenant les explications de LL. EE. sur le *Consensus* et le serment d'association qui fut intégré dans le livre de la *Formula Consensus*. Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* » ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 670-671, 688 et sqq, et 713.

¹⁰⁴ *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, p. 119.

¹⁰⁵ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 705. Il fut dégradé pendant six mois environ de juillet 1722 à février 1723. « Rosset de Rochefort Marc-Benjamin », M.-C. PITASSI et

frère d'Auguste de Trey, qui était disciple de Turretini et pasteur de l'Eglise française de Berne¹⁰⁶, et mentionna les prétensions d'un prosélyte, M. Crassous¹⁰⁷.

LL.EE. n'approuvèrent pas les décisions de Bergier, Polier et Ruchat. Une entrée des actes académiques datée du 13 juin 1726 nous apprend que les professeurs Polier et Ruchat avaient été joints à la nomination par LL. EE. ; le doyen Bergier s'était lui vu refusé sa demande d'être dispensé du concours. Or les trois membres de l'Académie campèrent sur leurs positions. Gabriel Bergier « [acquiesça] avec soumission et reconnaissance à ce qu'il y a dans la Lettre souveraine qui le regarde et [persista] à ne point aller soutenir la Dispute », tandis que Polier et Ruchat « [déclarèrent] à l'Académie qu'ils écriraient leurs raisons d'excuse aux Illustres Seigneurs Curateurs pour les présenter à LL. EE. »¹⁰⁸.

L'édition récente de l'inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini nous permet de reconstituer pour partie ce qui s'est passé autour de cette nomination à la chaire de théologie¹⁰⁹. Le professeur genevois était en effet mis au courant des événements de l'Académie par son disciple Barthélémy Barnaud. Celui-ci avait été déposé en 1722 pour avoir refusé de signer le *Consensus* et prêter le serment d'association avant de se raviser, à la faveur de la sanction officielle donnée par LL. EE. aux explications fournies par leurs représentants¹¹⁰. Il était également l'auteur sous anonymat des *Memoires Pour servir à l'Histoire des Troubles arrivés en Suisse, à l'occasion du Consensus* publiées précisément en 1726¹¹¹ et fut nommé par l'Académie pour la chaire de philosophie qui était repourvue en même temps que celle de théologie¹¹². A travers quelques-unes de ses lettres, mais également grâce à la correspondance qu'entretint Turretini avec Marc-Benjamin Rosset de Rochefort et d'autres, nous pouvons avoir un aperçu des événements de l'été 1726.

alii, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini. Volume cinquième, inventaire par correspondants*, Paris : Honoré Champion, 2009, pp. 203-204.

¹⁰⁶ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, pp. 91-92 ; « Trey Auguste de », M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 5, pp. 238.

¹⁰⁷ *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, p. 119.

¹⁰⁸ *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, pp. 121-122.

¹⁰⁹ M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, Paris : Honoré Champion, 2009, 6 vol. Nous utilisons les résumés détaillés présentés dans l'inventaire, d'où la tournure indirecte des citations.

¹¹⁰ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 699 et 711-712.

¹¹¹ [Barthélémy BARNAUD], *Memoires Pour servir à l'Histoire des Troubles arrivés en Suisse, à l'occasion du Consensus*, Amsterdam : Frédéric Bernard, 1726.

¹¹² *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, p. 119.

Il apparaît tout d'abord que Bergier, Ruchat et Polier ont refusé de se soumettre à la volonté de LL. EE. et se présenter pour la chaire de théologie à cause des effets de la publication des *Mémoires* de Barnaud : « ils auraient trouvé les esprits extrêmement irrités à cause du livre sur le *Consensus* »¹¹³. Or il semble que Marc-Benjamin Rosset de Rochefort ait voulu se rétracter pour les mêmes raisons que les membres de l'Académie de sa nomination à la chaire de théologie. Nous apprenons en effet dans une lettre de Barnaud du 16 juin 1726 que

[Georges] Polier [de Bottens] et Ruchat ont été invités contre leur gré à Berne à la dispute et ont continué à s'excuser. [Gabriel] Bergier a offert ses services mais en demandant à être dispensé de la dispute. On lui a répondu aimablement, sans toutefois accéder à sa demande à cause d'une loi souveraine qui l'interdit. [Marc-Benjamin] Rosset de Rochefort, qui avait demandé à être nommé, aurait voulu se retirer car il craignait une dispute chicaneuse, mais il a été obligé de partir. On s'attend à voir le clergé bernois faire tout ce qu'il pourra contre ceux du Pays de Vaud ; il est furieux à cause des *Mémoires pour servir l'histoire du Consensus*.¹¹⁴

Dans une lettre à Turretini, Rosset de Rochefort lui explique lui-même, le 23 juin 1726, le peu d'inclination qu'il a à se présenter à la dispute : « une suite singulière d'événements a mené Rosset à Berne pour y soutenir les épreuves pour la chaire de théologie, ce qui est d'autant plus surprenant qu'il n'a pour cela aucune disposition ». Or nous apprenons dans cette même lettre qu'« il est presque seul du pays puisque de Trey, son compagnon, est tombé malade et tout laisse prévoir qu'il ne pourra pas soutenir des épreuves de longtemps »¹¹⁵. Notons d'ailleurs que dans cet extrait qui reprend les informations des actes académiques, nous apprenons que LL. EE. ont invoqué une loi souveraine qui les empêchait de nommer Bergier sans le soumettre à un concours, comme elles l'avaient pourtant fait en 1700 avec Merlat et comme elles le feront avec le successeur de Jean-Jacques Salchli en 1748¹¹⁶.

L'inquiétude manifestée par nos théologiens s'est révélée justifiée. Dans une lettre datée du 27 juin, Barnaud informe Turretini qu'« il paraît qu'on mettra le

¹¹³ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 16 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 823.

¹¹⁴ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 16 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 823.

¹¹⁵ « Lettre de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort à Jean-Alphonse Turretini, 23 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 826.

¹¹⁶ Il s'agissait du fils de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort, Jean-Alphonse. « Eloge de feu M. Jean-Alphonse Rosset, Professeur en Théologie et Recteur de l'Académie de Lausanne ; prononcé par M. Vicat, Professeur en Droit à la présentation de M. le Professeur Pavillard, en qualité de moderne Recteur, le 30 juin 1766 », *Journal Helvétique*, Neuchâtel : Abraham Droz, Juillet 1766, p. 33.

Consensus à toutes les sauces » pour la dispute de théologie¹¹⁷. Et en effet, Rosset de Rochefort s'est fait malmener à Berne. Ayant demandé des conseils à Jean-Alphonse Turretini pour ses épreuves, il informe ce dernier le 30 juin qu'« il avait en face de lui des personnes intéressées plus par la chicane que par le raisonnement »¹¹⁸. Quelques jours plus tard, dans une lettre où Rosset de Rochefort relate à Jean-Alphonse Turretini les événements de la dispute, il lui exprime son indignation face à celle-ci. Il commence par convenir avec ce que lui avait écrit Turretini, à savoir que les thèses proposées pour la dispute « marquent peu de disposition à la paix ». Il se plaint ensuite de ce que l'on a continué de le chicaner sur des points d'histoire ecclésiastique à tel point qu'il « n'a pas eu beaucoup d'orthodoxie à défendre ». Il le dut pourtant, à la différence du prosélyte Crassous qui « a porté le zèle jusqu'à ses derniers excès pour faire sa cour » et qui poussa la flatterie envers Berne jusqu'à attaquer Jean-Alphonse Turretini et « parler de la doctrine de l'Académie de Genève, en disant qu'il avait souvent gémi avec feu [Bénédict] Pictet¹¹⁹ sur le triste état des choses ». Rosset de Rochefort explique ainsi au professeur genevois qu'« il ne pourrait pas en conscience accepter cette profession même si on la lui donnait, après tout ce qu'il a vu et entendu. L'entêtement croit de jour en jour non seulement parmi le clergé mais aussi dans le corps séculier. On veut museler [les Vaudois] pour qu'ils ne parlent enfin que la langue du pays »¹²⁰.

De fait, les Vaudois et leurs soutiens auraient voulu voir l'un des leurs accéder à la chaire de théologie. C'est en effet dans le « but de pousser [Gabriel] Bergier à la chaire de théologie » pour pouvoir lui-même accéder au poste de premier pasteur de Lausanne que Rosset de Rochefort serait allé dès avril 1726 à Berne¹²¹. Ce dernier, alors qu'il est déjà dans la capitale pour la dispute de théologie exprime son regret « qu'on n'ait pas voulu donner cette profession à [Gabriel] Bergier qui en était très digne »¹²². Jean-

¹¹⁷ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 27 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 828.

¹¹⁸ « Lettre de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort à Jean-Alphonse Turretini, 30 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, pp. 829-830.

¹¹⁹ Bénédict Pictet, professeur de théologie de 1686 à 1724, fut le dernier représentant de l'orthodoxie calviniste à l'Académie de Genève. Il était toutefois modéré dans son orthodoxie. T. CETTA, « Pictet Bénédict », DHS. Consulté le 26 mai 2012, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11291.php>.

¹²⁰ « Lettre de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort à Jean-Alphonse Turretini, 4 juillet 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 832.

¹²¹ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 2 mai 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 812.

¹²² « Lettre de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort à Jean-Alphonse Turretini, 23 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 826.

Frédéric Ostervald, proche de Turretini¹²³, écrira lui-même à son collègue qu'« il est mortifié que [Gabriel] Bergier ne soit pas professeur ; si un Allemand avait une place à l'Académie, adieu la bonne théologie »¹²⁴.

De Trey, le frère du pasteur de l'Eglise française de Berne, semblait en bonne posture pour obtenir la chaire. Nous apprenons dans une lettre du théologien Hans Heinrich Ott¹²⁵ à Jean-Alphonse Turretini que, lors d'un passage à Berne, il a entendu que « les deux professeurs¹²⁶ à Lausanne [seraient] Treytorrens et de Trey »¹²⁷. Auguste de Trey mit de fait sa position à profit pour tenter d'avancer son frère¹²⁸. Il se chargea également de mettre par écrit la leçon de celui-ci pour la transmettre au jury lorsque la santé chancelante du candidat l'empêcha de se présenter en personne pour la dispute¹²⁹. *In fine*, De Trey fut obligé de renoncer à la chaire de théologie à cause de son état de santé.

C'est en effet ce que nous apprenons dans une lettre de Jean-Alphonse Turretini destinée à l'avoyer de Berne, Christoph Steiger¹³⁰, où il demande à celui-ci d'accorder à l'Académie de Lausanne de lui octroyer un professeur vaudois :

Il souhaite que son correspondant lui pardonne la liberté qu'il prend, à cette occasion, de lui suggérer de donner satisfaction à la ville et à l'Académie de Lausanne en nommant une personne du Pays [...] puisqu'il y a d'excellents sujets à Lausanne, le fait de nommer quelqu'un qui ne fût pas du lieu serait ressenti comme une sorte de flétrissure et d'injustice à leur égard. JA [Turretini] n'a personne à mettre en avant mais il trouve que Lausanne peut offrir des candidats très compétents. Le premier est [Gabriel] Bergier, bien placé par son âge, ses services, son érudition et son bon sens. Le deuxième est [Georges] Polier [de Bottens], actuel professeur d'hébreu et homme de multiple mérites. Ces deux personnes n'ont pas voulu se soumettre à la

¹²³ « Ostervald Jean-Frédéric », M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 5, pp. 166-167.

¹²⁴ « Lettre de Jean-Frédéric Ostervald à Jean-Alphonse Turretini, 29 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 828.

¹²⁵ Ce théologien zurichois était entré au service de l'archevêque de Cantorbéry, William Wake, en partie grâce aux recommandations de Jean-Alphonse Turretini. Il continua sa carrière en Angleterre où il obtint un bénéfice à Lichfield en 1723. « Ott Hans Heinrich II », M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 5, p. 172.

¹²⁶ i.e. les professeurs de philosophie et de théologie.

¹²⁷ « Lettre de Hans Heinrich Ott à Jean-Alphonse Turretini, 25 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 827.

¹²⁸ « Lettre de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort à Jean-Alphonse Turretini, 30 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 830.

¹²⁹ « Lettre de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort à Jean-Alphonse Turretini, 4 juillet 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 832.

¹³⁰ Turretini considérait Steiger comme son protecteur et s'adressait à lui lorsqu'il avait quelque chose à traiter à Berne. « Steiger Christoph », M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 5, pp. 225-226.

dispute mais il est compréhensible que des hommes de leur âge et de leur mérite n'aient pas voulu affronter une épreuve, somme toute, assez désagréable. Le troisième est [Marc-Benjamin Rosset] de Rochefort, très honnête homme dont les prédications sont beaucoup goûtées et qui a soutenu la dispute avec un grand succès. JA tient à ce qu'il soit absolument clair que ce qu'il vient de dire, il l'a écrit de son propre chef, pour le bien de l'Eglise et de l'Etat. Il estime qu'après la petite émotion des dernières années, LL. EE. auraient tout avantage à retenir l'une des personnes susmentionnées et peut-être, entre toutes, la première qui est âgée et que la prédication commence à fatiguer.¹³¹

Nous ne savons pas si cette lettre a été envoyée ou non à l'avoyer Christoph Steiger¹³². Quoiqu'il en soit, Berne n'est pas allée dans le sens souhaité par Turretini. En effet, Barnaud informe celui-ci le 22 septembre 1726 que bien que « LL. EE. auraient avancé Ruchat s'il s'était présenté ; [Gabriel] Bergier et [Georges] Polier [de Bottens] ont bien fait de rester chez eux »¹³³.

Rosset nous apprend qu'il avait trois concurrents, « de simples impositionnaires dont l'un est en nomination pour le temple de l'hôpital et les autres n'ont pas de prétentions. Le premier et le dernier en particulier ne se sont pas trop mal tirés d'affaire. Ils ont de la vivacité mais peu de netteté et de justesse »¹³⁴. Or c'est apparemment parmi ces trois ministres que sera choisi le successeur de David Constant, Jean-Jacques Salchli. Nous apprenons par Barnaud que dès le 30 avril, avant que LL. EE. envoient leur lettre demandant à l'Académie de Lausanne de nommer ses candidats, on mentionnait déjà le nom de Jean-Jacques Salchli, identifié comme le frère de l'anti-*Consensus* Jean-Rodolphe Salchli¹³⁵, en tant que candidat à la chaire de théologie¹³⁶. Et de fait, dès le 27 juin, avant la fin des épreuves, Barnaud informe Turretini qu'« on aura finalement un professeur allemand »¹³⁷, tandis que Rosset semble lui aussi résigné lorsqu'il annonce à Turretini

¹³¹ « Lettre de Jean-Alphonse Turretini à Christoph Steiger, ap. 4 juillet 1726 et av. 22 septembre 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, pp. 833-834.

¹³² Une note des éditeurs indique qu'il existe une copie autographe incomplète de la lettre ainsi qu'une minute complète en haut de laquelle Jean-Alphonse Turretini a ajouté « non missa est ». M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 834.

¹³³ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 22 septembre 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 857. Crassous était de toute façon hors course étant donné son statut de prosélyte qui ne permettait pas d'accéder à la chaire de théologie.

¹³⁴ « Lettre de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort à Jean-Alphonse Turretini, 30 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 830.

¹³⁵ Cf. note 56, chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

¹³⁶ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 30 avril 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 811.

¹³⁷ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 27 juin 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 828.

alors qu'il est à Berne pour la dispute qu'« il y a [...] encore beaucoup de monde qui voudrait un professeur allemand »¹³⁸.

Ainsi le clergé bernois et les rigides ont obtenu gain de cause, LL. EE. n'ayant pas été dans le sens souhaité par Turretini. Berne a au contraire agi ainsi pour exercer un contrôle sur l'Académie de Lausanne, mais également pour affirmer son autorité face à la publication sous anonymat des *Mémoires* de Barnaud. Le théologien Hans Heinrich Ott écrit en effet à Turretini qu'« il sait de source sûre que Berne a fait cela par rapport à l'histoire du *Consensus* [Barnaud, *Mémoires*], n'ayant trouvé aucune autre façon de répondre aux arguments et aux faits qui y sont contenus »¹³⁹.

2.3 Jean-Jacques Salchli à l'Académie

La nomination de Jean-Jacques Salchli à la chaire de théologie provoqua la défiance de certains correspondants de Jean-Alphonse Turretini. Hans Heinrich Ott lui écrit ainsi

[qu']il est surpris d'apprendre que [Jean-Jacques] Salchli a été choisi comme professeur à Lausanne ; il pensait que leurs amis communs pourraient empêcher que des étrangers ne fussent envoyés parmi eux. Il doit être désagréable pour lui de vivre parmi des gens qui ont si peu de sympathie à son égard.¹⁴⁰

De fait, lui et l'ancien recteur de l'Académie de Lausanne, Jean Barbeyrac, parlent même de Salchli comme de l'« espion » de Berne¹⁴¹.

Jean-Jacques Salchli, par ailleurs beau-fils du banneret de Berthoud et commandant de bataillon lors de la seconde guerre de Villmergen, Johannes Fankhauser¹⁴², par son mariage avec Anna Fankhauser¹⁴³, devait donc se faire accepter

¹³⁸ « Lettre de Marc-Benjamin Rosset de Rochefort à Jean-Alphonse Turretini, 4 juillet 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 832.

¹³⁹ « Lettre de Hans Heinrich Ott à Jean-Alphonse Turretini, 17 septembre 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 852.

¹⁴⁰ « Lettre de Hans Heinrich Ott à Jean-Alphonse Turretini, 17 septembre 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 852.

¹⁴¹ « Lettre de Hans Heinrich Ott à Jean-Alphonse Turretini, 27 septembre 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 859 ; « Lettre de Jean Barbeyrac à Jean-Alphonse Turretini, 17 décembre 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 880.

¹⁴² B. BRAUN-BUCHER, « Fankhauser Johannes », DHS. Consulté le 7 mai 2012, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F18840.php>. Salchli lui a dédié un ouvrage qu'il a réédité, le *Recueil des dernières heures de Messieurs De Mornay du Plessis, Gigord, Rivet, Du Moulin, Drelincourt & Fabri*. Nouvelle édition augmentée d'un *Discours préliminaire sur l'utilité de cet ouvrage, & sur le fondement de nôtre Salut de nos Espérances dans la Vie & la Mort*, Lausanne : Jean Zimmerli, 1740.

dans un milieu étranger qui lui était au premier abord hostile. Et ce d'autant plus que des rumeurs avaient circulé sur un supposé mandat qu'il aurait reçu pour répondre aux *Mémoires* de Barnaud¹⁴⁴. Or il s'est efforcé de rassurer les Vaudois dès l'annonce de sa nomination à la chaire de Lausanne. Relatant les événements de la dispute de Berne à Turretini, Barnaud remarque que les frères Salchli¹⁴⁵ « ont été en particulier très obligeants » et que Jean-Jacques Salchli est « un jeune homme doux, civil, qui fera tout pour gagner la confiance de ses collègues ». Salchli balaya également les rumeurs sur une quelconque réponse aux *Mémoires* en expliquant que ceux-ci « ont chagriné les messieurs bernois qui [...] ne pensent pourtant pas y répondre »¹⁴⁶. De même, lorsqu'il fut installé à l'Académie de Lausanne le 20 novembre 1726¹⁴⁷, Salchli donna une leçon inaugurale où il s'efforça d'apaiser les inquiétudes de ses nouveaux collègues. Barnaud rapporte à Turretini qu'on ne l'a pas trouvée « des plus intelligibles, car trop remplie d'érudition orientale ; ce qu'on y a apprécié le plus, ce sont les passages concernant la tolérance »¹⁴⁸.

Salchli semble être parvenu, au fur et à mesure de son professorat, à se faire accepter de ses collègues lausannois. Les actes académiques témoignent d'une bonne intégration de Salchli, malgré une appréhension palpable. Ainsi, à l'occasion de son premier examen pour lequel il choisit les trois premiers chapitres de la *Théologie chrétienne* (1702) de Bénédic Pictet, dernier professeur de théologie orthodoxe - quoique modéré - de Genève¹⁴⁹, l'Académie apprécia sa « modération chrétienne »¹⁵⁰. De même, dès la première revue trisannuelle des membres de l'Académie à laquelle il assista en 1727, « sa Douceur, ses bonnes et honnetes manieres pour ses collegues »

¹⁴³ De ce mariage naquirent entre autres Jean Salchli (1727-1807), professeur d'hébreu à l'Académie de Lausanne et apologiste, et Emmanuel Salchli (1740), connu pour son œuvre poétique. A. SCHUMANN, « Emmanuel Salchli », *Allgemeine deutsche Biographie*, XXX, pp. 205-208; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, pp. 273-280. Notons que Jean Salchli a profité, dans sa carrière académique, de faveurs faites par LL. EE. par complaisance pour Jean-Jacques Salchli. *Ibid.*, p. 230.

¹⁴⁴ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 18 juillet 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 839.

¹⁴⁵ C'est-à-dire Jean-Jacques et son frère Jean-Rodolphe, cf. plus haut, chapitre 2.2, « Jean-Jacques Salchli succède à David Constant ».

¹⁴⁶ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 22 septembre 1726 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 857.

¹⁴⁷ *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, pp. 133-134.

¹⁴⁸ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 9 janvier 1727 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini. Volume quatrième, inventaire chronologique 1727-1737*, p. 16. Nous n'avons pas retrouvé trace ce discours.

¹⁴⁹ T. CETTA, « Pictet Bénédic », DHS. Consulté le 8 mai 2012, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11291.php>.

¹⁵⁰ *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, p. 152

sont relevées¹⁵¹. C'est de fait sa « modération », ainsi que son « amour pour la paix » qui sont remarqués et appréciés par ses collègues¹⁵².

Ce sentiment de méfiance rassurée transparait également dans les quelques lettres à Jean-Alphonse Turretini où il est fait mention du professeur bernois. Ainsi, le 9 janvier 1727, à peine quelques semaines après l'installation de Salchli, Barnaud informe son correspondant genevois que Georges Polier « qui a la gentillesse d'écrire à Barnaud toutes les semaines ne lui a encore rien dit du nouveau professeur de théologie à Lausanne ». Cela dit, Barnaud sait qu'« il explique la théologie latine de Pictet [...] et il a demandé qu'on lui permette d'être coccéen¹⁵³ ; on le lui a accordé à condition que les autres puissent être ce qu'ils veulent »¹⁵⁴. Cette défiance transparait également dans une lettre de Jean-Frédéric Ostervald où celui-ci affirme que « le nouveau professeur de théologie de Lausanne est un homme modéré mais coccéen déclaré »¹⁵⁵. Cela dit, François-Jean Turretini écrit à son cousin le 22 octobre 1728, après avoir dîné avec Bergier, Ruchat, de Trey et Salchli, et l'informe que ce dernier « lui a paru très raisonnable et, quoi qu'orthodoxe, modéré. On est content de lui à l'Académie et il cherche à faire plaisir à tout le monde »¹⁵⁶.

Ainsi, Salchli sut se montrer urbain avec ses collègues et modéré dans sa doctrine¹⁵⁷, cohabitant de façon harmonieuse avec les tendances plus progressistes de l'Académie. Il se vit offrir la bourgeoisie de Lausanne en 1732 alors qu'il était recteur de l'Académie de Lausanne¹⁵⁸. Nommé bibliothécaire en 1737¹⁵⁹, Salchli fut établi censeur

¹⁵¹ *Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3, ACV, p. 170.

¹⁵² Sa « modération » est notée à l'occasion d'un examen sur la prédestination, *Actes académiques : 1743-1749*, Volume V, Bdd 51/5, ACV, p. 15. Sa « modération » et son « amour de la paix » sont notés lors des revues des membres de l'Académie de 1739 - où la remarque que l'Académie « se [félicite] toujours plus de l'avoir entre ses membres » semble trahir un sentiment de méfiance initial -, de 1742 et de 1746. *Actes académiques : 1733-1742*, Volume IV, Bdd 51/4, ACV, pp. 205 et 397 ; *Actes académiques : 1743-1749*, Volume V, Bdd 51/5, ACV, p. 307.

¹⁵³ Le coccéianisme est un courant théologique qui était à l'époque très en faveur à Berne. H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 672.

¹⁵⁴ « Lettre de Barthélémy Barnaud à Jean-Alphonse Turretini, 9 janvier 1727 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 4, p. 16.

¹⁵⁵ « Lettre de Jean-Frédéric Ostervald à Jean-Alphonse Turretini, 8 et 12 mars 1727 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 4, p. 30.

¹⁵⁶ « Lettre de François-Jean Turretini à Jean-Alphonse Turretini, 22 octobre 1728 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 4, p. 193.

¹⁵⁷ Comme le note Henri Vuilleumier, Bénédicte Pictet était le moins scolastique des théologiens calvinistes. H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 167.

¹⁵⁸ M. KIENER, *Dictionnaire des professeurs de l'Académie de Lausanne (1537-1890)*, p. 524.

¹⁵⁹ *Actes académiques : 1733-1742*, Volume IV, Bdd 51/4, ACV, p. 130. Il s'agit d'une confirmation d'une nomination déjà faite en 1733. Ainsi, Salchli était dès avant 1737 collaborateur à la bibliothèque.

avec Ruchat¹⁶⁰, en qualité de professeurs de théologie, en 1741¹⁶¹. Il enseigna au Séminaire français avec ses collègues de l'Académie avant d'être avancé en 1748 à la chaire de théologie didactique de l'Académie de Berne¹⁶². Cet orthodoxe modéré, dont la théologie était axée vers la pratique¹⁶³, entretenait également une relation privilégiée avec un piétiste bâlois, Jérôme d'Annone¹⁶⁴. Ce dernier avait fort apprécié le professeur de théologie lors d'un séjour à Lausanne en 1731. Ainsi, comme le note Vuilleumier, LL. EE. avaient préféré placer un orthodoxe modéré pour remplir la délicate tâche de représenter l'orthodoxie bernoise et de surveiller l'Académie, plutôt qu'un rigide, comme l'auraient peut-être souhaité certains ecclésiastiques bernois¹⁶⁵.

Pour modéré qu'il était, Salchli n'en était pas moins orthodoxe et surtout représentant des vues de Berne à Lausanne. Nous pouvons ainsi déceler une certaine ambiguïté dans une réponse de celui-ci à Jean-Alphonse Turretini, lorsque ce dernier lui offrit en 1727 sa *Disputatio, pars quinta* (1726), un écrit apologétique consacré aux miracles¹⁶⁶. Il le remercia de ce « signe de sa bienveillance à son égard », mais « ne va pas en faire la louange, comme si la bonne opinion qu'il en a pouvait apporter quoi que ce soit à la réputation de son correspondant »¹⁶⁷. Dans cette missive, Salchli félicita également Turretini pour sa récente défense¹⁶⁸ contre un écrit de Théodore Crinsoz de Bionnens. Ce pasteur, de tendance piétiste et rayé du catalogue des ministres en 1722 pour avoir refusé de signer le *Consensus* et prêter le serment d'association, avait rédigé un *Essai sur le serment obligatoire*, où il s'attaquait vigoureusement à l'usage abusif que

¹⁶⁰ Abraham Ruchat succéda à Albert Roy à la chaire de théologie en 1733. H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 214.

¹⁶¹ *Actes académiques : 1733-1742*, Volume IV, Bdd 51/4, ACV, p. 345. Le premier livre qu'ils doivent soumettre à la censure est ironiquement un écrit posthume de Jean-Alphonse Turretini, *In Pauli Apostoli ad Romanos epistolae capita XI. praelectiones criticae, theologicae et concionatoriae*, 1741. Leurs compétences en tant que censeurs furent d'abord locales avant d'être étendues à l'ensemble du Pays de Vaud par le règlement sur les imprimeries et les librairies de 1745. *Actes académiques : 1743-1749*, Volume V, Bdd 51/5, ACV, p. 226 ; S. CORSINI (dir.), *Le livre à Lausanne, cinq siècles d'édition et d'imprimerie. 1493-1993*, Lausanne : Payot, 1993, p. 317.

¹⁶² H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 168 ; M. KIENER, *Dictionnaire des professeurs de l'Académie de Lausanne (1537-1890)*, p. 524.

¹⁶³ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 167.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 166-170. Cf. chapitre 2.2, « Jean-Jacques Salchli succède à David Constant ».

¹⁶⁶ M.-C. PITASSI, « L'apologétique raisonnable de Jean-Alphonse Turretini », in M.-C. 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, n. 36, p. 108.

¹⁶⁷ « Lettre de Jean-Jacques Salchli à Jean-Alphonse Turretini, 4 décembre 1727 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 4, p. 113.

¹⁶⁸ J.-A. TURRETTINI, *Défense de la Dissertation de Mons. Turretin sur les articles fondamentaux de la Religion ; contre une brochure intitulée, Lettre de M. T. C., c'est à dire de Mons. Theodore Crinsoz qu'on appelle ordinairement Mons. De Bionnens*, Genève, 1727.

l'on faisait des serments. Mais Turretini y voyant des théories entachées d'anabaptisme et souhaitant rester en bons termes avec les Eglises voisines, et en particulier avec Berne, avait contribué à censurer l'écrit. Face à cette tentative de le faire taire, Crinsoz décida de s'attaquer publiquement à la conception, trop vague selon lui, des articles fondamentaux défendue par Turretini, ce qui provoqua la défense de ce dernier¹⁶⁹. Il est difficile de savoir ce qui se cache derrière les félicitations de Salchli à Turretini. Il s'attaque également dans son *Discours sur la tolérance* aux conceptions trop vagues des articles fondamentaux¹⁷⁰. Il est possible que le professeur bernois ait profité de cette occasion où Turretini adopte une posture relativement conservatrice pour s'aligner avec lui et le féliciter pour sa réaction face à un hétérodoxe qui ne s'était pas soumis à LL. EE. et qui, même après qu'il ne fut plus ministre, dut rendre des comptes de son hétérodoxie devant le Convent de Berne¹⁷¹.

Dans l'oraison funèbre qu'il prononça pour le décès de son prédécesseur David Constant en 1733¹⁷², Salchli trahit également sa position délicate de représentant de l'orthodoxie de Berne. Retraçant le parcours de Constant, il évite le sujet sensible de la crise du *Consensus*, mais loue cet orthodoxe modéré¹⁷³, qui s'était distingué par une certaine complaisance à l'égard de LL. EE. lorsqu'il fut recteur au moment du *Consensus*¹⁷⁴. Il note en effet que David Constant « n'était pas un admirateur risible des avis nouveaux qui sont proposés avec un grand éclat »¹⁷⁵, mais « conserva jusqu'à la fin de sa vie la forme des paroles saines, mais en charité, pensant qu'il valait mieux prier pour ceux qui se trompent que les déchirer de reproches »¹⁷⁶. D'après Salchli, il n'était en effet pas querelleur, mais aimait profondément la paix et la concorde, pourvû que la

¹⁶⁹ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, pp. 213-224.

¹⁷⁰ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 193-195 ; cf. chapitre 3.1.1 « Jean-Jacques Salchli et le *Discours sur la tolérance* ».

¹⁷¹ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 223.

¹⁷² J.-J. SALCHLI, « Vita Davidis Constantii, Quondam in Academia Lausanensi Professoris Theologiae Clarissimi », in *Museum Helveticum*, Tome I, section II, Tiguri, 1746, pp. 210-236. Publié d'abord en tant que *Oratio funebris in obitum viri celeberrimi domini Davidis Constantii in Academia Lausannensi profess. theol. clarissimi habita Die 9. Martii An. 1733*, Lausanne : J. Zimmerli, 1733. Les passages cités sont des traductions littérales du latin.

¹⁷³ Quoique, selon Vuilleumier, il s'agissait d'une adhésion « par habitude et convenance personnelle plus que par ferme et intime conviction ». H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 633.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 642.

¹⁷⁵ J.-J. SALCHLI, « Vita Davidis Constantii, Quondam in Academia Lausanensi Professoris Theologiae Clarissimi », p. 234. « ... sic nec novarum, quae magna pompa producuntur ridiculus admirator ».

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 235. « Formam sanorum verborum retinuit usque ad vitae finem, at in charitate, potius pro errantibus orandum esse ratus, quam illos convitiis proscindendos. »

vérité n'en fut pas endommagée, vérité sans laquelle la paix n'était pas louable¹⁷⁷. Salchli révèle d'autant plus sa position orthodoxe lorsqu'il considère le voyage que fit Constant en France, attiré entre autres par les docteurs de Saumur, et où il obtint la faveur de Moïse Amyraut, illustre théologien saumurois¹⁷⁸. Dans un double sens évident, Salchli affirme qu'« il aurait peut-être été arraché à l'Eglise de la Patrie pour toujours s'il était resté plus longtemps en France »¹⁷⁹.

Finally, dans un discours préliminaire à une réédition entreprise par Salchli du *Recueil des dernières heures* où il discute le *fondement de notre Salut & de nos Espérances dans la Vie et dans la Mort*¹⁸⁰, Salchli défend vigoureusement la doctrine de la rédemption par le sacrifice de Jésus-Christ. Tenant une position calviniste relativement rigide¹⁸¹, il s'en prend à ceux qui défendent la doctrine de la justification par les bonnes œuvres, ainsi qu'aux tendances rationalistes qui affaiblissent l'autorité des Ecritures saintes et qui mènent à nier la divinité de Jésus-Christ ainsi que le dogme qui est au centre de la défense de Salchli. Au moment où l'orthodoxie rigide cède de plus en plus la place aux Lumières¹⁸², où le rationalisme fraie son chemin dans les systèmes de nombre de théologiens, où une volonté de rendre à l'homme une capacité d'agent pour son salut dans un système de prédestination calviniste arbitraire se fait de plus en plus insistante, où un Jean-Alphonse Turretini, dans un souci apologétique, insiste plus sur la rationalité du christianisme et la conformité de la théologie naturelle avec celle révélée que sur la christologie dans sa théologie¹⁸³, le discours de Salchli sonne comme une défense réactionnaire contre ces systèmes théologiques dont la christologie était de plus

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 234. « Non rixosus erat, sed pacis amantissimus, ad concordiam hortator ; at simul sine veritatis dispendio, alias pax non laudabilis fuisset. »

¹⁷⁸ M.-C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières : Genève 1670-1737*, p. 14.

¹⁷⁹ J.-J. SALCHLI, « Vita Davidis Constantii, Quondam in Academia Lausanensi Professoris Theologiae Clarissimi », pp. 218-219. « ... forsan autem si ulterius in Gallia commoratus, Ecclesiae Patriae perpetuo ereptus fuisset. »

¹⁸⁰ J.-J. SALCHLI (éd.), *Recueil des dernières heures de Messieurs De Mornay du Plessis, Gigord, Rivet, Du Moulin, Drelincourt & Fabri*. Nouvelle édition augmentée d'un *Discours préliminaire sur l'utilité de cet ouvrage, & sur le fondement de notre Salut de nos Espérances dans la Vie & la Mort*, Lausanne : Jean Zimmerli, 1740. A propos de cette édition, cf. A. VUILLEUMIER, *Les Apologistes vaudois au XVIIIe siècle*, pp. 35-37 ; W. CARRARD, « *Le récit des dernières heures* », *une littérature d'édification*, Mémoire de Licence, Faculté de théologie, Université de Lausanne, 1971.

¹⁸¹ Salchli ne laisse aucune place à l'homme en tant qu'agent de son salut et adopte une position résolument fidéiste. J.-J. SALCHLI, *Discours préliminaire*, p. xliii et pp. lxiii-lxv.

¹⁸² Dans les termes de Maria-Cristina Pitassi. M.-C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières : Genève 1670-1737*.

¹⁸³ M.-C. PITASSI, « L'apologétique raisonnable de Jean-Alphonse Turretini », pp. 99-118 ; O. FATIO, « Introduction », in M.-C. PITASSI (éd.), *Apologétique 1680-1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie ?*, pp. 10-11.

en plus imprégnée des idées des Lumières et qui étaient particulièrement bien représentés dans la ville de Turretini¹⁸⁴.

Cela dit, l'écrit dans lequel Salchli se révèle le plus étroitement lié avec son milieu d'origine et où il se révèle entièrement comme représentant de l'orthodoxie bernoise et des vues politiques de Berne à l'Académie de Lausanne sont les *Trois Discours*, et plus particulièrement le *Discours sur la tolérance*.

3 *Le Discours sur la tolérance* : un exemple de réception des Lumières en Pays de Vaud

3.1 Présentation des sources

3.1.1 Jean-Jacques Salchli et le *Discours sur la tolérance* de 1733

Sept ans après son arrivée à la chaire de théologie de l'Académie de Lausanne, Salchli prononce le *Discours sur la tolérance* aux promotions publiques du collège de Lausanne, devant le bailli, les membres du conseil de la ville de Lausanne, les pasteurs et professeurs de l'Académie, ainsi que les élèves et leurs pères. Il vient conclure une série de trois discours, le premier *Sur la nature et les sources des Differens Sentimens, qui se sont élevés dans l'Eglise Chretienne* en mai 1731, et le second *Sur la reunion de l'Eglise Chretienne, touchant les Differens Sentimens* en mai 1732, prononcés pour les mêmes occasions¹⁸⁵. Comme Salchli le précise dans sa préface¹⁸⁶, la publication de ces discours

¹⁸⁴ O. FATIO, « Le Christ des liturgies », in M.-C. PITASSI, *Le Christ entre orthodoxie et lumières. Actes du colloque tenu à Genève en août 1993*, Genève : Droz, 1994, pp. 11-30. Cette évolution théologique fut bien perçue par D'Alembert dans l'article de l'*Encyclopédie* (1756) consacré à Genève lorsqu'il dit, de façon exagérée certes, que « plusieurs [pasteurs] ne croient plus la divinité de Jésus-Christ... Pour tout dire en un mot, plusieurs pasteurs de Genève n'ont d'autre religion qu'un socinianisme parfait, rejetant tout ce qu'on appelle mystère, et s'imaginant que le premier principe d'une religion véritable est de ne rien proposer à croire qui heurte la raison ». Cité in *Ibid.*, p. 11.

¹⁸⁵ Le texte indique les personnes présentes au travers d'adresses à la fin de chaque discours. J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 70-75, 153-156, 238-241. Salchli s'adresse au bailli à la troisième personne du singulier dans le *Discours sur la tolérance*, alors qu'il s'adressait à lui à la deuxième personne du pluriel dans les deux premiers. Peut-être le bailli n'était-il pas présent lors du troisième discours.

¹⁸⁶ « Enfin le peu de commodité qu'on avoit ci-devant ici, pour faire imprimer, a été cause que j'ai diféré jusqu'à présent de publier ces petits Ouvrages. Mais *leurs excellences nos souverains*, toujours attentifs à donner du lustre à cette Académie, ayant voulu en dernier lieu faciliter l'établissement d'une Librairie dans cette Ville, je me suis vû obligé, par les sollicitations de mes amis, à ne pas renvoyer davantage. » *Ibid.*, préface.

en 1737 a été favorisée par l'installation de la librairie-imprimerie de Marc-Michel Bousquet en 1736-1737¹⁸⁷.

Cet ouvrage est dédié à l'avoyer régnant Isaac Steiger qui fut nommé président du sénat académique et de l'Académie de Lausanne en 1726, et qui devint avoyer en 1732¹⁸⁸. Cette volonté de se placer sous la protection de LL. EE. et de se dédouaner de tout écart vis-à-vis de leur politique en matière de religion et de tolérance se reflète dans l'épître dédicatoire où, pour arrêter « la Critique de quelques Personnes qui donnent facilement dans les extrêmes », Salchli informe son public qu'« [Isaac Steiguer] m'a déjà fait la grace d'approuver mes Idées sur la *Tolerance*, que j'avois eu l'honneur de lui communiquer »¹⁸⁹. Salchli fait probablement référence aux ecclésiastiques rigides de Berne qui souhaitaient un orthodoxe plus strict, et surtout qui ne s'aventure pas dans une discussion sur la réunion des Eglises chrétiennes et sur la tolérance, pour la chaire de théologie de Lausanne¹⁹⁰. Il met en tout cas un point d'honneur à mettre sous la protection de l'avoyer régnant un écrit qui s'avance dans des domaines qui étaient potentiellement de nature à contrarier quelques personnes à Berne.

Alors que les efforts de Jean-Alphonse Turretini pour cette réunion des Eglises s'étaient épuisés du côté de Genève¹⁹¹, Salchli présente dans les *Trois discours* sa position vis-à-vis des divisions au sein des Eglises chrétiennes et de la possibilité d'une réunion.

Les prémisses du Discours sur la tolérance : Les discours de 1731 et 1732

Dans le premier discours *Sur la nature et les sources des Differens Sentimens*, Salchli indique sa volonté de contribuer à cette réunion et, pour ce faire, la nécessité de chercher les sources de la division des Eglises chrétiennes¹⁹². Ainsi, dans la première partie de son discours, Salchli évoque la nature des sentiments qui ont divisé l'Eglise. D'après lui, « les uns ont envisagé la moindre difference dans les sentimens comme fort

¹⁸⁷ S. CORSINI (dir.), *Le livre à Lausanne, cinq siècles d'édition et d'imprimerie. 1493-1993*, p. 51.

¹⁸⁸ « Isaak von Steiger, 1669-1749 », *Sammlung bernischer Biographien*, tome 2, Bern : Schmid, Francke & Co, 1896, pp. 521-524 ; « Herr Isaac Steiger, Schultheiss », *Genealogie des Geschlechtes von Steiger (weiss) von Bern*, 1, Bern : Buchdruckerei Böhler & Co, 1906, pp. 77-83. Selon ce dernier ouvrage, Steiguer serait devenu président du sénat académique et de l'Académie de Lausanne en 1727.

¹⁸⁹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, Epître dédicatoire.

¹⁹⁰ Cf. chapitre 2.2, « Jean-Jacques Salchli succède à David Constant ».

¹⁹¹ Cf. chapitre 2.1 « La crise du *Consensus* » ; M.-C. PITASSI, « « Nonobstant ces petites différences » : enjeux et présupposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIIIe siècle », p. 420.

¹⁹² J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 4-5.

dangereuse », tandis que d'autres ne considéraient les disputes que « comme de pures *logomachies* »¹⁹³. Salchli adopte une position médiane. Il condamne ceux qui, tout au long de l'histoire de l'Eglise, ont traité d'hérétiques ceux qui différaient dans des sentiments de peu d'importance, augmentant ainsi les schismes et le nombre d'hérétiques. Mais il pense qu'il y a des différences réelles dans les sentiments entre les diverses Eglises et qu'elles ne peuvent pas être considérées que comme des *logomachies*. Les personnes qui ont adopté cette position sont ceux qui veulent ramener des individus dans leur confession, ceux qui veulent réunir les différentes communions, ceux qui se plaignent de persécution de la part de la religion dominante ou, enfin, ceux qui croient que toutes les religions sont indifférentes. Dans le cadre de sa réflexion sur ceux qui adoptent cette position pour réunir les différentes Eglises, Salchli indique, pour la première fois, sa réticence vis-à-vis de celle-ci :

Je crois que ceux qui veulent réunir l'Eglise à l'égard des Sentimens, n'y réüssiront pas si facilement [...] J'aimerois mieux établir sous de certaines bornes une Tolérance mutuelle, pour tous les Sentimens, qui ne renversent pas la Religion.¹⁹⁴

Salchli présente ainsi la thèse et le projet qu'il défendra au long de ses trois discours, à savoir la tolérance comme pis-aller de l'impossible réunion des Eglises chrétiennes à court terme. Dans la deuxième partie de son discours, Salchli fait la liste des sources des divisions de l'Eglise, au premier rang de laquelle il place la corruption originelle des hommes qui a obscurci leur entendement, qui leur a inculqué l'amour-propre et d'où découlent les autres sources : l'écart par rapport à l'Ecriture sainte qui doit être l'unique règle de la foi ; l'ignorance de l'art critique et des langues dans lesquelles elle a été écrite ; les différentes passions telles que, par exemple, l'esprit de parti ; et le fait que certaines personnes se mêlent des controverses de religion sans les avoir étudiées.

Ces différentes considérations permettent à notre professeur orthodoxe de s'en prendre nommément à l'Eglise romaine, qui réunit à peu près tous les péchés que liste Salchli¹⁹⁵ ; à l'arminien Grotius qui, dans ses efforts irénistes pour réunir les différentes communions, glissa dangereusement vers l'indifférence de religion¹⁹⁶, péché dont il

¹⁹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹⁵ *Ibid.*, *passim*

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 19 et 22.

accuse également Pierre Bayle et l'arminien Jean Le Clerc¹⁹⁷ ; à toutes les tendances rationalistes, qui en soumettant la révélation à la raison s'écartent de l'Écriture sainte qui contiendrait selon eux des erreurs commises par les auteurs sacrés¹⁹⁸, ce qu'assurément font les sociniens, mais également John Locke dans son *Christianisme raisonnable* (1696)¹⁹⁹ dont Bayle « a remarqué, qu'il n'y auroit point de Socinien qui ne souscrivit à ce Livre »²⁰⁰ ; aux enthousiastes qui font craindre que « chacun [...] pût facilement envisager comme une Inspiration Divine tout ce que l'imagination dérégulée ou échauffée lui dicte »²⁰¹ ; aux arminiens, aux luthériens et aux piétistes²⁰² à qui l'esprit de parti a inspiré un comportement agressif envers les réformés²⁰³ ; ainsi qu'aux anabaptistes qui se mêlaient de controverses alors qu'ils n'étaient pas compétents²⁰⁴. Ainsi conclut-il en forme de pique aux protagonistes vaudois de la crise du *Consensus* lorsqu'il interpelle son auditoire en lui demandant : « Ne sommes nous pas heureux, que nos Eglises se trouvent exemptes de toutes les Divisions dont j'ai parlé ? » - et ce grâce à LL. EE. dont le sceptre est un « Sceptre d'Équité et de Justice », mais également grâce aux professeurs et pasteurs, étant donné que « si les Sources des Erreurs & des Divisions sont fermées à jamais parmi nous, c'est à vos Soins & à Vos Lumières que nous en sommes redevables »²⁰⁵.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 22. Notons que J. G. A. Pocock a montré la propension de l'arminianisme au scepticisme en admettant la faillibilité de la raison humaine qui doit cependant faire tous ses efforts possibles pour atteindre la vérité. J. G. A. POCKOCK, *Barbarism and Religion. The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, vol. 1, p. 60. Pour Le Clerc et l'arminianisme, cf. également A. BARNES, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, pp. 88-89. La conception baylienne de la tolérance, présente principalement dans son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »* (1686), fut également accusé d'ouvrir la voie à l'indifférence religieuse. Cf. G. MORI, *Bayle philosophe*, Paris ; Genève : Honoré Champion ; Slatkine, 1999, (Vie des Huguenots; 9), pp. 286 et sqq; M. TURCHETTI, « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation : Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin », in H. R. GUGGISBERG *et alii* (éd.), *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles). Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève : Librairie Droz, 1991, p. 314 ; P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, p. 285.

¹⁹⁸ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 35-42.

¹⁹⁹ J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity : as delivered in the Scriptures*, London : Awnsham and John Churchil, 1696; cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la Lettre sur la tolérance de 1689 ».

²⁰⁰ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 38-39.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 42-45.

²⁰² Salchli mentionne les suiveurs de Christianus Democritus, ou Johann Conrad Dippel, qui était un théologien piétiste, connu pour ses écrits contre les protestants et ses expériences alchimistes. Salchli semble utiliser cette figure pour décrédibiliser le piétisme. M. SCHMIDT « Johann Conrad Dippel », *Neue deutsche Biographie*, tome 3, Berlin : Birklein - Ditmar, 1957, pp. 737-738. Version digitalisée consultée le 1^{er} juin 2012, URL : http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00016319/image_753.

²⁰³ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 54-55.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 66-67.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 70-73.

C'est en développant l'idée du besoin d'uniformité dans la doctrine et du rejet des erreurs que Salchli commence son deuxième discours *Sur la réunion de l'Eglise Chretienne* où il réfute pourtant la possibilité d'une réunion à court terme au sens d'uniformité de la doctrine de toutes les églises chrétiennes. Plusieurs raisons expliquent pour lui l'impossibilité de celle-ci, à savoir le grand fossé qui s'est creusé entre les différentes communions, les différences « des Dons, du Temperament, des Connoissances & de l'Education des Hommes »²⁰⁶ qui conduisent les gens à adopter différents systèmes et qui les y maintiennent, « la grande animosité qui regne entre les differentes Sectes »²⁰⁷ et les anathèmes prononcés contre les erreurs peu importantes. Ainsi, pour « empêcher le progrès du mal »²⁰⁸, Salchli propose des remèdes qui sont en fait les inverses des sources des divisions mentionnées dans le discours précédent : « une étude appliquée de l'Ecriture, & une soumission entière aux Décisions de ce Divin Livre »²⁰⁹, une étude plus appliquée des langues de la Bible et de l'art critique, un refoulement des passions, et une plus grande connaissance des matières de religion pour ceux qui veulent s'impliquer dans les controverses.

Dans ce discours, Salchli marque l'écart entre les différentes communions chrétiennes et le peu de possibilité de réunion, surtout avec l'Eglise romaine²¹⁰ et les sociniens²¹¹, mais aussi avec les arminiens au sujet desquels il cite d'ailleurs une lettre de Bayle où celui-ci affirme que « nos Calvinistes se font un honneur & un mérite de s'éloigner d'une Secte, qui est l'égout de tous les Athées, Déistes, & Sociniens de l'Europe »²¹². Malgré cette attaque acide, Salchli regrette l'animosité entre les différentes communions qui mènent les individus à adopter un esprit peu charitable et à rejeter « tous les Sentimens qu'une Communion differente de la leur a adoptés »²¹³. Terminant son discours en jugeant les efforts irénistes autour d'articles fondamentaux néfastes pour les dogmes essentiels de la religion et en réfutant les irénistes qui souhaitent se passer des ecclésiastiques et privilégier les autorités temporelles pour arriver à la

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 91.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 95.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 110.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 111.

²¹⁰ *Ibid.*, *passim*.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 86, 89, 118-120, 129-130, 141 et 143. Dans ce dernier extrait, Salchli insiste sur la grande différence qui existe entre le coccéanisme – mouvement auquel il appartenait - et le socinianisme.

²¹² *Ibid.*, p. 98. Voir aussi pp. 141-142.

²¹³ Salchli se plaint que « dès que l'on dit d'un homme qu'il est Catholique, Arien, Fanatique, Socinien, Arminien, on le décrie pas seulement comme un Hérésiarique, mais comme un insensé, incapable d'aucune bonne pensée ». *Ibid.*, p. 135.

réunion des Eglises²¹⁴, Salchli conclut à nouveau en pique aux protagonistes de la crise du *Consensus*. Il loue LL. EE. qui défendent la « saine Doctrine Reformée avec un zèle véritablement pieux » en la garantissant « par de sages précautions, des Erreurs capables d'en altérer la pureté ». Il suggère aussi que LL. EE. aiment la paix « qui peut conduire à la Réunion, sans préjudice de la Vérité » et demande si « la critique la plus téméraire pourrait [...] reprendre la moindre chose dans leur sage conduite à cet égard »²¹⁵.

Une autre voie que l'uniformité de doctrine est d'adopter une tolérance mutuelle, qui est d'ailleurs l'autre acception du terme de réunion²¹⁶ et qui est conçue comme un « remède palliatif pour adoucir le mal que l'on ne peut extirper »²¹⁷. Salchli décide de lui consacrer un discours entier étant donné que la « Matière est très importante, & en même tems fort délicate »²¹⁸. Voilà donc le contexte discursif dont est issu le *Discours sur la tolérance*.

Le Discours sur la tolérance de 1733

Si Salchli introduit le *Discours sur la tolérance* dans le cadre d'une réflexion sur la possibilité d'une réunion des Eglises chrétiennes, il s'en émancipe rapidement pour adopter une réflexion générale et politique sur la tolérance. Par son propos, le *Discours sur la tolérance* acquiert en effet une cohérence propre par rapport aux deux discours précédents dont l'interdépendance est marquée.

Salchli affirme en préambule de son *Discours sur la tolérance* la nécessité de l'amour de la vérité et de la paix. Il s'oppose ainsi et à ceux qui détiennent la vérité mais qui oublient d'être charitables envers ceux qui sont dans l'erreur²¹⁹, et à ceux qui, quoique pacifiques, oublient de chercher la vérité et ouvrent ainsi la porte à l'indifférence de religion. En orthodoxe modéré, Salchli défend la recherche de la paix et de l'union, « pourvû qu'il ne faille pas la racheter au préjudice de la Vérité ; car alors le prix serait trop haut »²²⁰. Il établit ensuite les différentes acceptions du terme de

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 146-147 et 148-149. Même s'il ne le nomme pas, l'allusion aux efforts irénistes de Turretini semble ici claire.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 152-153.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 145.

²¹⁹ Nous pouvons nous demander ici si Salchli ne s'adresse pas indirectement aux ecclésiastiques rigides de Berne.

²²⁰ *Ibid.*, p. 161.

tolérance qu'il perçoit, à savoir la liberté de conscience accordée du moment que la société n'est pas troublée, la tolérance civile accordée par les souverains pour maintenir la paix dans ses Etats, et la tolérance ecclésiastique entre différentes confessions à l'égard des matières non-essentielles. Salchli se méfie de ces deux dernières acceptions. La première est établie sous la contrainte des circonstances. Ainsi, si celles-ci changeaient, le souverain redeviendrait persécuteur, comme ce fut le cas par exemple avec l'Edit de Nantes²²¹. La deuxième acception est vide étant donnée l'impossibilité de mettre d'accord les différentes communions sur les matières non-essentielles²²². Salchli semble faire ici allusion aux efforts iréniques de Turretini et d'autres, ainsi que de leur échouage sur l'écueil de la définition des articles fondamentaux et non-fondamentaux²²³. Notons que Salchli en profite pour envoyer une pique aux arminiens dont il se demande si eux « qui se récrient tant contre les Reformés, sur ce que ceux-ci ne veulent pas les recevoir dans leur Communion, le feroient [...] si les choses changeoient en leur faveur »²²⁴.

Ayant indiqué sa préférence pour la première acception, qui contient d'ailleurs les deux autres, Salchli établit ensuite les raisons pour lesquelles il faut adopter la liberté de conscience. Premièrement, « la nature de l'Ame & de ses facultés, qui sont l'Entendement & la Volonté »²²⁵ implique que c'est par la persuasion et non la contrainte que les idées d'une personne sont formées. Deuxièmement, la nature de la religion nécessite la sincérité dans le culte rendu à Dieu, ce qui est impossible lorsqu'il est contraint. Troisièmement, « ceux qui refusent aux autres cette liberté de conscience, ne font pas seulement infraction aux droits naturels de l'Homme, mais sur tout aux droits de la Divine Majesté »²²⁶ : Dieu a créé l'homme libre et raisonnable, lui donnant ainsi le droit de faire ses choix, et il règne seul sur la conscience des hommes²²⁷. Personne n'a donc le droit d'empiéter sur ces droits. Dans un quatrième temps, Salchli prend en considération les souverains et les gens d'Eglise, pour leur refuser le droit à la contrainte et à la persécution dans les matières religieuses. Cela dit, Salchli ouvre une brèche dans cette réflexion sur les droits des autorités en affirmant que le souverain ne doit certes

²²¹ *Ibid.*, pp. 189-193.

²²² *Ibid.*, pp. 193-195.

²²³ Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* » ; M.-C. PITASSI, « « Nonobstant ces petites différences » : enjeux et présupposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIIIe siècle », p. 426.

²²⁴ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 195.

²²⁵ *Ibid.*, p. 167.

²²⁶ *Ibid.*, p. 175.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 175-177.

pas utiliser la force, mais qu'il doit maintenir la religion dominante pour éviter des troubles²²⁸.

Cette première fissure dans le système de liberté de conscience est suivie, dans la deuxième partie du discours de Salchli, par une série de limitations. Celles-ci sont pour lui une nécessité, étant donné qu'« il y a des Personnes, qui sous le nom spécieux de Tolerance, admettent toutes sortes d'Erreurs, & introduisent une entière indifférence de Religion »²²⁹, mais il s'empresse également de préciser que ces limitations sont « raisonnables & conformes à la liberté des Consciences »²³⁰. Ainsi, pour lutter contre cette indifférence, Salchli pose comme bornes à la tolérance l'interdiction des religions « qui établissent le vice »²³¹, de celles qui mettent en danger « la sureté Publique en general, & celle des Souverains en particulier »²³², la censure « à l'égard de ceux qui voudroient s'ériger en Docteurs Publics »²³³, ainsi que la nécessité de « l'uniformité des Enseignemens dans [les] Etats » du souverain²³⁴.

Retournant au propos général des *Trois Discours*, Salchli termine son discours en ajoutant comme ultime moyen pour la réunion des différentes communions l'exemplarité dans la conduite pour ramener ceux qui sont dans l'erreur. Il en profite pour affirmer la vérité de la foi réformée, par opposition à l'arminianisme, avant de terminer son discours en faisant l'éloge de LL. EE., et en saluant, comme dans ses deux premiers discours, le bailli de Lausanne, les membres du conseil de la ville de Lausanne, les membres de l'Académie et les élèves.

La rhétorique de Salchli au travers de ses trois discours se caractérise par une utilisation importante de citations et d'exemples. Dans la préface, Salchli reconnaît cette particularité :

Un autre défaut, qu'on remarquera sans doute dans ces *Discours*, est, qu'ils ressemblent plutôt à des Dissertations qu'à des simples Discours, à cause des fréquentes Citations qui s'y trouvent : Mais j'espere qu'on voudra bien faire attention, qu'ils ont été prononcés devant un Auditoire éclairé, & que la matière même exige ces Citations, puisqu'il y est aussi questions de Faits.²³⁵

²²⁸ *Ibid.*, p. 178.

²²⁹ *Ibid.*, p. 196.

²³⁰ *Ibid.*, p. 200.

²³¹ *Idem.*

²³² *Ibid.*, p. 206.

²³³ *Ibid.*, p. 213.

²³⁴ *Ibid.*, p. 225.

²³⁵ *Ibid.*, préface. André Gindroz parle correctement d'un « abus d'érudition ». A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, p. 381.

Salchli a sûrement utilisé de nombreuses références lorsqu'il a prononcé ces trois discours au début des années 1730. Cela dit, la masse importante de citations semble être la conséquence de leur mise sous presse, à l'occasion de laquelle Salchli les a certainement retravaillés. Salchli mobilise de fait maints exemples historiques et auteurs – qu'ils soient classiques, patristiques, réformateurs, contemporains, ou autres... - pour illustrer son propos et étayer son argumentation. Cela se fait au détriment de développements philosophiques et logiques qui restent relativement limités dans ces trois discours. Nous le verrons dans l'analyse détaillée du *Discours sur la tolérance*, cette utilisation massive d'exemples et de citations, tirés d'ailleurs souvent de contextes lointains tant historiquement que géographiquement, permet parfois à Salchli d'éviter des développements philosophiques de ses arguments qui pourraient le mener à des résultats que ni lui et ni Berne ne souhaitaient²³⁶.

Si Joris van Eijnatten mentionne un ou des comptes-rendus des *Trois Discours* dans des périodiques français²³⁷, nous n'avons trouvé que des mentions simples de ces discours, sans discussion de leur contenu. Nous trouvons les premières mentions dans le *Tempe Helvetica* de 1737²³⁸, ainsi que dans *Die Neue Europäische Fama* de 1737, où l'on apprend que ces discours sont intégrés dans le catalogue de l'éditeur de Leipzig Johann Friedrich Gleditsch B. Filii²³⁹. Ces discours sont également annoncés dans les nouvelles littéraires de la *Bibliothèque germanique* et de *Miscellanea Groningana*²⁴⁰. Mais au-delà de mentions simples, les *Trois Discours* n'ont pas laissé d'importantes traces écrites.

²³⁶ Cf. en particulier chapitre 3.2.1, « La liberté de conscience et ses fondements ».

²³⁷ J. VAN EIJNATTEN, *Liberty and Concord in the United Provinces : Religious Toleration and the Public in Eighteenth-Century Netherlands*, Leiden ; Boston : Brill, 2003, p. 125. Joris Van Eijnatten intègre d'ailleurs de façon erronée les *Trois Discours* dans la catégorie des écrits latitudinaires.

²³⁸ « Academiae Lausannensis Hodierna Facies », J. G. ALTMANNIUS et J. J. BREITINGERUS (éd.), *Tempe helvetica, dissertationes atque observationes theologicas, philologicas, criticas, historicas, exhibens*, Tiguri : ex officina Heideggeriana, 1737, tome II, 4^{ème} section, pp. 608-609. Cette mention est insérée dans un passage en revue des professeurs « actuels » de l'Académie de Lausanne.

²³⁹ « Leipziger Oster-Messe, 1737. Catalogus librorum Joh. Friderici Gleditschii B. Filii, Bibliopolae Lipsiensis », *Die neue Europäische Fama, Welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höse entdeckt*, 1737, 22. Theil, p. 890.

²⁴⁰ « Article XV. Nouvelles littéraires », *Bibliothèque Germanique, ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, et des Pays du Nord*, vol. 42, Amsterdam : Pierre Humbert, 1738, p. 218 ; « V. Nova literaria », *Miscellanea Groningana in Miscellaneorum Duisburgensium continuationem publicata*, tome 2, fasc. 2, Groningue : Hajonem Spandaw, 1739, pp. 379-380. Nous pouvons également noter la mention de Salchli et ce texte dans H. J. LEU, *Allgemeines Helvetisches / Eydgenössisches / oder schweizerisches Lexicon*, XVI. Thl, Zürich, Hanz Ulrich Denzler, 1760 pp. 26-27. Nous avons également trouvé une mention des *Trois Discours* dans un catalogue de livres prohibés par la commission aulique de Vienne. *Catalogus librorum per quinquennium a commissione aulica prohibitorum, Viennae MDCCLVIII*, In officina libraria Kalwodiana, p. 49.

Les *Trois Discours* ont de même fait l'objet de peu d'attention de la part des historiens. Il n'existe pas d'étude spécifique consacrée à ces discours et c'est au travers d'ouvrages traitant de sujets généraux ou connexes que l'on peut retrouver des informations, pour la plupart très sommaires, et en particulier sur le *Discours sur la tolérance*²⁴¹. Tous les commentateurs de ce discours s'accordent pour évoquer une position conservatrice du professeur de théologie de Lausanne, étroitement liée à celle de Berne.

Auguste Vuilleumier intègre Salchli et les *Trois Discours* dans son étude des apologistes vaudois, mettant ainsi en avant leur dimension apologétique²⁴². Salchli s'en prend de fait aux incroyants, aux athées et aux déistes dans son *Discours sur la tolérance*²⁴³. Nous avons d'ailleurs vu qu'il justifie les limites à apporter à la tolérance par la lutte contre l'indifférence des religions²⁴⁴. Auguste Vuilleumier ne fournit pas d'analyse poussée des *Trois Discours*, se contentant de proposer une courte biographie, où il décrit Salchli comme « un homme selon le cœur de LL. EE., goûtant peu les idées alors à la mode parmi ses collègues »²⁴⁵, ainsi qu'un résumé commenté du *Discours sur la tolérance*.

De même, Henri Vuilleumier ne donne qu'un aperçu succinct du *Discours sur la tolérance* dans les quelques pages qu'il consacre à Salchli²⁴⁶. Il y voit « celle de ses publications où [il] se montre le plus dépendant de son milieu natal et de ses étroitesse » et reconnaît dans les limites imposées à la liberté de conscience « la patte de l'ours ». En effet, Salchli « [parlait] tout à fait selon le cœur de LL. EE. » à la sortie de la crise du *Consensus* dans les restrictions qu'il imposait à la tolérance.

Dans sa biographie de Jean Barbeyrac, Philippe Meylan reconnaît dans le *Discours sur la tolérance* la première production en Pays de Vaud sur le thème de la liberté

²⁴¹ En dehors des analyses d'Auguste et Henri Vuilleumier, ainsi que de Philippe Meylan, que nous évoquons ici, nous pouvons mentionner André Gindroz et Alfred Schumann qui proposent un court résumé commenté : A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, pp. 380-381 ; A. SCHUMANN, « Johann Jakob Salchli », *Allgemeine deutsche Biographie*, XXX, p. 202.

²⁴² Auguste Vuilleumier note que Salchli inverse la logique traditionnelle des incroyants : « Tandis que les incroyants attribuaient ces divisions à l'obscurité des livres saints, notre professeur en rejette toute la faute sur l'homme. La bonté de Dieu ne permet pas de croire, qu'il ait voulu nous révéler les vérités salutaires d'une façon obscure et sous des termes équivoques ». A. VUILLEUMIER, *Les Apologistes vaudois au XVIIIe siècle*, pp. 34-35. Cette caractéristique apologétique des discours de Salchli est également soulignée par André Gindroz. A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, p. 380.

²⁴³ Cf. par exemple, J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 215 et 231

²⁴⁴ Cf. plus haut ; *ibid.*, p. 196-200.

²⁴⁵ A. VUILLEUMIER, *Les Apologistes vaudois au XVIIIe siècle*, p. 34.

²⁴⁶ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 168.

religieuse²⁴⁷. Et de fait, cette « apologie de l'intolérance mitigée » défend, selon Meylan comme selon Auguste et Henri Vuilleumier, la conception bernoise de la tolérance²⁴⁸. D'un autre côté, Philippe Meylan est le seul à mentionner le caractère intertextuel du discours de Salchli lorsqu'il note que « si [...] J.-J. Salchli rompt bien quelques lances contre Locke ou contre Bayle, jamais il ne rencontre sur son chemin Jean Barbeyrac »²⁴⁹. Il repère pourtant une référence à l'ancien professeur de droit de l'Académie de Lausanne et recteur au début de la crise du *Consensus*²⁵⁰. En effet, il reconnaît dans la phrase du *Discours sur la tolérance* « je ne me suis jamais fait un mérite de parler mal de Personnes aussi respectables, tant par leur savoir que par leur piété, que plusieurs d'entre les Pères de l'Eglise »²⁵¹, une allusion au *Traité de la Morale des Pères* (1728) de Barbeyrac où « il ridiculise les Pères de l'Eglise »²⁵² et défend une position sur la tolérance proche de celle de Locke²⁵³.

Etant donné le contexte particulier dans lequel ce *Discours sur la tolérance* a été prononcé puis publié, il est nécessaire d'approfondir son analyse et surtout la piste intertextuelle évoquée par Meylan pour comprendre ce qui s'y joue précisément.

3.1.2 John Locke et la *Lettre sur la tolérance* de 1689

La *Lettre sur la tolérance* de John Locke est antérieure d'une cinquantaine d'années au discours de Salchli. Il l'écrivit entre la fin de l'année 1685 et le début de 1686²⁵⁴ et elle fut publiée pour la première fois en latin en mai 1689 à Gouda. Une traduction anglaise

²⁴⁷ P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, p. 226.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 226-227.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 227.

²⁵⁰ *Idem* ; Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

²⁵¹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 167.

²⁵² P. BUIRETTE, « Barbeyrac Jean de (1674-1744) », *Encyclopaedia universalis online*. Consulté le 8 décembre 2011, URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/jean-de-barbeyrac/#>. Barbeyrac publia le *Traité de la Morale des Pères* en 1728, alors qu'il était en poste à Groningue, loin de l'Académie de Lausanne.

²⁵³ P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744)*, pp. 227-228.

²⁵⁴ J.-F. SPITZ, « Introduction », in J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, J. LE CLERC (trad.). Précédé de *Essai sur la tolérance* (1667) ; et de *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil* (1694), J.-F. SPITZ (trad.) ; J.-F. SPITZ (éd. et introd.), Paris : GF Flammarion, 2007, p. 100 ; R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton : Princeton UP, 1986, p. 475. Cela dit, se basant sur l'éloge historique de John Locke par Jean Le Clerc, Susan Mendus et John Horton situent la composition de la *Lettre* entre le début de novembre et la fin de décembre 1685. S. MENDUS et J. HORTON, "Locke and Toleration", in J. HORTON et S. MENDUS (éd.), *John Locke : A Letter Concerning Toleration in Focus*, London : Routledge, 1991, p. 5 ; J. LE CLERC, "Eloge historique de feu Mr. Locke", in J. LE CLERC (éd. et trad.), *Œuvres diverses de Monsieur Jean Locke*, Rotterdam : Fritsch et Böhm, 1710, pp. xlviii-l.

par William Popple, un unitarien anglais²⁵⁵, parut en novembre 1689 et c'est en 1710 que parut une traduction française de la *Lettre sur la tolérance* par l'arminien originaire de Genève Jean Le Clerc dans les *Œuvres diverses de M. Jean Locke*²⁵⁶. C'est cette édition que Salchli utilisa lorsqu'il travaillait sur son *Discours sur la tolérance*.

La *Lettre sur la tolérance* est issue de contextes personnel, anglais et européen particuliers. John Locke l'a écrite alors qu'il se trouvait en exil en Hollande à la suite de l'échec de la politique d'opposition whig de 1679 à 1683 menée par son protecteur Lord Ashley, comte de Shaftesbury. Celle-ci visait à obtenir la tolérance pour les non-conformistes, limiter les pouvoirs du roi et exclure Jacques II, le frère catholique du roi Charles II, de la succession au trône d'Angleterre²⁵⁷. Etant proche sinon impliqué dans ces manœuvres politiques, Locke se retrouva dès septembre 1683 à Rotterdam, et ne retourna en Angleterre qu'en février 1689 à la faveur de la réussite de la Glorieuse Révolution de Guillaume d'Orange²⁵⁸. Pendant cet exil, l'Angleterre vit la montée sur le trône du roi catholique Jacques II dont le règne fut caractérisé par des tendances absolutistes et une politique de tolérance imposée par sa prérogative, mais qui visait en fait à favoriser sa base catholique et à amadouer les non-conformistes²⁵⁹. Dans le contexte de la Restauration anglaise, les Anglicans rigides avaient pris le pouvoir dans l'Eglise et fait passer des lois intolérantes au parlement telles que le *Clarendon Code* (1661-1665). Celui-ci visait à imposer l'uniformité religieuse en Angleterre au détriment des non-conformistes qui étaient ainsi soumis à une persécution brutale et qui rallièrent

²⁵⁵ L'unitarianisme est un autre terme pour le socinianisme. J. C. GODBEY, "Unitarianism and Universalism." *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*, 2012. Consulté le 02 Juin 2012, URL : <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/615330/Unitarianism>. J. DUNN, *Locke*, Oxford ; New York : Oxford UP, 1984, p. 13 ; M. CRANSTON, "John Locke and the Case for Toleration", in J. HORTON et S. MENDUS (éd.), *John Locke : A Letter Concerning Toleration in Focus*, pp. 85-86. Richard Ashcraft a pris la défense de la traduction de Popple que certains commentateurs ont considéré comme peu fiable étant donné son radicalisme. Ashcraft insiste sur le fait que Locke n'a pas souhaité retoucher une traduction dont il avait très clairement connaissance. R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp. 498n-499n.

²⁵⁶ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », in J. LE CLERC (éd. et trad.), *Œuvres diverses de Monsieur Jean Locke*, Rotterdam : Fritsch et Böhm, 1710, pp. 1-140 ; J.-F. SPITZ, « Introduction », p. 101.

²⁵⁷ J. H. TULLY, "Introduction", in J. LOCKE, *A letter concerning toleration*, J. H. TULLY (éd.), Indianapolis: Hackett Publishing, 1983, pp. 8-11 ; S. MENDUS et J. HORTON, "Locke and Toleration", p. 5 ; L'échec du complot de Rye-House qui visait à assassiner Charles et James fut un argument ultime pour son départ en exil. J. R. MILTON, "Locke's life and times" in V. CHAPPELL (éd.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge : CUP, 1994, pp. 13-14.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

²⁵⁹ R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp. 476 et sqq. Richard Ashcraft recense les débats, dans lesquels s'insère selon lui la *Lettre sur la tolérance*, qui eurent lieu autour de cette politique de tolérance de James II et dont les enjeux tournaient autour des prérogatives du roi, de la nature du gouvernement anglais et de l'opportunité pour les exilés non-conformistes aux Provinces-Unies d'accepter cette politique de tolérance.

le camp whig de Shaftesbury²⁶⁰. C'est également dans ce contexte de règne à tendance absolutiste de Charles II et de Jacques II que Locke écrivit sa justification de la révolution, les *Deux Traités du gouvernement civil* publiés en 1690²⁶¹.

Parallèlement à ces développements en Angleterre, Louis XIV révoquait sous l'œil bienveillant du clergé catholique, le 18 octobre 1685, l'Edit de Nantes, qui avait garanti depuis 1598 un certain degré de tolérance pour les protestants français²⁶². Les Provinces-Unies étant devenues un refuge important pour ces derniers, John Locke, qui eut de fait de nombreux amis parmi les réfugiés huguenots, était aux premières loges pour assister aux effets de la Révocation²⁶³.

Pendant son exil en Hollande, Locke eut également l'occasion d'entrer en contact avec des membres de la communauté arminienne. La doctrine religieuse plus relâchée des arminiens, ainsi que leur ouverture en matière de tolérance eurent une influence certaine sur John Locke. Il y rencontra, entre autres, son traducteur français Jean Le Clerc et se lia d'amitié avec le théologien Philipp van Limborch, dont les conversations avec Locke confirmèrent et renforcèrent les vues positives sur la tolérance de ce dernier²⁶⁴. C'est de fait à Limborch que Locke adresse la *Lettre sur la tolérance*²⁶⁵.

L'argumentation de la *Lettre sur la tolérance* consiste en deux points essentiels. Premièrement, la nature de la conscience implique qu'elle ne peut être que persuadée mais en aucune façon contrainte. Ainsi il est inutile, voire irrationnel dans les termes de Jeremy Waldron²⁶⁶, de persécuter un individu dans l'espoir de le faire entrer dans la vraie croyance qui mène au salut. Au contraire, si l'on le force à un culte ou à professer une doctrine, l'on aggrave son cas en le rendant hypocrite. Le culte que l'on rend à Dieu doit être fait selon la conscience de chacun. Deuxièmement, les sphères de l'Etat et de l'Eglise doivent être complètement séparées, étant donnés leurs natures, leurs moyens

²⁶⁰ J. H. TULLY, "Introduction", pp. 2-3 et 8-10.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 10 ; J. DUNN, *Locke*, pp. 27-28 ; J. R. MILTON, "Locke's life and times" pp. 14-15 ; J. LOCKE, *Two treatises of Government*, P. LASLETT (éd.), Cambridge : CUP, 1960.

²⁶² G. SAUPIN, *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps modernes : XVIe-XVIIIe siècles*, pp. 108-114.

²⁶³ S. MENDUS et J. HORTON, "Locke and Toleration", p. 5.

²⁶⁴ R. VERNON (éd.), *Locke on Toleration*, M. SILVERTHORNE (trad. *A Letter Concerning Toleration*), Cambridge : CUP, 2010, (Cambridge Texts in the History of Philosophy), p. x. Les vues sur la tolérance de John Locke avant la *Lettre sur la tolérance* sont discutées plus bas.

²⁶⁵ Dans son éloge historique, Jean Le Clerc explique la signification du titre original de la *Lettre* : « Epistola de Tolerantia, ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A. Scripta à P.A.P.O.J.L.A. *Les premières Lettres signifient, Theologiae apud Remonstrantes Professorem, tyrannidis osorem, Limburgium, Amstelodamensem ; & les secondes, pacis amico, persecutionis osore, Joanne Lockio, Anglo.* » J. LE CLERC, "Eloge historique de feu Mr. Locke", p. xlviij-xlix.

²⁶⁶ J. WALDRON, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", in J. HORTON et S. MENDUS (éd.), *John Locke : A Letter Concerning Toleration in Focus*, pp. 98-124.

et leurs buts différents. L'Église est « une Société d'Hommes, qui se joignent volontairement ensemble, pour servir Dieu en public, & lui rendre le Culte qu'ils jugent lui être agréable, & propre à leur faire obtenir le salut »²⁶⁷, alors que l'État est « une Société d'Hommes établie dans la seule vue de se procurer les uns aux autres la conservation & l'avancement de leurs *interets civils* »²⁶⁸. Ainsi, le but de l'État n'étant que la protection des individus, de leurs biens civils, et la conservation de la société, le magistrat ne doit en rien intervenir dans les matières de religion aussi longtemps que ces buts sont maintenus. A partir de ces deux présupposés, Locke développe toute une série d'arguments connexes et fixe les devoirs en matière de tolérance respectivement des individus, des Églises et des hommes d'Église, ainsi que du magistrat. Il fixe également les limites à poser à la tolérance en fonction de ces présupposés, à savoir essentiellement la nature préjudiciable ou non pour la société d'opinions ou d'actions liées à des croyances religieuses.

L'historiographie récente sur la *Lettre sur la tolérance* s'articule autour de quelques axes fondamentaux²⁶⁹. Au moment où les sociétés, occidentales en particulier, réfléchissent sur les questions de multiculturalisme, les spécialistes s'interrogent sur la pertinence de l'argumentation de Locke par rapport au contexte contemporain et considèrent les éléments pouvant être retenus d'une conception de la tolérance relativement limitée et imprégnée d'une vision religieuse²⁷⁰. La recherche s'est également intéressée au contexte autant historique qu'intellectuel dans lequel s'inscrit la *Lettre*²⁷¹, ainsi que ses liens avec les autres écrits politiques, épistémologiques ou religieux de Locke²⁷². L'évolution de la pensée de Locke sur la tolérance en lien avec ces

²⁶⁷ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 22-23.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁶⁹ Étant donné que ces axes se retrouvent souvent dans les différentes introductions aux éditions de la *Lettre sur la tolérance* et dans les ouvrages généraux sur Locke, nous ne les répertorierons pas ici. Nous mentionnerons les études qui se concentrent sur un de ces axes.

²⁷⁰ Cf. par exemple R. ASHCRAFT, « Locke and the Problem of Toleration », in H. E. BOEDEKER *et alii* (éd.), *Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment*, Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 2009 (Clark series ; 8), pp. 53-72 ; S. MENDUS, « Locke: Toleration, Morality and Rationality », in J. HORTON et S. MENDUS (éd.), *John Locke : A Letter Concerning Toleration in Focus*, pp. 147-162 ; M. SCHWARTZMAN, « The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration », *Political Theory*, 33, 2005, pp. 678-705 ; A. TUCKNESS, « Rethinking the Intolerant Locke », *American Journal of Political Science*, vol. 46, N° 2, avril 2002, p. 288-298 ; J. WALDRON, « Locke: Toleration and the Rationality of Persecution », pp. 98-124.

²⁷¹ Cf. par exemple R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, voir en particulier, pp. 467-520.

²⁷² Cf. par exemple J. J. OWEN, « Locke's Case for Religious Toleration : Its Neglected Foundation in the *Essay Concerning Human Understanding* », *The Journal of Politics*, vol. 69, N° 1, février 2007, pp. 156-168.

contextes, et plus particulièrement les continuités et les ruptures dans sa pensée, forment un autre grand axe de questionnements autour de la *Lettre sur la tolérance*²⁷³.

En effet, la position de John Locke en matière de tolérance n'a pas toujours été aussi libérale et a fait l'objet d'une évolution qu'il est possible de tracer au travers essentiellement de deux textes antérieurs à la *Lettre sur la tolérance*. Il s'agit pour le premier des *Two Tracts on Government* de 1660²⁷⁴ et pour le deuxième de *l'Essay concerning Toleration* de 1667²⁷⁵. Ecrits au tout début de la restauration de la monarchie après la période d'instabilité de la Révolution anglaise²⁷⁶, les *Two Tracts* défendent l'autorité du souverain dans les matières indifférentes, à savoir ce qui n'est pas ordonné ou interdit par la loi divine. Dans une posture plus conservatrice que dans ses écrits ultérieurs, Locke affirme la nécessité du pouvoir du souverain dans les matières indifférentes, qui ne sont de toute façon pas nécessaires au salut, au risque de voir s'installer l'anarchie²⁷⁷. De fait, l'individu conservait sa liberté de croyance intérieure qui était selon Locke l'essence du Christianisme²⁷⁸. *L'Essay concerning Toleration* marque une inflexion plus libérale qui peut s'expliquer par le contexte politique et personnel de cet écrit. Les historiens s'accordent sur l'influence de Shaftesbury sur celui qui devint un proche collaborateur et ami dans le milieu des années 1660²⁷⁹. Il a sûrement encouragé

²⁷³ Cf. par exemple P. ABRAMS, « Continuities : The *Tracts* and Locke's later works » in J. LOCKE, *Two Tracts on Government*, P. ABRAMS (éd. et introd.), Cambridge : CUP, 1967, pp. 84-111 ; J. W. GOUGH, "The Development of Locke's Belief in Toleration", pp. 57-77, M. CRANSTON, "John Locke and the Case for Toleration", pp. 78-97 et P. J. KELLY, "John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration", pp. 125-146, in J. HORTON et S. MENDUS (éd.), *John Locke : A Letter Concerning Toleration in Focus*.

²⁷⁴ Ces deux textes manuscrits et à l'origine sans titre ont été publiés pour la première fois en anglais sous ce nom par Philip Abrams. J. LOCKE, *Two Tracts on Government*, P. ABRAMS (éd. et introd.).

²⁷⁵ Ce texte également manuscrit a été publié dans une version française dans l'édition de Jean-Fabien Spitz : John LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, Jean LE CLERC (trad). Précédé de *Essai sur la tolérance* (1667) ; et de *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil* (1694), J.-F. SPITZ (trad.) ; J.-F. SPITZ (éd. et introd.), pp. 105-147 ; Mark Goldie l'a récemment réédité avec d'autres écrits de Locke : M. GOLDIE (éd. et introd.), *John Locke : A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Indianapolis : Liberty Fund, 2010, pp. 105-139.

²⁷⁶ P. ABRAMS, « The Context of Conservatism : John Locke in 1660 », in J. LOCKE, *Two Tracts on Government*, P. ABRAMS (éd. et introd.), pp. 30-62.

²⁷⁷ Le premier tract est en fait une réponse à l'écrit *The great question concerning things indifferent in religious worship* (1660) du non-conformiste radical Edward Bagshaw qui y affirme la liberté chrétienne dans les matières indifférentes religieuses par opposition aux matières indifférentes civiles, pour lesquelles il reconnaît le pouvoir absolu du souverain. Or Locke répond que si l'individu a le droit de faire appel à sa conscience pour les matières indifférentes religieuses, le souverain ne pourra plus légiférer dans aucun domaine, étant donné qu'il lui est seulement possible de réglementer ce qui n'a pas été explicitement ordonné ou interdit par Dieu et que si l'individu peut suivre sa conscience dans les matières indifférentes religieuses, il pourra toujours l'invoquer pour se soustraire à l'autorité du magistrat. Cf. J. LOCKE, *Two Tracts on Government*, P. ABRAMS (éd. et introd.) ; J.-F. SPITZ, « Introduction », pp. 42-55.

²⁷⁸ J. H. TULLY, "Introduction", p. 6.

²⁷⁹ Cela dit, John Dunn s'interroge sur les modalités d'entrée au service de Shaftesbury de Locke : y est-il entré parce qu'il avait désormais des opinions proches du comte, ou a-t-il changé d'avis après l'avoir

Locke dans ses positions plus libérales, acquises entre autres au cours d'un voyage dans le Duché de Clèves, où la tolérance régnait, et surtout par la constatation de la répression infructueuse des non-conformistes qui ne se soumettaient pas à l'orthodoxie anglicane²⁸⁰. Ce manuscrit aurait été élaboré pour assister Shaftesbury, qui était alors encore influent auprès de Charles II et qui espérait donner une impulsion plus tolérante à la politique du gouvernement²⁸¹. Locke y insiste déjà sur quelques-uns des principaux éléments exposés dans la *Lettre sur la tolérance* de 1689, comme le confinement du pouvoir du magistrat aux intérêts civils et à la paix civile ou l'inefficacité de la persécution.

Les présupposés de 1660, comme la possibilité de déterminer les matières indifférentes des matières nécessaires, pour ensuite octroyer le droit au magistrat sur les premières, ou la possibilité de convaincre les individus de leurs erreurs lorsqu'ils croient les matières indifférentes comme nécessaires, vont, face à la résistance des non-conformistes, être questionnés par Locke et le mener entre autres à ses travaux sur les limites de l'entendement humain²⁸². Ceux-ci vont en retour nourrir sa conception positive de la tolérance²⁸³. Mais ces caractéristiques de la conscience qui ne peut être contrainte se confrontent à l'obligation de soumission au souverain, et c'est « dans l'effort pour surmonter cette contradiction au moyen d'une théorie explicite de la nature de l'autorité politique et des fondements de l'obligation d'obéissance aux lois de la société que réside l'originalité de [la *Lettre*] »²⁸⁴.

La *Lettre sur la tolérance* et ses arguments s'inscrivent en effet dans une historiographie qui remonte principalement à la période révolutionnaire anglaise. C'est durant cette période, qui a permis par sa nature une augmentation de la possibilité d'expression d'idées et de débats, qu'ont été écrits des textes sur la tolérance préfigurant l'argumentation de Locke²⁸⁵. Nous pouvons citer par exemple les argumentaires issus

côté ? Pour Dunn, il n'est pas possible en l'état d'expliquer la transition libérale de Locke. J. DUNN, *The political thought of John Locke : an historical account of the argument of the « Two treatises of government »*, Cambridge : CUP, 1975 (1969¹), pp. 28-30.

²⁸⁰ J. H. TULLY, "Introduction", pp. 5-7; P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, p. 251.

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 251-252; M. CRANSTON, "John Locke and the Case for Toleration", pp. 79-80.

²⁸² J. LOCKE, *An Essay concerning Humane Understanding*, London, 1690.

²⁸³ J.-F. SPITZ, « Introduction », pp. 53-55.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 54-55.

²⁸⁵ J. W. Gough prétend même qu'il n'a en réalité rien apporté de neuf dans les idées sur la tolérance et que c'est plutôt son « orderliness and reasonableness and philosophical temper » qui ont fait son succès. J. W. GOUGH, "The Development of Locke's Belief in Toleration", p. 74.

des indépendants John Goodwin²⁸⁶ et John Milton²⁸⁷, du *leveller* William Walwyn²⁸⁸, ou encore du baptiste Roger Williams²⁸⁹, qui, au travers de leur condamnation de l'intolérance dont font par exemple preuve les presbytériens durant la période révolutionnaire, discutent déjà de l'injustice et de l'inutilité de la persécution, des droits de la conscience et des questions de séparation entre Eglise et Etat²⁹⁰.

Un autre auteur fondamental pour l'histoire de la tolérance est le huguenot réfugié en Hollande Pierre Bayle que John Locke rencontra lors de son exil²⁹¹. Bayle va plus loin que Locke dans son écrit classique sur la tolérance, le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: « Contrains-les d'entrer »* publié anonymement en 1686²⁹². L'idée centrale de cet écrit est qu'agir contre les lumières de sa conscience, qui est la voix et la loi de Dieu, est le plus grand péché qu'un homme puisse commettre. Bayle développe ainsi les droits de la conscience, éclairée aussi bien qu'erronée, de façon très poussée en affirmant qu'une bonne action effectuée contre sa conscience est un plus grand péché qu'une mauvaise action faite en suivant les lumières de sa conscience²⁹³. Cette théorie valut à Bayle de se faire accuser de pousser à l'indifférence des religions²⁹⁴. Cela dit, comme pour les autres auteurs cités, ainsi que pour Locke, sa théorie part d'un présupposé chrétien²⁹⁵.

De fait, si Locke avait une conception de la tolérance qui reposait sur une base chrétienne, son christianisme était hétérodoxe. Né dans une famille puritaine, ses

²⁸⁶ J. GOODWIN, *Theomachia : or The Grand Imprudence of Men of Running the Hazard of Fighting against God*, London, 1644.

²⁸⁷ J. MILTON, *Areopagitica*, London, 1644.

²⁸⁸ W. WALWYN, *The Compassionate Samaritaine : Liberty of Conscience asserted and the separatist vindicated*, London, 1644.

²⁸⁹ R. WILLIAMS, *The Bloody Tenent of Persecution, for Cause of Conscience Discussed in a Conference betweene Truth and Peace*, London, 1644.

²⁹⁰ P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, pp. 188-239; J.-F. SPITZ, « Introduction », pp. 27-41.

²⁹¹ Selon Perez Zagorin, « the two men [...] expressed respect for one another's works. [...] Even though Bayle and he shared the same values in their common affirmation of the principle of tolerance and religious pluralism, their theories of toleration differed in various ways and developed independently of each other ». P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, pp. 272-273.

²⁹² P. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: « Contrains-les d'entrer »*, Rotterdam, 1686.

²⁹³ Cf. par exemple G. MORI, *Bayle philosophe*, pp. 279 et sqq; P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, pp. 280-283.

²⁹⁴ Cf. chapitre 3.1.1, « Jean-Jacques Salchli et le *Discours sur la tolerance* de 1733 »; G. MORI, *Bayle philosophe*, pp. 286 et sqq; M. TURCHETTI, « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation : Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin », p. 314; P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, p. 285.

²⁹⁵ *Ibid*, pp. 272-288.

travaux sur l'entendement l'ont conduit à adopter un christianisme minimaliste²⁹⁶. Comme le dit Raymond Polin, « si l'attitude religieuse de Locke est incontestable, son *credo*, établi dans la perspective d'une théologie rationnelle, tend non moins certainement à se réduire à un *credo minimum* »²⁹⁷. Locke était de fait proche des mouvements latitudinaires anglicans²⁹⁸ et était même, comme nous l'avons vu, accusé de socinianisme, terme qu'il rejetait²⁹⁹. Pourtant, dans son écrit théologique le plus important, *The Reasonableness of Christianity*, publié en 1695³⁰⁰, Locke établit qu'un chrétien doit accepter Jésus comme le Messie et vivre en accord avec ses préceptes, et qu'au-delà, les différences de croyances devraient être tolérées³⁰¹. Il y élimine d'ailleurs les dogmes de la trinité et du péché originel³⁰².

3.2 Jean-Jacques Salchli : lecteur critique de John Locke

3.2.1 La liberté de conscience et ses fondements

La conception de la tolérance se confond chez Salchli avec la liberté de conscience. Au début de son discours, il présente une des acceptions de la tolérance comme « cette liberté de conscience que l'on accorde à chacun de croire ce qu'il veut, & d'adopter la Religion qu'il trouve la meilleure pour son Salut, sans qu'il soit persécuté & insulté en aucune manière que ce soit pourvu qu'il ne trouble pas la Société »³⁰³. Il développe plus

²⁹⁶ « The *Essay* limits the scope of theological certainty to a narrow range of allegedly uncontroversial doctrines found ultimately in natural theology, i.e., theology as it can be understood through natural reason alone, without supernatural revelation », J. J. OWEN, « Locke's Case for Religious Toleration : Its Neglected Foundation in the *Essay Concerning Human Understanding* », p. 158.

²⁹⁷ R. POLIN, « Introduction » in J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, R. KLIBANSKY (éd. et préface), R. POLIN (trad. et introd.) Paris : Quadrige ; PUF, 1995² (1965¹), p. xlv.

²⁹⁸ Un latitudinaire était « any of the 17th-century Anglican clerics whose beliefs and practices were viewed by conservatives as unorthodox or, at best, heterodox. After first being applied to the Cambridge Platonists, the term was later used to categorize churchmen who depended upon reason to establish the moral certainty of Christian doctrines rather than argument from tradition. Limiting that doctrine to what had to be accepted, they allowed for latitude on other teachings. » "Latitudinarian." *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*, 2012. Consulté le 5 Jan. 2012, URL : <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/332006/latitudinarian>.

²⁹⁹ Cf. chapitre 3.1.1, « Jean-Jacques Salchli et le *Discours sur la tolérance* de 1733 » ; R. POLIN, « Introduction », pp. xlv-xlvi.

³⁰⁰ J. LOCKE, *The reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, Londres : Awnsham and Churchil, 1695.

³⁰¹ G. A. J. ROGERS, "John Locke." *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*, 2012. Consulté le 5 Jan. 2012, URL : <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/345753/John-Locke>.

³⁰² R. POLIN, « Introduction », p. xlvi.

³⁰³ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 164-165.

loin cette idée en expliquant que cette tolérance « établit que l'on doit laisser à chacun le choix libre de croire ce qu'il trouve le plus utile pour son Salut, sans qu'il soit par là exposé à la mort, ni même à aucune peine »³⁰⁴.

La notion de liberté de conscience

L'idée de liberté de conscience puise ses racines dans le christianisme. On trouve dans l'épître aux Romains de saint Paul l'idée que tout ce qui n'est pas fait suivant la foi est un péché³⁰⁵ et, dans sa première épître aux Corinthiens, celle qu'il faut accorder la liberté aux individus d'accomplir ou non les choses indifférentes³⁰⁶. Mais c'est avec la théologie scolastique du Moyen Age, et en particulier Abélard et saint Thomas, que l'idée de liberté de conscience prend vraiment forme avec les cas de la conscience erronée dans des matières nécessaires³⁰⁷. Ils développent en effet l'idée qu'un acte accompli contre la conscience est un péché, pour autant qu'il ait été réalisé dans une ignorance involontaire et invincible. C'est sur cette base théorique que Bayle construira sa réflexion sur les droits de la conscience erronée dans le *Commentaire philosophique*³⁰⁸.

L'idée de liberté de conscience prendra également un essor avec la Réforme et sa théorisation comme la « libération de la conscience par l'Évangile »³⁰⁹ de la Loi et de toutes traditions humaines, et donc entre autres des choses indifférentes³¹⁰. Mais après cette conception étroite de la liberté de conscience, se développe, au milieu des guerres de religion, le sens plus politique « d'un droit général de la conscience individuelle, droit de croire et de pratiquer sa croyance, en dehors de toute contrainte extérieure »³¹¹. Des figures telles que le français Sébastien Castellion, qui fut le premier à plaider pour la tolérance en France avec un argumentaire se basant sur le respect de la conscience et non plus seulement sur des raisons pragmatiques³¹² ou, plus proche de Locke, Roger

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 165.

³⁰⁵ J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris : Aubier-Montaigne, 1955, tome 1, p. 119. *Rom.*, XIV, 23.

³⁰⁶ J. LECLER, « Liberté de conscience : origines et sens divers de l'expression », *Recherches de science religieuse*, LIV, 1966, pp. 371-372. *I Cor.*, X, 27.

³⁰⁷ J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, pp. 117-123 ; G. SAUPIN, *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps modernes : XVIe-XVIIIe siècles*, 1998, p. 124.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 126.

³⁰⁹ J. LECLER, « Liberté de conscience : origines et sens divers de l'expression », p. 374.

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 379-380.

³¹¹ *Ibid.*, p. 383.

³¹² P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, p. 135.

Williams, qui insiste sur le rôle crucial de la conscience comme une faculté spirituelle uniquement soumise au Christ³¹³, défendront cette vision de la liberté de conscience.

Les caractéristiques et les droits de la conscience ont ainsi fait l'objet d'une grande attention dans les débats sur la tolérance et il s'agit d'une ligne d'argumentation centrale dans les écrits « toléranciers »³¹⁴. Salchli s'inscrit dans ce courant en reprenant sur ce point l'argumentation de Locke. Son argumentation converge avec celle du philosophe anglais sur trois points principaux : un premier point épistémologique qui veut que l'esprit humain ne peut pas être contraint ; un deuxième théologique, à savoir les devoirs de l'homme envers Dieu ; et un troisième, complémentaire au précédent, qui a trait aux droits naturels de l'être humain.

L'argument épistémologique

Avant de parler des devoirs de l'homme envers Dieu, notre professeur de théologie avance l'argument épistémologique :

Je tire la première [raison qui établit la tolérance] de la nature de l'Ame et de ses facultés, qui sont l'Entendement & la Volonté. Par l'Entendement nous comprenons les choses, & selon ses conceptions nôtre Volonté se détermine toujours. L'Homme adopte ou rejette une chose, suivant les Idées que lui en donne l'Entendement ; si nous croyons donc qu'il se trompe, nous devons tâcher de le ramener de ses erreurs, ce que nous ferons en l'éclairant par de solides raisons ; or chacun voit, que la force & les armes ne sont pas des moyens propres à éclairer l'Esprit de l'Homme. La chose est si évidente qu'elle n'a pas besoin d'une ample démonstration.³¹⁵

De fait, Salchli développe son argument en ne donnant que deux exemples, non pas liés au contexte contemporain, mais qui remontent à l'antiquité grecque et chrétienne³¹⁶. Il ne suit pas un développement philosophique et ne donne donc guère d'explications en ce qui pourrait concerner le rôle ou les devoirs du magistrat en la matière.

Or cet argument épistémologique avait été amplement développé par des auteurs comme Locke, dont Jeremy Waldron suggère qu'il s'agit de l'argument central de sa

³¹³ *Ibid.*, p. 205.

³¹⁴ Cf. par exemple l'ouvrage collectif H. R. GUGGISBERG *et alii* (éd.), *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles). Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*.

³¹⁵ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 167-168.

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 168-169.

*Lettre sur la tolérance*³¹⁷. Locke démontre l'irrationalité de vouloir utiliser la coercition dans des termes proches de ceux que reprendra Salchli :

[L]a vraie Religion consiste [...] dans la persuasion interieure de l'Esprit, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu. Ajoûtez à cela que nôtre Entendement est d'une telle nature qu'on ne sauroit le porter à croire quoi que ce soit par la contrainte. On auroit beau y employer la confiscation des Biens, les Cachots, les Tourmens & les Suplices ; il n'y a rien de tout cela qui puisse alterer ou aneantir le jugement fixe & déterminé que nous faisons des choses.³¹⁸

L'analyse de Locke s'intègre dans une considération sur le pouvoir du magistrat - la coercition. Il nie que celui-ci ait aucune prérogative en matière de « soin des âmes »³¹⁹, étant donné que la force n'a aucune influence sur l'entendement qui ne peut être que persuadé. Si Salchli reprend la thèse centrale de Locke en considérant que c'est uniquement par la persuasion et non par la contrainte que « l'Esprit de l'Homme » peut être éclairé, sa brièveté sur le sujet trahit son malaise par rapport aux conséquences logiques de cet argument. Locke indique en effet que cette notion épistémologique implique que

le Pouvoir du Magistrat ne s'étend pas jusques à établir, par ses Loix, des Articles de Foi ni des Formulaires de Culte Religieux. Car les Loix n'ont aucune vigueur sans les Peines, & les Peines sont tout-à-fait inutiles, pour ne pas dire, injustes, dans cette occasion ; puis qu'elles ne sauroient convaincre l'Esprit. Il n'y a donc aucune Profession de tels ou de tels Articles de Foi, ni aucune Conformité à tel ou à tel Culte extérieur, [...] qui puissent procurer le salut des Ames, si l'on n'est bien persuadé de la vérité des uns, & que l'autre est agréable à Dieu. Mais les Peines ne sauroient absolument produire cette persuasion. Il n'y a que la Lumière & l'Evidence qui ait le pouvoir de changer les opinions des Hommes : & cette Lumière ne peut jamais être excitée par les Souffrances corporelles, ni par aucune autre Peine extérieure.³²⁰

Salchli défend l'idée de liberté de conscience dans le sens où l'on ne peut pas forcer des croyances sur les gens ni leur imposer d'exercer quelque culte³²¹, mais sa position par rapport à Berne semble exclure pour lui la possibilité de suivre Locke dans son raisonnement sur les articles de foi dans le cadre épistémologique. Il se doit, pour maintenir sa cohérence, de rester vague, d'adopter le principe général, mais sans entrer dans les détails afin de ne pas se compromettre, d'où l'affirmation que « la chose est si

³¹⁷ Cf. son article classique : J. WALDRON, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", et plus particulièrement pp. 98-103.

³¹⁸ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 17-18.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

³²⁰ *Ibid.*, pp. 19-20.

³²¹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 215.

évidente qu'elle n'a pas besoin d'une ample démonstration » et qu'il donne en guise de développement de son argumentation des exemples éloignés de son contexte historique.

D'un autre point de vue, notons que là où Salchli fait découler la volonté directement de l'entendement, excluant ainsi la possibilité pour la volonté de venir en amont de celui-ci et de le conditionner, Locke ne discute pas ce lien entre entendement et volonté dans la *Lettre sur la tolérance*, ce qui lui vaudra les attaques de l'ecclésiastique anglican Jonas Proast qui défend la possibilité d'orienter l'entendement vers des dispositifs à même de le persuader³²². Il est intéressant de noter ce point car l'interdiction de dogmatiser et l'uniformité des enseignements que prône Salchli ont justement comme but indirect d'orienter l'entendement vers des croyances que Salchli jugeait orthodoxes³²³. Le fait que Salchli ne retienne pas cet argument avancé par Proast dans ses considérations épistémologiques pourrait peut-être indiquer qu'il n'a pas connu les développements de la controverse entre Locke et Proast et/ou qu'il ne voulait pas le mentionner étant donné que cette ligne d'argumentation pouvait justifier, de façon peut-être trop hardie et choquante pour son auditoire, le forçement des consciences et la coercition par le magistrat.

L'argument théologique

Bien que Waldron ait affirmé que le centre de l'argumentation de la *Lettre sur la tolérance* était cet argument épistémologique de l'inefficacité de la contrainte, d'autres historiens insistent sur l'idée des devoirs que l'on a envers Dieu, qui est tout aussi fondamentale à la théorie lockienne de la tolérance³²⁴. En effet, Locke pose comme

³²² J. WALDRON, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", pp. 115-119. Waldron montre que Locke avait laissé la porte ouverte pour la critique de Proast dans l'*Essai sur l'entendement humain* où il affirme que si l'on ne peut pas choisir de penser d'une certaine manière sur un objet, il est possible de lui consacrer ou non notre attention.

³²³ Cf. chapitre 3.2.2, « Les bornes à la tolérance ».

³²⁴ J. DUNN, « The Claim to Freedom of Conscience : Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship ? », in O. P. GRELL *et alii* (éd.), *From Persecution to Toleration : The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford : Clarendon Press, 1991, pp. 171-193. John Dunn montre que "the work in question is a defence of religious toleration, of abstracting the coercive power of the state from the practice of divine worship. Locke's ground for insisting on the need for this abstraction [...] was the clear priority of an individual's duty to worship God as he deemed fit over any possible duty to any terrestrial authority." *Ibid.*, p. 181 ; F. LESSAY, « La question de la liberté de conscience dans la perspective du salut », in A. CAPET et J. P. PICHARDIE (éd.), *La naissance de l'idée de tolérance 1660-89, Actes du colloque organisé à l'université de Rouen les 29 et 30 janvier 1999 par le centre d'études en littérature et civilisation de langue anglaise*, Rouen : Publications de l'Université de Rouen, 1999, pp. 63-78. Dans sa lecture de la *Lettre sur la tolérance*, Franck Lessay perçoit que « l'intolérance est intrinsèquement mauvaise et condamnable : elle l'est parce qu'elle met en péril le salut des hommes. A l'inverse, il faut considérer comme bon en soi un régime de tolérance, parce qu'il est le seul qui assure à chaque homme la liberté nécessaire à la recherche

premier devoir de l'individu la recherche du salut par le fait de rendre un culte qu'il croit agréable à Dieu :

Tous les Hommes ont une Ame immortelle, capable d'un Bonheur ou d'un Malheur éternel, & dont le Salut depend de l'obeïssance qu'ils auront renduë dans cette vie aux ordres de Dieu, qui leur a prescrit de faire & de croire certaines choses. Il s'ensuit de là, [q]ue l'Homme est obligé sur tout à l'observation de ces ordres, & qu'il doit employer tous ses soins & toute la diligence possible, pour les connoître & s'y assujétir ; puis que l'état de cette vie mortelle n'a rien de comparable avec l'Eternité.³²⁵

Or ce devoir de remplir ses obligations envers Dieu prime sur les devoirs envers le magistrat. En effet, « chacun a pleine liberté de servir Dieu de la maniere qu'il croit lui être la plus agreable, puis que c'est du bon-plaisir du Createur que depend le Salut des Hommes. Il faut donc qu'ils obeïssent premierement à Dieu, & ensuite aux Loix »³²⁶. La nécessité de la tolérance s'impose donc³²⁷. En outre, le forçement de la conscience par un souverain est tout d'abord contre-productif puisqu'il pousse au péché d'hypocrisie : « si nous servons le Createur d'une maniere que nous savons lui être desagreable, au lieu d'expier nos pechez par ce service, nous en commettons de nouveaux, & nous ajoûtons à leur nombre l'Hypocrisie, & le mepris de Sa Majesté souveraine »³²⁸. Finalement, Locke montre que si l'individu doit suivre le magistrat en matière de religion, étant donné « qu'il n'y a qu'un seul chemin qui conduise au Ciel »³²⁹ et que les magistrats suivent différentes religions, « les Hommes devroient leur bonheur ou leur malheur éternel aux lieux de leur naissance »³³⁰.

Si Salchli reprend cet argument théologique, il le fait en scotomisant cette dernière idée concernant la religion du souverain. Il affirme que

ce n'est pas seulement la nature de l'Homme qui plaide pour la Tolerance ; la nature de la Religion le fait encore plus fortement. Le Culte que l'on rend à Dieu ne doit pas être forcé : Dieu demande à l'Homme le cœur ; or comment pourroit-il agréer un Culte qui ne lui seroit rendu que par contrainte ?³³¹

De nouveau, Salchli développe son argument par des exemples – qui remontent à l'antiquité chrétienne –, mais également par une analogie politique : « Un Roi ne fera

de la voie qui peut le sauver et qui lui permette de remplir comme il l'entend les obligations que tout esprit rationnel doit se reconnaître envers Dieu. » *Ibid.*, p. 73.

³²⁵ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 95-96.

³²⁶ *Ibid.*, p. 100.

³²⁷ F. LESSAY, « La question de la liberté de conscience dans la perspective du salut », p. 74. Les remarques qui suivent ont également été mises en avant par Franck Lessay.

³²⁸ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 17.

³²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³³⁰ *Ibid.*, p. 22.

³³¹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 169-170.

jamais grand cas de la fidélité d'un Sujet, dont il sait que les hommages ne partent que d'un cœur contraint »³³². Notons l'étrangeté de ce commentaire de Salchli. En effet, en 1733, dix ans après la fin de la crise du *Consensus* et l'affaire du Major Davel, cette analogie est pour le moins téméraire.

Salchli ne discute pas non plus explicitement la priorité des devoirs envers Dieu sur les devoirs envers le magistrat, même s'il affirme que l'on doit supposer que le salut est la chose la plus chère à un homme³³³. Au lieu de cela, il concentre son argument sur la nécessité de la sincérité dans le culte rendu à Dieu et le danger de l'hypocrisie qui découle de la contrainte en matière de religion, en utilisant l'idée, que l'on retrouve également chez Locke, qu'il faut suivre ses lumières³³⁴ :

Il est impossible, que l'on puisse croire quelque Doctrine qui va contre nos lumières. Il s'ensuit donc qu'il faut, ou subir le martyre, ou tomber dans l'hypocrisie : La faute tombe toujours en partie sur les Persécuteurs ; pourquoi obligent-ils les Hommes à une chose, sur laquelle ils n'ont point de droit ?³³⁵

En même temps que d'un souci pour les âmes des individus, l'affirmation de la nécessité d'un culte sincère chez Salchli découle également d'une peur de la menace d'athéisme que recouvre l'hypocrisie dans laquelle tombent les persécutés. Il affirme que lorsqu'on est forcé d'adopter une religion, « [f]ort souvent on se fait illusion sur l'Abjuration que l'on est obligé de faire en recevant une autre Religion ; on explique les Sermons comme on veut, & par là on ne fait de la Religion qu'un Athéisme déguisé »³³⁶. Pratique que Salchli accuse d'ailleurs Samuel Clarke, théologien rationaliste anglais³³⁷, et Josué de la Place, théologien de Saumur³³⁸, d'avoir cautionnée³³⁹. Notons que ce développement sur les conséquences d'un forçement des consciences, et de l'hypocrisie qui s'en suit, n'est pas présent chez Locke³⁴⁰. Cette remarque de Salchli s'explique par sa situation de théologien et de ministre, dans un contexte où le déisme et l'athéisme sont perçus

³³² *Ibid.*, p. 171.

³³³ *Ibid.*, p. 175.

³³⁴ Cf. plus haut ; J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 20.

³³⁵ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 174.

³³⁶ *Ibid.*, p. 173.

³³⁷ J. GASCOIGNE, « Clarke, Samuel (1675–1729) », *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Jan 2008. Consulté le 16 juin 2012, URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/5530>.

³³⁸ M.-C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières : Genève 1670-1737*, p. 12.

³³⁹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 173.

³⁴⁰ Locke reconnaît le danger de l'athéisme, mais ses raisons pour l'exclure de la tolérance relèvent de considérations de sûreté publique. Selon lui, les athées n'ont aucune motivation divine à tenir leurs engagements et sont donc dangereux pour la société. Cf. chapitre 3.2.2, « Les bornes à la tolérance » ; J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 110-111.

comme un danger de plus en plus présent et sont combattus par un nombre croissant d'écrits apologétiques dans le Pays de Vaud³⁴¹.

L'argument des droits naturels

Un troisième point sur lequel Salchli converge avec Locke est le droit naturel à la liberté de conscience³⁴². Il s'agit en fait du corollaire des devoirs que l'individu a envers Dieu³⁴³. Salchli reconnaît à l'individu ce droit de choisir pour lui-même quelle est la voie qui lui paraît la plus à même de le mener au salut. Dans sa troisième raison qui établit la tolérance, il affirme que :

Dieu a créé l'Homme libre ; cet excellent privilege le met en droit de choisir ce qui lui paroît le plus avantageux, sur tout à l'égard de son Salut, que l'on doit charitablement supposer lui être plus cher que tout autre chose.³⁴⁴

Et plus loin :

Dieu a donné la raison aux Hommes, chacun donc a le droit de suivre ses propres lumières ; & en Fait de Religion, l'Homme n'est pas obligé de reconnoître un Supérieur qui puisse lui imposer une Loi & l'obliger à en embrasser une différente de celle qu'il trouve la meilleure.³⁴⁵

Dans ces deux passages, dont le deuxième fait très clairement écho à Locke lorsque celui-ci affirme que « nul n'est obligé [en matière de religion] d'obeir aux conseils d'un égal ou aux ordres d'un Superieur, qu'autant qu'ils se trouvent conformes à ses lumieres »³⁴⁶, Salchli montre que la liberté et la raison qui ont été accordées à l'homme par Dieu à sa création sont le fondement du droit naturel à la liberté de croyance. Comme Locke³⁴⁷, il insiste sur la liberté mais également sur la responsabilité personnelle en matière de religion :

[Si l'homme] persiste [dans l'erreur] nonobstant les sollicitations qu'on lui adresse, il en répondra devant Dieu. *St. Paul* enseigne par tout, *que chacun rendra compte de soi-même à Dieu, & que chacun portera son propre fardeau.*

³⁴¹ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, pp. 242-311.

³⁴² Richard Ashcraft souligne l'importance de cette ligne d'argumentation dans la *Lettre sur la tolérance* - même s'il concède qu'il ne s'agit pas de l'argument central - pour contrer des argumentations telles que celles de Jeremy Waldron, qui déplore le manque de défense de principe de la tolérance. R. ASHCRAFT, « Locke and the Problem of Toleration », pp. 57-60.

³⁴³ R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp. 493 et sqq.

³⁴⁴ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 175.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 176.

³⁴⁶ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 97.

³⁴⁷ « Si vôtre Frere s'égare du droit chemin, il en portera seul la peine : il ne vous en revient aucun mal, & vous ne devez pas le depouiller des biens de cette vie, parce que vous croiez qu'il ne jouira pas de celle qui est à venir. » *Ibid.*, p. 35.

Aussi nous ne disons pas dans nos Symboles, *Nous croyons*, mais *je crois*, parce que *chacun vivra de sa foi*.³⁴⁸

L'idée du droit naturel à la liberté de conscience de Salchli s'inscrit dans un cadre discursif essentiellement théologique. Salchli subordonne en effet ce droit de l'homme à ceux de Dieu: « Mais ceux qui usurpent de cette manière un empire sur la conscience des Hommes, empiètent sur tout sur les droits de Dieu »³⁴⁹. Il souligne que « regner sur la conscience de son prochain, c'est vouloir escalader le Ciel, c'est attenter à l'autorité dont Dieu seul est revêtu, & se rendre par là coupable du crime atroce de Leze-Majesté Divine »³⁵⁰.

Or la conception du droit naturel à la liberté de conscience s'inscrit chez Locke dans un discours plus politique. Comme le souligne Ian Harris, selon Locke, Dieu a créé les hommes libres et égaux dans leurs facultés cognitives, leur rationalité, et détenant ainsi les mêmes droits naturels³⁵¹. Ils se sont réunis en société et ont cédé certains de ces droits pour assurer la protection et la jouissance de leurs biens civils. Ainsi, le magistrat est institué pour assurer le bonheur temporel, mais ses prérogatives s'arrêtent absolument là. Il faut en effet laisser à chacun la liberté en matière de religion étant donné que celle-ci n'a pas été, ni ne peut être cédée, au magistrat et qu'il s'agit d'une obligation que chaque homme doit remplir envers Dieu³⁵².

En présentant son troisième argument pour la liberté de conscience, Salchli n'introduit pas une conception politique, mais se cantonne à un discours limité et essentiellement théologique. Cette option est compréhensible étant donné qu'il s'agit d'un théologien, mais il faut noter que l'argumentation de Locke a pour conséquence une séparation complète des affaires religieuses et des affaires temporelles, et donc d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce qui n'aurait pas eu l'heur de plaire à LL. EE. de Berne³⁵³.

³⁴⁸ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 176.

³⁴⁹ *Idem*.

³⁵⁰ *Idem*.

³⁵¹ I. HARRIS, « Tolérance, Eglise et Etat chez Locke », in Y.-C. ZARKA *et alii* (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIIe siècle, Tome 1 : Etudes*, Paris : PUF, 2002, p. 202. Cf. également J. DUNN, *Locke*, pp. 46 *et sqq.*

³⁵² J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 97-100 ; R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp. 490-504. Richard Ashcraft perçoit "the juridical structure of Lockean natural rights as being derivative from obligations that individuals owe to God that they *cannot* renounce, even through the act of consent." *Ibid.*, p. 494.

³⁵³ Nous développons ce sujet dans le chapitre 3.2.3, « l'Eglise et l'Etat ».

Les arguments de Salchli concernant la liberté de conscience semblent se heurter à chaque fois à une sorte de plafond de verre. Contrairement à Locke qui pose ses principes et en déduit les corollaires, Salchli est sur chaque point freiné - vraisemblablement par les circonstances extérieures - et donc relativement flou dans ses développements qui s'orientent plus du côté de considérations théologiques que politiques. Il favorise de plus des exemples issus de contextes plutôt lointains, alors que la tolérance était un problème d'actualité dont les exemples contemporains ne manquaient pas.

Cependant, Locke et Salchli se rejoignent sur leur opposition à une entière liberté de conscience. Salchli s'attaque en effet à une conception de la tolérance accusée d'ouvrir la voie à l'indifférentisme, comme celle de Bayle ou de certains irénistes³⁵⁴ :

Selon nôtre Système on ne doit inquiéter personne à cause de ses Sentimens, mais laisser à chacun la liberté de croire ce qu'il trouve le plus utile pour son Salut. Or chacun voit qu'il y a une difference totale entre ce sentiment, & celui de l'indifference des Religions que l'on souhaite d'introduire, sous le beau nom de Tolerance.³⁵⁵

Salchli condamne donc catégoriquement comme péchés les erreurs considérant qu'il y en a « très peu [...] qui soient invincibles, Dieu ayant revelé sa volonté, & les Vérités fondamentales d'une manière claire »³⁵⁶. Locke, au contraire, ne considérait pas l'indifférence de religion comme une raison pour limiter la liberté de conscience. Les historiens s'accordent pour dire que « la *Lettre sur la tolérance* ne contient aucun argument d'ordre général en faveur du droit à la liberté de conscience »³⁵⁷, mais il limitait celle-ci pour des raisons d'ordre politique.

3.2.2 Les bornes à la tolérance

³⁵⁴ Salchli s'en était pris dans son premier discours à Grotius et Bayle qu'il accusait d'ouvrir la voie à l'indifférence de religion. Cf. chapitre 3.1.1, « Jean-Jacques Salchli et le *Discours sur la tolérance* de 1733 ». L'attaque contre l'iréniste Grotius peut nous inciter à voir dans ces considérations de Salchli une attaque indirecte de Turretini qui affirme dans son *Nubes Testium* que Dieu pardonne à ceux qui errent et font des erreurs dans certains domaines pour autant qu'ils cherchent sincèrement la vérité. Cité dans M. KLAUBER, « The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva : Jean-Alphonse Turretini on the « Fundamental Articles » of Faith », p. 344.

³⁵⁵ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 197.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 198.

³⁵⁷ J.-F. SPITZ, « Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance », in Y.-C. ZARKA *et alii* (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, tome 1, p. 114. Pour le caractère limité de la liberté de conscience chez Locke, cf. aussi J. DUNN, « The Claim to Freedom of Conscience : Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship ? », pp. 171-193.

Les bornes à la tolérance chez Locke

Nous avons vu que l'historiographie autour de la *Lettre sur la tolérance* s'intéresse entre autres à la possibilité d'utiliser l'argumentation de Locke comme point d'appui pour l'élaboration d'une théorie de la tolérance inattaquable³⁵⁸. L'article classique de Jeremy Waldron a démontré que la théorie lockienne s'appuyait sur un faux principe – l'irrationalité de la persécution, au lieu de son immoralité – et contenait des failles qui la rendent caduque³⁵⁹. Des historiens répondant à Waldron ont tenté de sauver Locke, avec plus ou moins de succès³⁶⁰. Comme l'affirme Alex Tuckness, « he is applauded for being more tolerant than most of his contemporaries but criticized for advocating a toleration that is, by modern standards, inadequate »³⁶¹.

De fait, Locke, tout autant que Salchli, rejette l'idée d'une entière liberté de conscience. Nous avons vu que dans ses premiers écrits sur la tolérance³⁶², par souci d'éviter une situation anarchique, il attribuait un large pouvoir au magistrat sur les matières indifférentes. Selon Jean-Fabien Spitz, « Locke manifeste dans les deux *Tracts* de 1660 une inquiétude qui ne le quittera jamais, et dont [la *Lettre*] portera encore la

³⁵⁸ Cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la *Lettre sur la tolérance* de 1689 ».

³⁵⁹ Cf. note 322, chapitre 3.2.1, « La liberté de conscience et ses fondements »; J. WALDRON, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", pp. 98-124.

³⁶⁰ Par exemple, Susan Mendus, tout en acceptant la démonstration de Jeremy Waldron, essaie de montrer sur un terrain philosophique complexe que « there is at least something which is still alive (or which ought to be alive) in Locke's treatment of religious toleration ». S. MENDUS, "Locke: Toleration, Morality and Rationality", p. 161. Nous avons vu que Franck Lessay, répondant à Waldron, met en avant la "nécessité positive [de] respecter la liberté de conscience des hommes, parce qu'il y va et de leur capacité à gagner leur ciel [...], et des devoirs de charité qui incombent aux croyants." F. LESSAY, « La question de la liberté de conscience dans la perspective du salut », p. 77. Mais le fondement religieux de cet argument semble exclure la possibilité de l'utiliser dans une conceptualisation moderne de la tolérance. Alex Tuckness essaie quant à lui de s'appuyer sur la relation entre la loi naturelle et le bien public chez Locke, en montrant que Dieu, connaissant la faillibilité des hommes, n'aurait pas imposé comme principe de la loi naturelle la nécessité pour les magistrats d'utiliser leur pouvoir pour propager la religion, étant donné qu'ils ne sont pas d'accord sur la vraie religion : « Locke's underlying theory is more tolerant than his specific conclusions would indicate because he believed the scope of the public good is defined from a legislator's (God's) point of view. Actors operating under such constraints will not be able to say simply « I persecute you because I am right and you are wrong. » They must account both for their own fallibility and the fallibility of others before acting on a principle. » A. TUCKNESS, "Rethinking the Intolerant Locke", p. 298. Notons le commentaire historiographique de Tuckness : "Among those who have attempted to defend Locke the most common response has been to use Locke's doctrine of consent [...]. We have a duty to tolerate religious diversity because free and equal persons would not consent to allow the government to regulate matters of religion", *Ibid.*, p. 290. Cette position est par exemple défendue par Richard Ashcraft : R. ASHCRAFT, « Locke and the Problem of Toleration », pp. 57-60 ; Micah Schwartzman essaie quant à lui de s'appuyer sur les arguments religieux de Locke pour en tirer des principes modernes de tolérance. M. SCHWARTZMAN, « The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration », *Political Theory*, 33, 2005, pp. 678-705.

³⁶¹ A. TUCKNESS, "Rethinking the Intolerant Locke", p. 288.

³⁶² Cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la *Lettre sur la tolérance* de 1689 » ; J. LOCKE, *Two Tracts on Government*, P. ABRAMS (éd. et introd.).

marque : il montre que si l'on accepte que la conscience de chaque individu soit la seule mesure de ses actions dans ce que Dieu n'a pas explicitement prescrit, toute autorité politique et civile parmi les hommes devient rigoureusement impossible »³⁶³.

Locke pose des limites à la tolérance qui sont celles qu'il perçoit comme nécessaires à la pérennité de la société. Il s'agit là de l'indicateur pour savoir si une opinion³⁶⁴ ou une action ayant un fondement religieux doivent être tolérées par le magistrat : « le Magistrat ne doit tolérer aucun Dogme, qui soit contraire au bien de l'Etat, & aux bonnes mœurs, si nécessaires pour la conservation de la Societe civile »³⁶⁵. En effet, Locke affirme que les dogmes pratiques³⁶⁶ qui ont une influence sur la vie en société ou

*les bonnes mœurs, qui ne font pas la moindre partie de la Religion & de la veritable Pieté, se raportent aussi à la vie civile, & le Salut de l'Etat n'en depend guere moins que celui des Ames ; de sorte que les actions morales relevent de l'une & de l'autre jurisdiction, de la civile & de la domestique, je veux dire, du Magistrat & de la Conscience.*³⁶⁷

Locke précise ensuite certains dogmes qui ont un impact négatif sur la vie en société et qui ne doivent donc, à ce titre, pas être tolérés. Ainsi, Locke refuse d'accorder la tolérance à ceux « qui enseignent ouvertement, qu'ils ne sont pas obligés de tenir leur parole ; qu'ils peuvent detroner le Prince qui n'est pas de leur Religion, & qu'ils doivent eux seuls gouverner tout le reste du Monde », ainsi qu'à « cette Eglise, dont tous les Membres qui s'y joignent, passent en même tems sous le pouvoir d'un autre Prince »³⁶⁸. Si Locke ne mentionne pas explicitement le terme « catholicisme » dans sa *Lettre sur la tolérance*, le contexte politique direct, ainsi que le fait que ces opinions et pratiques étaient communément attribuées aux catholiques de son époque³⁶⁹, pointent

³⁶³ J.-F. SPITZ, « Introduction », pp. 45-46.

³⁶⁴ Selon Alex Tuckness, et nous le suivons dans cette interprétation, « Locke's theory would allow the state to suppress the beliefs of a group which is so small in number that it poses, at the moment, no great threat to society. » A. TUCKNESS, "Rethinking the Intolerant Locke", p. 297.

³⁶⁵ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 105.

³⁶⁶ Par opposition aux dogmes spéculatifs, qui n'ont aucun impact sur le comportement des individus, et donc sur la société.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 94-95.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 106 et 109.

³⁶⁹ « [These arguments follow] from the common English Restoration understanding, which Locke seems to have shared, that the Pope is both an ecclesiastical and a civil power, that members of the Catholic church are, by virtue of that fact, members of an independent commonwealth headed by the Pope, and that Catholicism is not simply a religious society but a political society. » W. WALKER, « The Limits of Locke's toleration », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 332, 1995, p. 142. Pour ce qui est de l'obligation de tenir parole, la maxime « haereticis non est servanda fides » attribuée aux catholiques revenait souvent chez les polémistes protestants, et remontait à l'exécution de Jean Hus au concile de Constance malgré les garanties que lui avait donné l'empereur. J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle*

directement vers les catholiques anglais. En effet, alors que le règne du catholique Jacques II tendait vers l'absolutisme³⁷⁰, les catholiques étaient vus comme ne respectant pas les institutions politiques et sociales, et comme un danger pour la société anglaise³⁷¹.

Un autre groupe de personnes pointé du doigt par Locke et dont les mœurs ne s'accordent pas, selon lui, avec le bien public sont les athées :

[C]eux qui nient l'existence d'un Dieu, ne doivent pas être tolerez, parce que les Promesses, les Contrats, les Sermens, & la Bonne foi, qui sont les principaux liens de la Société civile, n'engagent point les Athées à tenir leur parole ; & que si l'on bannit du Monde la creance d'une Divinité, on ne peut qu'introduire aussi-tôt le desordre & une confusion generale.³⁷²

Etant donné que les serments se font sur la foi et ne sont valables que parce que Dieu tient lieu de garant, le serment d'un athée est caduc puisqu'il n'y a pas de menace pour lui de rétribution *post mortem*³⁷³. Et de toute façon, dit Locke, « ceux qui professent l'Athéisme, n'ont aucun droit à la Tolérance sur le chapitre de la Religion, puis que leur système les renverse toutes »³⁷⁴. Locke révèle ici particulièrement clairement sa conception de la tolérance, à savoir une nécessité pour que les individus puissent remplir leurs devoirs religieux en toute liberté. Ainsi, comme le montre John Dunn, la conception de la liberté de conscience chez Locke recoupe plus une liberté de culte qu'une liberté d'expression ou de pensée³⁷⁵.

de la Réforme, tome 1, pp. 285 et 294-295, note 44. La Révocation de l'Edit de Nantes par Louis XIV rendait cette accusation d'une certaine actualité.

³⁷⁰ Cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la *Lettre sur la tolérance* de 1689 » ; R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp. 476 et sqq.

³⁷¹ « [Locke's] argument for toleration was advanced in the context of an attack upon popery and the view that Catholics, but especially a popish prince, existed in a state of war with Protestants and could thus claim no benefits – including, of course, toleration – of natural law, which the practices of popery, ipso facto, violated ». *Ibid.*, p. 497. Ashcraft considère ici un manuscrit écrit par Locke en collaboration avec James Tyrrell en 1681, mais cette réflexion conserve toute sa vérité pour la *Lettre sur la tolérance*.

³⁷² J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 110-111.

³⁷³ « The reasons why Locke himself regarded atheists as such a practical menace lie at the very foundation of his thinking over almost half a century and rest ultimately upon his despondent and disabused views about the structure of human motivation and about the conflicts between the interests of human beings seen simply as mortal creatures within a natural world ». J. DUNN, « The Claim to Freedom of Conscience : Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship ? », pp. 181-182. Notons que l'athéisme était au temps de Locke plus un fantasme qu'une réalité. Comme le dit Alex Tuckness paraphrasant David Berman (*A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, London: Croon Hill, 1988, p. 110), "[T]here were at most a handful of "out-of-the-closet" Atheists in Locke's day [...], and so they did not pose a clear and present danger to society." A. TUCKNESS, "Rethinking the Intolerant Locke", p. 297. Cela dit, cette exclusion des athées de la tolérance était la règle à l'époque de Locke, et il n'y avait que Pierre Bayle qui les considérait comme capables de se comporter socialement. J. TULLY, "Introduction", p. 8.

³⁷⁴ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 111.

³⁷⁵ « [T]he single most important feature of Locke's understanding of the principles and practice of toleration was the far greater trenchancy and determinacy of his conception of freedom of conscience as

Locke s'inscrit effectivement dans un discours axé sur la tolérance pour des raisons religieuses³⁷⁶. Pour autant, les bornes qu'il pose à celle-ci reposent sur les buts de l'Etat. La perception, pour non-fondée qu'elle paraît aujourd'hui, que les opinions des catholiques et des athées constituent une menace pour la société civile découle de cette vision que le magistrat doit garantir les biens civils et la pérennité de l'Etat. En effet, Locke conclut son développement sur les dogmes pratiques en affirmant que « quoiqu'[ils] ne soient pas [exempts] de toute sorte d'erreur, si [ils] ne tendent point à faire dominer un Parti, ni à secouer le joug du Gouvernement civil, je ne voi pas qu'il y ait aucun lieu de les exclure de la Tolérance »³⁷⁷.

De fait, pour ce qui est des dogmes spéculatifs ou « articles de foi »³⁷⁸ qui n'ont ainsi pas de conséquences pratiques, le magistrat ne peut pas les interdire car « soit que l'on croie, ou que l'on ne croie pas ces choses, le pouvoir du Magistrat & les biens des Sujets sont à couvert & en sureté »³⁷⁹. De même, lorsque Locke considère les devoirs du magistrat en matière de culte extérieur, il affirme que tout ce qui est permis dans la vie quotidienne doit l'être dans un culte, et qu'inversement, tout ce qui est interdit dans la vie quotidienne doit l'être également dans un culte :

La Loi ne sauroit empêcher aucune Assemblée religieuse, ni les Prêtres d'aucune Secte, de tourner à un saint usage, ce qui est permis à tous les autres Sujets dans la vie ordinaire & civile. Si l'on peut manger du pain chez soi, ou boire du vin, assis ou à genoux, sans qu'il y ait du crime, le Magistrat ne sauroit défendre cette pratique dans l'Eglise, quoi que le pain & le vin y soient destinez à un tout autre usage qu'à la nourriture du corps. Tout ce qui peut prejudicier au Public, & que les Loix défendent pour le bien commun de la Societé, ne doit pas être souffert dans l'Eglise, à quelque usage sacré qu'on l'emploie, ni demeurer impuni.³⁸⁰

Notons ici le résultat de l'évolution de Locke concernant les matières indifférentes par rapport à ses premiers écrits : le magistrat ne peut légiférer sur celles-ci dans les affaires religieuses seulement si elles représentent une menace directe pour le bien public.

Il faut également préciser que, dans la théorie de Locke, le magistrat « n'interdit pas une forme de culte parce qu'il la juge contraire à la volonté divine [...] mais uniquement parce qu'il la juge contraire aux lois civiles et préjudiciables aux intérêts

freedom of worship than as either freedom of speech or freedom of thought ». J. DUNN, « The Claim to Freedom of Conscience : Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship ? », p. 174.

³⁷⁶ Cf. chapitre 3.2.1, « La liberté de conscience et ses fondements ».

³⁷⁷ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 111.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 91.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 93.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 78.

temporels du peuple »³⁸¹. Lorsque Locke considère la question des vertus et des vices, il insiste sur le fait que c'est son caractère nuisible pour la société et non son caractère de péché envers Dieu qui disqualifie un acte de la tolérance :

L'avarice, la dureté pour les pauvres, l'oisiveté, & plusieurs autres défauts de cette nature sont des Pechez de l'aveu de tout le monde ; mais qui s'est jamais avisé de dire que le Magistrat a droit de les punir ? Comme ces défauts ne portent aucun prejudice aux biens des autres, & qu'ils ne troublent point le repos public, les Loix civiles ne les condamnent pas, dans les Lieux mêmes, où ils sont reconnus pour des Pechez. Ces Loix ne disent mot non plus contre le Mensonge ni le Parjure, à moins que ce ne soit en certains cas, où l'on n'a nul égard à la turpitude du crime, ni à la Divinité offensée, mais à l'injustice faite au Public ou aux Particuliers.³⁸²

Si Locke pose ce principe de non-intervention du magistrat en matière religieuse aussi longtemps que l'intérêt temporel est sauvegardé, il est nécessaire de nuancer ce discours. En effet, Locke se trahit par endroits à l'égard de sa position sur les vices et les vertus :

Mais vous me direz peut-être, *Est-donc que si les Membres d'une Eglise vouloient immoler un Enfant, & s'abandonner, hommes & femmes, à un melange criminel, ou à d'autres impuretez de cette nature, (comme on le reprochoit autrefois, sans aucun sujet, aux premiers Chretiens) Est-ce que le Magistrat devoit les tolerer, parce que cela se feroit dans une Assemblée religieuse ?* Point du tout ; puis que de telles actions doivent toujours être défenduës dans la Vie civile même, soit en public ou en particulier, & qu'ainsi l'on ne doit jamais les permettre dans le Culte religieux d'aucune Societé.³⁸³

Immoler un enfant constitue bel et bien une atteinte aux biens civils d'autrui. Cela dit, la fornication semble plutôt tomber dans la catégorie des péchés et ne pas constituer un danger plus grand pour la société que le mensonge, le parjure ou l'oisiveté³⁸⁴.

Les bornes à la tolérance chez Salchli

Intolérance envers les religions et opinions qui établissent le vice

Si cette intolérance envers certains vices constitue une faille dans le raisonnement et l'argumentation de Locke, l'intolérance envers tous les vices constitue au contraire la première limite explicite que Salchli pose à la tolérance :

³⁸¹ J.F. SPITZ, « Introduction », pp. 76-77.

³⁸² J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 83-84.

³⁸³ *Ibid.*, pp. 75-76.

³⁸⁴ J. DUNN, « The Claim to Freedom of Conscience : Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship ? », pp. 186-187.

Il n'y a personne assez déraisonnable pour vouloir, sous le beau nom de Tolérance, admettre les Religions & les Sentimens qui établissent le vice : C'est aussi la première borne que je mets à la Tolérance. La liberté de Conscience est fondée sur la nature de l'Homme & de la Religion ; or le vice détruit tous les deux. La Religion doit naturellement porter les Hommes à la Vertu ; celle donc qui établit le vice, n'est plus Religion, mais Impiété.³⁸⁵

Là où Locke adopte une position sur les limites à apporter à la tolérance issue d'une réflexion politique, Salchli s'inscrit ici dans un discours essentiellement orienté vers des considérations théologiques. L'acte qui constitue un vice est en effet considéré dans sa nocivité vis-à-vis de la religion et de l'homme, et non pas premièrement vis-à-vis du bien public.

Salchli intègre dans cette catégorie d'opinions et d'actions qui n'ont pas le droit à la tolérance celles-là même que Locke exclut de la tolérance en raison de leur dangerosité pour la société : le catholicisme et l'athéisme. Après avoir condamné dans des termes proches de Locke les cultes où se « [commettent] mille obscenités [...] des homicides [et] des impuretés », ainsi que les « Payens, qui ont offert à leurs Divinités des Hommes & mêmes leurs propres Enfans en sacrifice »³⁸⁶, mais en ajoutant par rapport à lui une condamnation de la pratique catholique du carnaval, et d'autres « Articles de la Morale relachée de cette Communion »³⁸⁷, Salchli énumère les mêmes opinions que Locke. Il dénonce explicitement, contrairement au philosophe anglais, les docteurs catholiques : « Ne soutiennent-ils pas hautement qu'il est permis de se servir de retentions mentales, même dans les Sermens ? Et n'établissent-ils pas qu'il est permis dans de certains cas d'empoisonner les Rois & les Princes ? »³⁸⁸. De même, Salchli condamne également les athées :

Je ne veux pas disputer maintenant, s'il y en a de spéculation ou seulement de pratique³⁸⁹ ; les uns & les autres ne méritent pas à mon avis le support d'un Prince. L'Athée de spéculation n'a point d'autre Loi que celle de l'intérêt propre, selon le Système de *Carneade* ; & celui de pratique s'abandonnant uniquement à ses passions, ne fait que troubler la Société. Or chaque Prince

³⁸⁵ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 200-201.

³⁸⁶ *Ibid.*, pp. 201-202.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 203.

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 203-204.

³⁸⁹ Sur cette catégorisation, cf. l'article « Athée », *Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, Mis en ordre par M. De Felice, Yverdon, tome IV, 1771. Version électronique consultée le 26 juin 2012, URL : <http://www.classiques-garnier.com/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

est souverainement engagé à punir le vice, & par conséquent à ne tolérer aucune Doctrine qui le favorise.³⁹⁰

Comme Locke, Salchli met en cause les motivations de l'athée en le soupçonnant de n'être mû que par l'intérêt ou le plaisir. Il profite d'ailleurs de cette occasion pour flatter ses collègues en citant « un *beau Passage* de l'Autheur de l'Examen du Traité de la Liberté de Penser », c'est-à-dire un passage sur la dangerosité des principes des athées d'un ouvrage de Jean-Pierre de Crousaz³⁹¹, qui, comme nous l'avons vu plus haut, fut soupçonné de contenir des idées hétérodoxes proches de l'arminianisme, mais dont l'auteur fut cependant ménagé par LL. EE. à la suite de l'affaire du *Consensus*³⁹². Mais ce qui importe ici est de comprendre les motivations de Salchli qui sont différentes de celles de Locke. Il exclut les catholiques et les athées non pas pour des raisons politiques, pour leur caractère anti-social, mais pour des raisons théologiques, parce qu'ils sont, à son avis, vicieux : « Or chaque Prince est souverainement engagé à punir le vice, & par conséquent à ne tolérer aucune Doctrine qui le favorise »³⁹³.

Intolérance envers les religions et opinions qui troublent l'ordre social

Cela dit, dans une posture lockienne, Salchli refuse également la tolérance pour les opinions qui mettent en danger « la sûreté Publique en general, & celle des Souverains en particulier »³⁹⁴. Et ici, comme Locke, il met en garde les magistrats contre la tolérance des catholiques, « qui ne se croient pas obligés de remplir leurs Engagemens, même les plus Sacrés, envers un Prince d'une Communion differente de la leur »³⁹⁵, et dont les docteurs « [soutiennent] qu'il est permis de déposer un Roi ; pourvû qu'il soit déclaré Tyran dans un Concile ; ou que l'on ose impunément ôter la vie au Prince, pourvû que quelques Savans (c'est-à-dire *Jésuites*) y ayent consenti »³⁹⁶. C'est dans ce contexte que Salchli condamne la Révocation de l'édit de Nantes :

³⁹⁰ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 205-206.

³⁹¹ Mes italiques. *Ibid.*, pp. 205n-207n. La référence exacte est Jean-Pierre DE CROUSAZ, *Examen du traité de la liberté de penser*, Amsterdam : L'Honoré & Chatelain, 1718. Il s'agissait d'une réponse au *Traité de la liberté de penser* du libre-penseur et ami intime de Locke, Anthony Collins, paru en anglais en 1713. J. DYBIKOWSKI, « Collins, Anthony (1676–1729) », *Oxford Dictionary of National Biography*. Consulté le 7 fév. 2012, URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/5933>.

³⁹² Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* » ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, pp. 661-662 ; DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, pp. 38 et 221-222 ; H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, pp. 165-166.

³⁹³ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 206.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 206.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 208.

³⁹⁶ *Ibid.*, pp. 211-212.

Cette perfide Morale ne soumet-elle pas les Personnes Sacrées des Rois & des Princes à la fureur des Prêtres ? Et combien de sang n'a-t-elle point fait répandre ? pour ne rien dire des autres especes de victimes qu'elle fait tous les jours. Combien de Peuples n'a-t-elle pas chassé de leur païs, & privé de leurs biens, nonobstant les Sermens que les Princes avoient juré à leurs Sujets ?³⁹⁷

Salchli ne va pourtant pas jusqu'à les exclure totalement de la tolérance au nom de leur comportement anti-social. Dans une posture relativement libérale, il affirme qu'il est « persuadé qu'il y a aussi parmi [les catholiques romains] un grand nombre d'honnêtes Gens, qui détestent la Doctrine perfide de leurs Docteurs, & qui respectent plus le Serment que la Sainte Société qui s'en jouë »³⁹⁸, mais « qu'un Prince Protestant doit toujours être sur ses gardes, lorsqu'il a beaucoup de Sujets Catholiques »³⁹⁹. Notons que nous retrouvons la même nuance chez Locke lorsqu'il affirme que « si un *Papiste* croit que ce qu'un autre appelle du pain, est le véritable corps de *Jesus-Christ*, il ne fait aucune injure à son Prochain »⁴⁰⁰. Ainsi, les catholiques ne doivent pas être tolérés dans la mesure où ils sont des fauteurs de troubles, chez Salchli comme chez Locke.

L'autre exemple qu'utilise Salchli pour illustrer son argument sur les opinions contraires à la société est loin d'être anodin. Il questionne en effet la possibilité de tolérer les anabaptistes à cause de leur refus de prendre les armes pour défendre la patrie. Il suggère que si un souverain entretient une armée de milice et non une troupe soldée, « le Prince ne peut jamais leur infliger aucune peine corporelle, mais doit les laisser sortir librement de ses Etats »⁴⁰¹. Or, c'est exactement ce qu'a fait Berne en 1710 en employant ce même argument pour motiver l'expulsion d'anabaptistes⁴⁰². Salchli profite donc de l'occasion pour défendre *a posteriori* une mesure intolérante de LL.EE.

Salchli semble ici converger avec une conception lockienne des limites à apporter à la tolérance – bien que nous puissions nous demander si l'argument concernant les anabaptistes eût été reçu comme valable par Locke⁴⁰³. Pourtant, là où Locke limite la tolérance pour assurer la pérennité de la société qui a été formée par les individus pour

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 212.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 209.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁰⁰ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 93 ; W. WALKER, « The Limits of Locke's toleration », p. 153.

⁴⁰¹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 208.

⁴⁰² Cf. U. HOFMANN et M. ROSSELET, « L'expulsion des Anabaptistes du Canton de Berne en 1710 », Séminaire d'histoire moderne, BA, *L'Europe des Lumières : des réformes en mouvement*, Prof. Béla Kapossy, Ass. Miriam Nicoli, 2007.

⁴⁰³ Locke s'exprime en effet explicitement pour la tolérance des anabaptistes dans sa *Lettre sur la tolérance*. J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 138.

garantir leur sécurité⁴⁰⁴, Salchli ne mentionne pas de théorie du contrat social. Il concentre son propos sur la nécessité d'assurer la sécurité du magistrat comme nous le voyons lorsqu'il dit qu'il met « pour seconde borne de la Tolerance, la sureté Publique en general, & celle des Souverains en particulier »⁴⁰⁵. En outre, il donne une teinte résolument théologique à son argumentation lorsqu'il place Dieu au centre de celle-ci : « Dieu est un Dieu de Paix, comment agréeroit-il une Religion qui causeroit des troubles, qui renverseroit la Societé, & par laquelle la tranquillité Publique péricliteroit à tout moment ? »⁴⁰⁶. De fait, dans le cadre de la première borne à la tolérance, Salchli attribue au magistrat le devoir religieux de maintenir la vertu dans ses Etats. Ainsi, si Salchli et Locke se retrouvent parfois sur certaines opinions qu'il faut exclure de la tolérance, leur motivation proviennent de sources différentes et ils n'ont pas la même conception de la tolérance et des bornes qui doivent y être mises.

Et ceci se voit particulièrement bien dans les deux dernières bornes que Salchli pose à la tolérance, qui marquent une distanciation très nette par rapport à Locke pour établir une défense de la politique bernoise à l'issue de la crise du *Consensus* ainsi que de l'orthodoxie réformée.

L'Interdiction de dogmatiser

La borne à la tolérance que Salchli développe le plus dans son discours est l'interdiction de dogmatiser, soit de vive voix, soit via des supports écrits : « Un Prince doit tolerer ceux qui ont des Sentimens differens de la Religion dominante, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit obligé de permettre à chaque Sectaire de Dogmatiser »⁴⁰⁷. Deux motivations distinctes justifient cette restriction : une première d'ordre politique et sécuritaire, et une deuxième d'ordre théologique qui se rapporte au danger de dissolution du discours religieux qui mène à l'irréligion ; deux motivations qui avaient été avancées par LL. EE. au moment de la crise du *Consensus*⁴⁰⁸. Selon Salchli, « un Prince doit travailler de toutes ses forces à conserver la paix dans ses Etats ; or il est visible qu'il n'y auroit que des

⁴⁰⁴ *Ibid.*, pp. 97 et sqq.

⁴⁰⁵ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 206.

⁴⁰⁶ *Idem.* Ian Harris souligne l'importance de Dieu dans la théorie politique de Locke en tant que supérieur et « directeur du monde et de ses créatures », et auteur de la loi naturelle que doivent suivre les hommes. I. HARRIS, « Tolérance, Eglise et Etat chez Locke », pp. 201-204. Cela dit, si les hommes ne doivent pas tolérer les opinions et actes – religieux ou non – qui violent la loi naturelle en brisant la pérennité de la société ou en attendant aux intérêts temporels des membres de la société, on ne trouve pas, dans l'argumentation de Locke une présence de Dieu aussi forte que chez Salchli.

⁴⁰⁷ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 214.

⁴⁰⁸ Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

divisions & des troubles, si chacun pouvoit impunément enseigner ses Sentimens, quels qu'ils fussent »⁴⁰⁹. Mais, autant grave, si ce n'est plus,

Chacun se forgeroit un Culte à sa façon, une Religion à sa mode ; & quels monstres de sentimens l'esprit de l'Homme n'est-il pas capable de produire, lorsqu'il se livre à son imagination corrompue ? ce qui feroit naître une infinité d'animosités, de haines & de divisions incurables. *On changeroit à tout moment de Dieux, lesquels toutefois ne sont pas Dieux*, comme Dieu l'a reproché autrefois aux Juifs, par le Prophète *Jeremie*, ce qui donneroit à la fin aux Hommes un souverain mépris, ou du moins une indifférence totale pour la Religion ; sentimens si dangereux, qu'ils mènent tout droit à l'irrégion, & que chaque Chrétien doit les combattre de tout son pouvoir.⁴¹⁰

La peur des troubles qu'entraînerait la liberté de dogmatiser et la peur théologique⁴¹¹ de l'athéisme sont donc des facteurs cruciaux pour Salchli pour exclure le droit de dogmatiser de la tolérance. Or ces éléments ne constituent pas une source d'inquiétudes pour Locke. Nous avons déjà vu que Locke disqualifie une opinion de la tolérance qu'en raison de son caractère menaçant pour la société et les biens civils des personnes et non pour des raisons théologiques. D'un autre côté, et nous le verrons plus loin, si le Locke de 1660 craignait également les potentialités subversives de la tolérance⁴¹², en 1689, il considère au contraire de Salchli que la diversité des Eglises est bénéfique pour la stabilité et la paix de l'Etat⁴¹³.

De fait, Salchli se pose explicitement en opposition à Locke dans ce qui est un virage intolérant et autoritaire. Citant un passage où Locke prend comme exemple l'immolation d'un veau pour illustrer que ce genre d'acte est autorisé du moment que la société et les biens civils d'autrui ne sont pas lésés⁴¹⁴, Salchli déclare qu'il « ne [sauroit] adopter ce sentiment »⁴¹⁵. Il se rapproche plutôt de l'adversaire de Pierre Bayle, Pierre Jurieu, à propos duquel Mario Turchetti a écrit qu'il pensait que « seules les manifestations extérieures de la conscience sont du ressort du magistrat, non celles qui sont intérieures : dans son langage, le magistrat « a pouvoir sur la langue comme sur les mains », mais non « sur l'esprit et sur le cœur » »⁴¹⁶. En effet, Salchli écrit

⁴⁰⁹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 214.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 215.

⁴¹¹ Par opposition à la peur politique, telle que nous l'avons vue plus haut chez Locke.

⁴¹² Cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la *Lettre sur la tolérance* de 1689 ».

⁴¹³ Cf. chapitre 3.2.3, « L'Eglise et l'Etat » ; J. LOCKE, « *Lettre sur la tolérance* », pp. 120-121.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 76-77.

⁴¹⁵ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 216n-217n.

⁴¹⁶ M. TURCHETTI, « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation : Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin », p. 342.

[qu']Un Homme dont on ne gêne absolument point la Conscience, que l'on n'oblige point d'exercer le Culte de la Religion dominante, doit-il se plaindre quand même on lui défend de Dogmatiser, sur tout lorsqu'il s'agit d'Erreurs capitales, qui vont à la ruine des Mystères de la Religion ? Un Prince les doit-il abandonner à l'esprit turbulent d'un Sectaire ? Il est sans doute en droit d'empêcher que l'Erreur ne se répande [et Salchli cite ici le passage de Locke mentionné plus haut] ; il peut incontestablement, à ce que je crois, imposer silence à celui qui cherche à l'établir. Il est vrai que *le Souverain n'a de pouvoir, ni sur le cœur, ni sur l'esprit de l'Homme*, comme nous l'avons vû, *mais il en a sur la langue en certains cas. L'Homme n'est pas en droit de faire de ses mains tout ce qu'il veut* ; lui seroit-il permis de dire tout ce qu'il veut ?⁴¹⁷

Notons la proximité de ce qui est dit ici avec la politique que Berne mit en place à l'issue de la crise du *Consensus*, lorsque LL. EE. exigèrent la signature de ce dernier non pas comme un formulaire de foi aux articles duquel il fallait croire mais comme un formulaire de doctrine contre lequel il ne fallait pas enseigner⁴¹⁸.

Salchli continue cet assaut intolérant en soutenant le droit de censure des autorités lorsque, précise-t-il, « la Dispute roule sur des Matières très essentielles »⁴¹⁹. Dans ce cas-là, Salchli - qui devint censeur des livres de l'Académie en 1741⁴²⁰ - affirme qu'« un Prince peut incontestablement supprimer ces sortes de Livres, ou en défendre l'impression dans ses Etats, & en cas de contrevention, punir les délinquans »⁴²¹.

Il est intéressant, encore une fois, de se pencher sur le choix des exemples que Salchli utilise pour illustrer la nécessité d'interdire de dogmatiser. Il s'en prend aux contemporains anglais de Locke⁴²², William Coward, accusé de matérialisme et d'athéisme⁴²³, au libre-penseur John Toland, qui connaissait Locke⁴²⁴, mais également au libre-penseur Anthony Collins, qui fut très proche – amicalement et intellectuellement - de Locke à la fin de sa vie, et au sujet duquel nous avons vu plus haut que Salchli soutenait la réfutation par de Crousaz de son *Traité de la liberté de penser*⁴²⁵. Salchli

⁴¹⁷ Mes italiques. J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 215-216.

⁴¹⁸ Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

⁴¹⁹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 217.

⁴²⁰ Cf. chapitre 2.3, « Jean-Jacques Salchli à l'Académie ».

⁴²¹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 217.

⁴²² *Ibid.*, pp. 217-219.

⁴²³ William Coward fut d'ailleurs critiqué par John Toland, Anthony Collins mais également par John Locke pour son ouvrage *The Grand Essay, or, A Vindication of Reason, and Religion, Against Impostures of Philosophy* publié en 1704. D. PFANNER, « Coward, William (b. 1656/7, d. in or before 1725) », *Oxford Dictionary of National Biography*. Consulté le 14 fév. 2012, URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/6488>.

⁴²⁴ S. H. DANIEL, « Toland, John (1670-1722) », *Oxford Dictionary of National Biography*. Consulté le 14 fév. 2012, URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/27497>.

⁴²⁵ Cf. plus haut. Notons également ce que dit J. Dybikowski à propos de la relation entre Collins et Locke : « Collins's intense friendship with John Locke, whom he came to know in 1703, was seminal to his intellectual and personal development. Locke treated him like a son and saw in him an intellectual

démontre une certaine connaissance du paysage philosophique et théologique anglais du début du XVIII^{ème} siècle, mais connaissait-il les liens entre Collins et Locke par exemple ? A-t-il fait exprès de choisir ces exemples ? Il s'agissait en tout cas, dans sa perspective, de bonnes illustrations des dérives de l'octroi de la liberté d'expression. Ces cas montraient que même un des Etats les plus tolérants d'Europe, l'Angleterre, avait dû recourir à la censure, comme il le dit dans son introduction à ces exemples : « ce qui me confirme dans ce sentiment, c'est la pratique de plusieurs Princes des plus Tolerans »⁴²⁶.

Cette stratégie de justification de mesures intolérantes en s'appuyant sur des figures de la tolérance se retrouve dans son deuxième exemple : le cas de Michel Servet, condamné au bûcher pour hérésie en octobre 1553 à Genève, entre autres par le concours de Jean Calvin⁴²⁷. Alors que Servet fit l'objet d'une défense vigoureuse dès les écrits d'un des premiers défenseurs de la tolérance religieuse, Sébastien Castellion⁴²⁸, Salchli ironise sur cette défense, exagérée selon lui :

Prenons l'exemple de *Michel Servet* [...] dont la Cause est aujourd'hui plaidée, par un si grand nombre de Savans ; que l'on regarde comme un Martyr, & qui, si l'on continue sur ce ton là, pourroit être canonisé dans cinquante ans. Je suis même surpris, que l'on ne soit pas encore allé jusqu'à dire, qu'il ne tombe ni pluye ni rosée sur l'endroit où il fut brulé.⁴²⁹

Salchli s'appuie sur un autre chantre de la tolérance, Pierre Bayle, dont il convoque la *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg* (1682)⁴³⁰, pour condamner les actes de Servet et justifier sa troisième borne à la tolérance :

[Le] crime [de Servet] consistoit en ce qu'il attaquoit les plus Sacrés Mystères de nôtre Religion, en termes si injurieux, que je n'oserois les rapporter ; les ayant même débités dans ses Livres, & *courant toute l'Europe à dessein d'y répandre ses horribles impiétés*, à ce qu'en dit Mr. Bayle en termes exprès. Le supplice qu'on lui infligea étoit réellement sévère, mais si on s'étoit contenté d'arrêter sa langue, ou sa plume envenimée, de quelqu'autre manière, lui auroit-on fait tort ? [...] Si le supplice qu'il a été obligé de subir, étoit trop

successor, nurturing his philosophical talents. » J. DYBIKOWSKI, « Collins, Anthony (1676–1729) », *Oxford Dictionary of National Biography*. Consulté le 14 fév. 2012, URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/5933>.

⁴²⁶ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 217.

⁴²⁷ P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, pp. 93-97.

⁴²⁸ Un manuscrit protestant contre l'exécution de Michel Servet, *Historia de morte Serveti*, circula anonymement dès décembre 1553. Il est communément attribué à Sébastien Castellion. Celui-ci publia également une réponse à l'exécution de Servet en mars 1554, *De haereticis an sint persequendi, & omnino quomodo sit cum eis agendum. Ibid.*, pp. 97 et 102.

⁴²⁹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 219.

⁴³⁰ P. BAYLE, *Critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg*, Ville-franche : Pierre le Blanc, 1782.

rigide, il doit s'en prendre en partie à lui-même, puisqu'il s'étoit attiré cette disgrâce par sa propre faute.⁴³¹

Or si dans la première édition de son ouvrage, lorsqu'il considère les persécutions commises par des protestants, « Mr. Bayle, quoi que très porté à la Tolerance, condamne cependant *Servet* par ces considerations »⁴³² et excuse ainsi en partie son exécution, dès la deuxième édition, il retire le passage que cite Salchli et ajoute une nuance à son propos en affirmant qu'« après tout le supplice de *Servet* est une action qui a esté hautement desaprouvée par les Protestans, & pour un qui l'excuse, je suis seur qu'il y en a mille parmi nous qui la condamnent »⁴³³.

Dans son troisième exemple, Salchli s'approprie également la figure iréniste de l'archevêque de Cantorbéry, William Wake, pour appuyer sa justification de la censure. Nous avons vu les liens entre Turretini et Wake dans leurs efforts pour la réunion des Eglises protestantes, ainsi que l'implication de Wake dans l'affaire du *Consensus* où il défendit les Lausannois⁴³⁴. Or Salchli cite deux lettres du prélat envoyées au « Docteur *Frey*, fameux Professeur de *Bâle* » où Wake se montre opposé aux athées, déistes, ariens et sociniens et où il montre que l'Eglise anglicane l'est de même⁴³⁵. Il cite également une lettre envoyée à « Mr. le Docteur *Iselin*, aussi très Célèbre Professeur de *Bâle* »⁴³⁶ dans laquelle Wake s'en prend à nouveaux aux sociniens et autres rationalistes en affirmant « qu'il s'est levé en Angleterre [...] une race de Vipère, ennemie de sa Mère, au point même de ronger ses entrailles ; qui tâche de diminuer l'autorité de *Christ*, comme aussi

⁴³¹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 219-220.

⁴³² *Ibid.*, pp. 220-221.

⁴³³ P. BAYLE, *Critique générale de l'histoire du Calvinisme de Mr. de Maimbourg, seconde édition revûe & beaucoup augmentée*, tome second, Ville-Franche : Pierre le Blanc, 1683, p. 505.

⁴³⁴ Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

⁴³⁵ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 221. Les lettres de Wake dont Salchli nous dit qu'elles ont été envoyées « il y a douze ans » ont sûrement été adressées à Johann Ludwig Frey (1682-1759) à ce moment-là professeur ordinaire d'histoire et professeur extraordinaire à la faculté de théologie de Bâle, et proche de l'« orthodoxie raisonnable » de son collègue Samuel Werenfels. U. GAEBLER, « Frey, Johann Ludwig », DHS. Consulté le 15 fév. 2012, URL : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F10609.php>. Dans la première lettre, Wake ne fait pas explicitement référence aux groupes mentionnés. Salchli explique en effet qu'« il se plaint de ce que l'ennemi commun du Genre Humain, avoit suscité un profane, qui avoit pris à tâche de renverser l'autorité Divine des Livres Sacrés du N. Testament, & il loue beaucoup le zele de l'Evêque de *Lichfeld*, qui s'étoit opposé à cette impie entreprise. » Le profane en question est peut-être le libre-penseur Anthony Collins dont nous savons qu'il fut attaqué par Edward Chandler, évêque de Lichfield pour *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* publié en 1724. J. DYBIKOWSKI, « Collins, Anthony (1676-1729) », *Oxford Dictionary of National Biography*. Consulté le 15 fév. 2012, URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/5933>.

⁴³⁶ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 222. Cette lettre envoyée « il y a environ sept ans » a sûrement été adressée à Jakob Christoph Iselin (1681-1737), professeur d'histoire de 1707 à 1711, de dogmatique dès 1711, et bibliothécaire dès 1716 à l'université de Bâle. K. MARTI-WEISSENBACH, « Iselin, Jakob Christoph », DHS. Consulté le 15 fév. 2012, URL : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F26011.php>.

celle des Prophéties du Vieux, & des Miracles du Nouveau Testament »⁴³⁷. Or il est intéressant de mentionner ici la remarque de Stephen Taylor qui dit que pour Wake, « [the search for church union] was another means of shoring up the church's defences in response to the threats from Arianism and Socinianism [and] from latitudinarianism among the clergy »⁴³⁸. Ainsi, Salchli profite habilement de cette position de William Wake pour faire un pied de nez à ceux qui avaient encore les troubles du *Consensus* en mémoire.

Si Salchli se montre à travers cette troisième borne sur l'interdiction de dogmatiser et surtout ces exemples relativement autoritaire et intolérant, il faut relever les nuances dans son discours. Il suggère en effet qu'un « Docteur public » soit autorisé à dogmatiser du moment que son système est conforme à l'Écriture sainte⁴³⁹. Salchli affirme également que le Prince a le droit de chasser des siens un docteur public, « à moins qu'il n'y ait quelque convention particulière, & que la différence des Sentimens n'aille pas à renverser les bornes que j'ai posées ci-dessus »⁴⁴⁰. En outre, il affirme qu'un Prince doit exclure un hérésiarque de la tolérance, mais qu'il n'en va pas de même si la majorité de ses sujets ont adopté une religion différente de la sienne. Alors le Prince doit les tolérer sans pour autant subventionner leur culte⁴⁴¹. Or ces ouvertures sont peu claires et semblent contenir en elles-mêmes leurs propres restrictions. Premièrement, les différentes confessions s'accordent à dire qu'il faut suivre l'Écriture sainte, du moins dans l'Église protestante. Les sources de divisions viennent plutôt de ses différentes interprétations⁴⁴². Deuxièmement, la non-violation des deux premières bornes n'est qu'une condition pour la validité de conventions. Ainsi, nous pouvons nous demander si Salchli ne fait pas seulement référence au cas de baillages communs tels qu'Echallens, où coexistaient Catholiques et Protestants⁴⁴³. Finalement, le troisième point soulevé ne semble pas près de se réaliser étant donnée précisément cette interdiction de

⁴³⁷ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 222.

⁴³⁸ S. TAYLOR, « Wake, William (1657–1737) », *Oxford Dictionary of National Biography*. Consulté le 15 fév. 2012, URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/28409>.

⁴³⁹ « Je suppose cependant [que le Prince] ait examiné lui-même, ou fait examiner par les Personnes les plus éclairées de ses Etats, si le nouveau Système, ou les nouveaux Sentimens qu'on propose, sont conformes à l'Écriture Sainte, qui doit toujours être regardée parmi les Chrêtiens, comme l'unique règle de la Foi ». J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 214.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 219. Les bornes dont il parle sont le vice, et la menace pour la sécurité publique.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 222-225.

⁴⁴² C'est d'ailleurs le constat que fait Salchli dans son *Discours sur la Nature et les Sources des Différens Sentimens, qui se sont élevés dans l'Église Chrétienne*. Cf. chapitre 3.1.1, « Jean-Jacques Salchli et le *Discours sur la tolérance* de 1733 ».

⁴⁴³ J.-J. BOUQUET, « Echallens (bailliage, district) », DHS. Consulté le 16 fév. 2012, URL : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F7592.php>.

dogmatiser. Salchli semble ici simplement défendre les avancées faites par le protestantisme dans des endroits tels que la France ou Salzbourg⁴⁴⁴.

L'uniformité des enseignements

Nous avons vu plus haut que Locke exclut l'établissement, par des lois, d'articles de foi et de formulaires de culte religieux par le magistrat en raison de sa non-compétence dans ce domaine et de l'inutilité de vouloir les imposer aux individus⁴⁴⁵. Or Salchli se détache une nouvelle fois de Locke en affirmant la nécessité de « l'uniformité des Enseignemens [des Ministres] dans [les] états [du Prince] »⁴⁴⁶. Comme pour l'interdiction de dogmatiser, dont cette quatrième borne à la tolérance constitue en fait un complémentaire, Salchli avance les dangers de troubles publics et d'irrégion pour justifier l'imposition d'enseignements uniformes :

il n'y a rien qui donne plus facilement occasion au désordre, à la division, aux troubles, & même à l'irrégion, que les differens Sentimens des Docteurs, sur tout lorsqu'ils les enseignent publiquement. Quel scandale n'arriveroit-il pas, lorsqu'un Ministre ayant prêché le matin la nécessité de la satisfaction de *Jesus-Christ*, un autre la refuteroit après midi ?⁴⁴⁷

Une fois de plus, nous pouvons noter ici la proximité de Salchli avec les arguments avancés par LL. EE. lors de la crise du *Consensus* pour justifier leur maintien de celui-ci. La réflexion sur le prédicateur du soir qui combattait celui du matin avait d'ailleurs été mise en avant par les députés de Berne lors de leurs entretiens avec les membres de l'Académie de Lausanne pour les inciter à signer le formulaire du *Consensus*⁴⁴⁸.

Pour illustrer son propos sur la nécessité de l'uniformité des enseignements théologiques, Salchli, en professeur de théologie orthodoxe, rappelle aussi que la religion consiste en les préceptes et les promesses de l'Évangile, mais également en les

⁴⁴⁴ Salchli utilise d'ailleurs l'exemple de Salzbourg où un renouveau du protestantisme au début du XVIII^e siècle se heurta à l'intolérance de l'archevêque de Salzbourg, qui expulsa 20000 protestants de la principauté en 1731 : « Monsieur l'Archevêque de *Salzbourg* doit sans doute laisser en repos ses Sujets, qui abandonnent aujourd'hui la Religion de l'Eglise Romaine. » J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 224 ; J. E. BRADLEY, « Toleration and movements of Christian reunion, 1660-1789 », in S. J. BROWN et T. TACKETT (éd.), *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge : CUP, 2006 (Cambridge History of Christianity ; 7), p. 351.

⁴⁴⁵ Cf. plus haut, chapitre 3.2.1, « La liberté de conscience et ses fondements » ; J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 19-20 et 91 *et sqq.*

⁴⁴⁶ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 225.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 225. Un peu plus loin, Salchli précise le mécanisme par lequel surgirait l'irrégion : « [L]orsqu'on se refuteroit ainsi reciproquement sur les principaux Articles de la Religion, le Peuple ne sachant alors quel parti prendre, tomberoit facilement dans le Pyrrhonisme, & à la fin dans le Déisme, ou l'Athéisme. », *Ibid.*, pp. 225-226.

⁴⁴⁸ Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

dogmes qu'établissent les Ecritures saintes. Ainsi, s'appuyant sur des passages du nouveau Testament, il insiste sur la nécessité d'enseigner les vérités du christianisme⁴⁴⁹. Cette insistance sur les dogmes constitue une distanciation par rapport à Locke, dont nous avons vu que la théologie est orientée vers les préceptes⁴⁵⁰, et qui condamne, dans la *Lettre sur la tolérance*, les chicaneries sur des points de doctrine en valorisant l'aspect moral de la religion :

Pourquoi est-ce que ce zèle brulant pour la gloire de Dieu, les intérêts de l'Eglise & le salut des Ames ; ce zèle, dis-je, qui brûle à la lettre & qui emploie le fagot, & le feu, pourquoi ne punit-il pas ces vices & ces desordres, dont tout le monde reconnoit l'opposition formelle au Christianisme ; & d'où vient qu'il met tout en œuvre pour introduire des Ceremonies, ou pour établir des Opinions, qui roulent, pour la plupart, sur des matieres épineuses & délicates, qui sont au dessus de la portée du commun des Hommes ?⁴⁵¹

Ainsi, utilisant une métaphore où il défend le droit pour chacun d'aller de la manière qui lui semble la plus appropriée à Jérusalem, Locke affirme que

si l'on examine les choses de près, il se trouvera que ce qui divise aujourd'hui la plupart des Chrétiens & qui les anime avec tant d'aigreur les uns contre les autres, n'est guère plus considérable que tout ce que je viens de rapporter, & qu'on peut le recevoir ou le négliger, pourvu que la Superstition & l'Hypocrisie ne s'en mêlent pas, sans aucun préjudice à la Religion & au salut des Ames.⁴⁵²

Or Salchli se pose en opposition à ces courants théologiques éclairés que représente ici Locke mais qu'a également adopté Jean-Alphonse Turretini⁴⁵³. En effet, Salchli semble répondre à ces mouvements tenant d'une conciliation ecclésiastique autour des matières essentielles et qui mettent l'accent sur le côté pratique et moral de la religion lorsqu'il demande si « on voudrait que je ne parlasse pas dans les Enseignements Publics, de la Sainte & Adorable *Trinite*, pour ne pas irriter les *Ariens*, les *Sabelliens*, les *Sociniens*, &c. »⁴⁵⁴.

Salchli affirme donc l'importance des dogmes et la nécessité consécutive d'établir des formulaires de doctrine afin qu'il y ait uniformité dans l'enseignement théologique :

C'est aussi pour empêcher les tristes suites d'une trop grande indulgence à cet égard [l'enseignement de différentes doctrines], que de tout temps, on a astreint les Ministres à de certaines Formules de Doctrine, à dessein de

⁴⁴⁹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 226-227.

⁴⁵⁰ Cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la *Lettre sur la tolérance* de 1689 ».

⁴⁵¹ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 6-7.

⁴⁵² *Ibid.*, pp. 52-53.

⁴⁵³ Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

⁴⁵⁴ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 227.

conserver l'union & la paix dans l'Eglise, ce qu'approuve fort *Milord Archevêque de Cantorberi*, dans une Lettre écrite à Mr l'*Antistes Neuscheler* de *Zurich*, il y a environ seize ans ; & dans laquelle il établit expressément, qu'un Homme de bien, ne doit pas se faire de peine de s'astreindre à ne rien enseigner contre ces sortes de Formules, pour maintenir la paix dans l'Eglise ; & traite de turbulent celui qui ne voudroit pas se soumettre à une Institution si utile & si nécessaire.⁴⁵⁵

Dans ce passage, qui marque une justification de la politique de Berne à l'issue de l'affaire du *Consensus*, Salchli convoque à nouveau la figure de William Wake pour justifier sa position et celle de Berne. Il cite en effet une missive de l'archevêque à Johann Ludwig Nüscherer, antistes de Zürich lors de l'affaire du *Consensus* et qui se distingua par le rejet de la proposition prussienne d'abandonner le formulaire du *Consensus* en 1722⁴⁵⁶. Peut-être Salchli cite-t-il ici une lettre que Wake écrivit à ce dernier en 1719 dans le cadre de ses efforts pour défendre la cause lausannoise⁴⁵⁷, mais dont nous ne connaissons par contre pas le contenu exact⁴⁵⁸. En tous les cas, il semble clair que Salchli défend ici la politique de LL. EE. et l'orthodoxie bernoise qui doit être soutenue par un formulaire de doctrine contre des « hérésiarques » passés et potentiels.

Finalement, à travers cet examen des bornes que posent Salchli et Locke à la tolérance, nous pouvons voir les différentes voies qu'ils empruntent. Si Salchli rejoint Locke sur certaines opinions qu'il exclut de la liberté de conscience - comme le catholicisme et l'athéisme - dans le cadre des bornes à la tolérance qui interdisent les religions établissant le vice et le désordre public, les motivations diffèrent. Salchli privilégie les considérations religieuses et la sécurité du souverain, là où Locke intègre

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁵⁶ Il s'agissait d'un homme fermé au rationalisme et aux idées des Lumières naissantes, étant un partisan déclaré de l'orthodoxie protestante. M. ILLI, « Nüscherer, Johann Ludwig », DHS. Consulté le 20 fév. 2012, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F46118.php>.

⁴⁵⁷ VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 671 ; chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

⁴⁵⁸ Nous savons que Wake informa Jean-Alphonse Turretini le 11 mars 1719 qu'il écrirait à Nüscherer « avec beaucoup de précautions, sans le froisser mais sans entrer non plus dans les opinions qu'il voudrait peut-être entendre de lui. » « Lettre de William Wake à Jean-Alphonse Turretini, 11 mars 1719 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 318. Nous savons également par une lettre de Jean Le Clerc que la missive fit quelques remous : « Un auteur presbytérien [Thomas Gordon (?)] vient de l'attaquer [A letter] à propos de la lettre que l'archevêque à écrite à l'antistes de Zürich [Johann Ludwig Nüscherer] où, semble-t-il, il aurait commis des indiscretions propres du reste à le faire mépriser par les Suisses. [...] Il y aurait une allusion à l'évêque de Bangor [Hoadly] qui fait passer celui-ci pour un homme qui cherche à détruire l'Eglise anglicane. Cependant cet évêque ne semble que défendre les principes de la Réformation contre ceux qui voudraient substituer l'Eglise anglicane à l'Eglise romaine, en en prenant les aspects les plus odieux, comme la soumission aveugle à l'autorité ». « Lettre de Jean Le Clerc à Jean-Alphonse Turretini, 20 juillet 1719 », in M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, vol. 3, p. 349. Peut-être Salchli fait-il référence à ces éléments de cette lettre.

son argumentation dans un discours politique basé sur une théorie du contrat social. Dans les deux dernières bornes qui établissent l'interdiction de dogmatiser et l'uniformité des enseignements, Salchli se révèle intolérant tout en essayant de montrer que des figures de la tolérance approuveraient ses positions. Nous voyons déjà dans les deux premières bornes de Salchli, mais encore plus fortement dans les deux dernières, que Locke et Salchli n'ont pas la même notion de la tolérance et de ses limites, ni, en creux, la même notion de l'Eglise, de l'Etat, et de leurs relations. En effet, comme nous allons le voir de manière plus approfondie dans le prochain chapitre, Salchli se distancie progressivement de la conception de la tolérance de Locke pour adopter une vision très clairement bernoise.

3.2.3 L'Eglise et l'Etat

Les relations entre Eglise et Etat chez Locke

Le cœur de l'argumentation de Locke vise à établir la séparation entre les sphères de l'Eglise et de l'Etat pour ainsi justifier une politique de tolérance⁴⁵⁹. L'Etat n'est qu'« *une Société d'Hommes établie dans la seule vue de se procurer les uns aux autres la conservation & l'avancement de leurs interets civils* »⁴⁶⁰. Dans la même perspective que celle développée dans son ouvrage de théorie politique, les *Deux Traités du gouvernement civil* (1690)⁴⁶¹, Locke propose une théorie du contrat social où les individus sont sortis de l'état de nature et se sont réunis en société « pour se protéger mutuellement, & s'assurer la possession de leurs Biens temporels »⁴⁶².

C'est là l'origine & le but du Pouvoir Legislatif, qui constituë la Souveraineté de chaque Etat, ce sont les bornes où il est renfermé ; c'est-à-dire, que le Magistrat doit faire en sorte que chaque Particulier possède sûrement ce qu'il a ; que le Public jouisse de la Paix & de tous les avantages qui lui sont nécessaires ; qu'il augmente en force & en richesses, & qu'il aît la vigueur, autant qu'il est possible, de se defendre par lui-même, contre l'invasion des Etrangers. Cela posé, il est clair que le Magistrat ne peut faire des Loix que

⁴⁵⁹ Certains auteurs ont mis en évidence la porosité des limites que Locke pose entre l'Etat et l'Eglise dans la *Lettre sur la tolérance*. Cela dit, étant donné le caractère poussé et philosophique de ces argumentations, qui tendent parfois au syllogisme, nous nous contenterons de suivre une interprétation large qui était celle de Salchli. Pour ce genre d'interprétations, cf. en particulier W. WALKER, « The Limits of Locke's toleration », pp. 133-154.

⁴⁶⁰ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 14.

⁴⁶¹ J. LOCKE, *Two treatises of Government*, P. LASLETT (éd.), Cambridge : CUP, 1960. Cf. J. H. TULLY, "Introduction", p. 4; J. DUNN, *Locke*, p. 44-52.

⁴⁶² J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 99.

pour le Bien temporel du Public ; que c'est l'unique motif qui a porté les Hommes à se joindre en Société les uns avec les autres, & le seul but de tout Gouvernement civil.⁴⁶³

Locke met ici en évidence les limites de l'autorité du magistrat. Diamétralement opposé à Salchli lorsque celui-ci établit l'interdiction de dogmatiser et l'uniformité des enseignements comme bornes à la tolérance, il affirme que « les Loix ne decident pas de la verité des Dogmes ; elles n'ont en vuë que le bien & la conservation de l'Etat, & des Particuliers qui le composent »⁴⁶⁴. En effet, la juridiction du magistrat « se termine [aux] Biens temporels [...] sans qu'il puisse ni qu'il doive en aucune maniere s'étendre jusques au Salut des Ames »⁴⁶⁵. Locke avance en fait trois raisons principales pour cela. Premièrement, Dieu n'a donné aucun mandat au magistrat civil pour s'occuper du salut des individus. De même, personne ne peut céder par consentement ce pouvoir au magistrat vu qu'il est de toute façon impossible de « mouler sa Foi sur la Conscience d'un autre »⁴⁶⁶. Deuxièmement, le pouvoir naturel que le peuple a concédé au magistrat – la coercition -, n'est d'aucune utilité pour influencer les individus à adopter la vraie religion. Il est donc inutile de vouloir établir des articles de foi ou des formulaires de culte religieux par des lois⁴⁶⁷. C'est ainsi que Locke affirme l'absolue égalité du magistrat avec ses sujets :

On me dira sans doute, que « le Magistrat peut se servir de raisons, pour faire entrer les Heretiques dans le chemin de la verité, & leur procurer le salut ». Je l'avouë : Mais il a ceci de commun avec tous les autres Hommes. S'il instruit & s'il corrige, par de bonnes raisons, ceux qui se trouvent dans l'Erreur, il ne fait que ce que tout honnête Homme doit faire. La Magistrature ne le depouille ni des principes de l'Humanité, ni des devoirs du Christianisme. Mais persuader ou contraindre, employer des argumens ou des peines, sont deux choses bien differentes. Le Pouvoir Civil tout seul a droit à l'une, & la Bienveillance suffit pour autoriser tout Homme à l'autre.⁴⁶⁸

Troisièmement, même si la coercition était utile pour faire entrer les individus dans certaines croyances, la diversité religieuse des différents Etats suggère que les magistrats ne connaissent pas plus que leurs sujets la voie du salut et que celui-ci ne

⁴⁶³ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp. 17-20.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pp. 18-19.

serait donc dépendant que du lieu de naissance⁴⁶⁹. Locke rejette donc le pouvoir du magistrat du domaine religieux pour le confiner « à l'intérêt temporel des Hommes »⁴⁷⁰.

Ayant concédé une partie de leurs droits naturels⁴⁷¹ au magistrat pour assurer leur conservation, les individus conservent leurs droits en matière de religion. Ainsi, si les hommes se réunissent en société politique pour protéger leurs intérêts civils, ils se réunissent en Eglise pour remplir leurs devoirs religieux. Locke établit donc qu'une Eglise est « *une Société d'Hommes, qui se joignent volontairement ensemble, pour servir Dieu en public, & lui rendre le Culte qu'ils jugent lui être agreable, & propre à leur faire obtenir le salut* »⁴⁷². En effet, les hommes se doivent de former des sociétés religieuses

afin de se trouver ensemble, non seulement pour leur édification mutuelle, mais aussi pour temoigner à tout le Monde qu'ils adorent Dieu, & qu'ils n'ont pas honte de lui rendre un Culte, qu'ils croient lui être agreable ; afin d'engager les autres, par la pureté de leur Doctrine, la sainteté de leurs mœurs, & la bienséance des Ceremonies, à aimer la Religion & la Vertu ; en un mot, afin de se pouvoir aquiter en corps de tous les actes religieux, dont les Particuliers ne sont pas capables.⁴⁷³

En postulant le droit pour les individus de se réunir en société religieuse selon leurs croyances et la nécessité pour eux de témoigner publiquement de leur foi, Locke est très loin de Salchli qui interdit à ceux qui ne sont pas de la religion dominante de dogmatiser. Il existe chez Locke une liberté et un affranchissement du pouvoir du magistrat qui ne se retrouve pas chez notre professeur de théologie. En effet, acceptant la conséquence logique de cette liberté de rendre un culte que chacun juge agréable à Dieu, Locke affirme que

si l'on permet aux uns de celebrer des Assemblées solennelles & certains jours de Fête, de prêcher en public & d'observer d'autres ceremonies religieuses, on ne peut refuser la même liberté aux *Remontrants*, aux *Contre-Remontrants*, aux *Lutheriens*, aux *Anabaptistes* ni aux *Sociniens*. Pour dire même franchement la verité, & eu égard à ce que les Hommes se doivent les uns aux autres, l'on ne doit pas exclure de la Société civile ni les *Paiens*, ni les *Mahometans*, ni les *Juifs*, à cause de la Religion qu'ils professent.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ *Ibid.*, pp. 20-22. Voir également pp. 53-54 : « Mais de ce nombre infini de routes, que les Hommes prennent, il s'agit de savoir quelle est la véritable : & je ne croi pas que le soin du Gouvernement public ni le droit de faire des Loix serve au Magistrat à découvrir le chemin qui conduit au Ciel, avec plus de certitude, que la recherche & l'application n'en donnent à un Particulier. »

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁷¹ L'un des droits les plus importants concernés est le droit naturel de tenir un homme responsable de la violation de la loi naturelle, et le droit conséquent de le punir en conséquence. J. DUNN, *Locke*, pp. 47-48.

⁴⁷² J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 22-23.

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp. 124.

D'un autre côté, si les sociétés ecclésiastiques doivent, pour leur survie, adopter un certain nombre de lois, celles-ci ne doivent en aucun cas être appliquées à l'aide de la coercition qui n'appartient qu'au magistrat, et ne doivent donc jamais avoir comme cibles les biens civils des individus. Le registre de l'Eglise se cantonne aux exhortations, et en dernier lieu à l'excommunication⁴⁷⁵. Locke insiste sur le fait que même lorsqu'un magistrat fait partie d'une Eglise, il n'en découle absolument aucune conséquence :

Il n'y [...] a point [d'Eglise] qui ait aucun droit sur les autres, non pas même lors que le Magistrat civil se trouve de son côté ; parce que l'Etat ne peut donner aucun nouveau privilege à l'Eglise, non plus que l'Eglise à l'Etat. L'Eglise demeure toujours la même qu'elle étoit auparavant, c'est-à-dire, une Société libre & volontaire, soit que le Magistrat se joigne à sa communion, ou qu'il l'abandonne ; & qui plus est, elle ne sauroit acquerir par là ni le droit du glaive, ni perdre celui qu'elle avoit d'instruire ou d'excommunier.⁴⁷⁶

Cette entière dissociation des sphères de l'Etat et de l'Eglise par Locke était en porte-à-faux avec les conceptions traditionnelles sur leurs relations. Ian Harris a montré la tendance qui existait en Angleterre de voir l'Eglise et l'Etat comme des institutions connexes qui devaient se soutenir mutuellement. Cette tradition voyait l'être humain comme ayant perdu les capacités intellectuelles nécessaires au salut suite à la Chute. L'Etat devait donc utiliser la coercition pour créer un stimulus externe à même de mener les individus dans la voie du salut. Les magistrats, selon les auteurs de cette tradition, avaient plus de chance d'être imbus de la grâce. Ils se devaient donc d'apporter d'une manière paternelle ce secours qui n'était cependant pas suffisant, la grâce de Dieu devant accomplir l'ultime étape de conversion. En retour, l'Eglise soutenait l'Etat et aidait au maintien de la paix civile par l'octroi de la grâce qui rendait les individus obéissants. En opposition à cette vision de la nature humaine, de l'Etat et de l'Eglise, Locke postulait un homme naturel rationnel, capable de connaître ses devoirs en matière de religion et ayant consenti à céder un certain nombre de droits au magistrat pour n'assurer que ses intérêts temporels. Il s'en suivait donc une conception de ces deux corps comme des entités devant exister de façon parallèle et indépendante⁴⁷⁷.

Le rôle du magistrat en matière de religion chez Salchli

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 32-34.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁴⁷⁷ I. HARRIS, « Tolérance, Eglise et Etat chez Locke », pp. 175-218.

Si Harris considère ici le cas de l'Angleterre, nous retrouvons chez Salchli des éléments proches de cette tradition opposée à la vision lockienne des relations entre Eglise et Etat. Se concentrant davantage sur les devoirs de l'Etat en matière de soutien à l'Eglise, Salchli rejette de façon explicite la position du philosophe anglais sur les limites du pouvoir et des compétences du magistrat. Citant le passage où Locke affirme que « la juridiction du Magistrat se termine à ces Biens temporels, & que tout Pouvoir Civil est borné à l'unique soin de les maintenir & de travailler à leur augmentation ; sans qu'il puisse ni qu'il doive en aucune manière s'étendre jusques au Salut des Ames »⁴⁷⁸, Salchli déclare :

[J]e ne suis pas dans les Idées de Mr. *Locke*, & de plusieurs Savans d'aujourd'hui, qui soutiennent que les Gouvernemens Politiques doivent uniquement se borner à maintenir la tranquillité Publique, sans se mêler en aucune façon de la Religion, ou des Matières qui la concernent. Outre les raisons que l'on trouve par tout chez les Théologiens, je crois que la Religion & le bonheur temporel de la Société sont trop étroitement liés, pour que l'on puisse les séparer ; & pour éviter des troubles, un Prince doit de toute nécessité maintenir la Religion dans ses Etats. D'ailleurs si chaque Chrétien doit avoir à cœur le bonheur Spirituel de son prochain, ce que personne ne conteste, à plus forte raison les Princes y sont-ils obligés, eux qui sont les Pères de leurs Sujets. Mais il y a une grande différence entre maintenir la Religion dominante, & forcer par la persécution tous les Sujets à l'adopter. Celui qui prétend d'avoir ce droit, doit premièrement prouver qu'il est le Juge compétent des Controverses, ce que l'on conteste encore généralement aux Princes.⁴⁷⁹

Salchli avance une justification paternaliste du devoir du magistrat en matière de religion. Bien loin de la position de Locke qui estime les sujets et le magistrat égaux en matière de religion et pour leurs devoirs envers leurs prochains⁴⁸⁰, Salchli le considère comme ayant un devoir supérieur à ses sujets, précisément à cause de son statut particulier de magistrat et donc de père de ceux-ci. Salchli concède certes que le magistrat n'est pas « le Juge compétent des Controverses », se rapprochant ainsi d'une position plus lockienne. Mais cette affirmation, qui ne retire au magistrat que le droit de persécution, est en tension avec l'argument principal qui soutient que le magistrat se

⁴⁷⁸ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 15.

⁴⁷⁹ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 177-178.

⁴⁸⁰ Ian Harris note d'ailleurs le rejet de Locke d'une « justification patriarcale de l'autorité civile sur l'Eglise ». En effet, son *Premier Traité du Gouvernement civil*, qui est une critique du patriarcalisme politique présenté dans le *Patriarcha* (1680) de Robert Filmer, « était aussi nécessaire à l'argumentation de Locke pour critiquer la notion de gouvernement spirituel qu'à d'autres égards. » I. HARRIS, « Tolérance, Eglise et Etat chez Locke », p. 207.

doit de maintenir la religion pour favoriser le salut de ses sujets⁴⁸¹ et pour l'intérêt temporel de la société.

Ce passage cardinal du discours de Salchli révèle encore un autre aspect de désaccord avec Locke. Le professeur de théologie affirme que le magistrat doit se soucier de maintenir la religion dominante, c'est-à-dire maintenir l'uniformité religieuse, pour assurer la stabilité sociale et politique dans ses Etats. Or pour Locke, la tolérance et la diversité religieuse que celle-ci engendre était précisément ce qui pouvait permettre de ramener la paix dans une société déchirée par les conflits religieux :

Plus les Non-Conformistes trouveront de la douceur sous un Gouvernement, plus ils travailleront à maintenir la paix de l'Etat ; & toutes ces différentes Eglises, qui le composent, persuadées qu'elles ne peuvent jouir aucune autre part des mêmes avantages, seront comme les Gardes fideles du repos public, & s'observeront les unes les autres, pour empêcher les troubles & les revoltes. Que si cette Eglise, qui est de la Religion du Souverain, est regardée comme le plus ferme apui du Gouvernement civil, par cela seul que les Loix & le Magistrat la favorisent ; qu'elle ne doit pas être la force d'un Etat, lors que tous ses bons Citoyens jouissent également de la faveur du Prince & de la protection des Loix, sans qu'il ait aucun égard à la difference de leur Religion.⁴⁸²

Locke fait ici référence aux non-conformistes anglais, considérés dans la société anglaise de l'époque comme des rebelles en puissance à cause de l'implication de certains d'entre eux dans plusieurs conspirations et rébellions. Dans la *Lettre sur la tolérance*, Locke prend hardiment leur défense en affirmant que c'est l'oppression et non la nature de leur religion qui pousse les gens à se révolter⁴⁸³. De fait, l'auteur des *Deux Traités*, ouvrage qui théorise le droit à la révolution en cas d'abus du magistrat, poursuit cette théorie dans la *Lettre sur la tolérance* lorsqu'il affirme⁴⁸⁴ : « Croiez moi, cet esprit de revolte, dont on fait tant de bruit, n'est pas attaché à quelques Eglises particulieres, ou à certaines Societez Religieuses ; il est commun à tous les Hommes, qui n'oublent rien pour secouër le joug, sous le poids duquel ils gemissent »⁴⁸⁵.

⁴⁸¹ C'est là, semble-t-il, la signification de la formule : « Outre les raisons que l'on trouve par tout chez les Théologiens ». J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 177.

⁴⁸² J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 120.

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 111 et sqq ; Cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la *Lettre sur la tolérance* de 1689 » ; R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp. 501 et 504-506. Selon James Tully, "the *Letter* is clearly written about and in support of the dissenters' resistance to government imposition of Anglican uniformity and struggle for religious toleration, including civil equality, in Restoration England." J. H. TULLY, "Introduction", p. 2.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, pp. 9-10 ; R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, p. 506.

⁴⁸⁵ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », p. 117.

En défendant la conception d'un magistrat ayant un devoir paternel de maintenir la religion dominante, qu'il justifiait également par la nécessité d'assurer une certaine stabilité politique et sociale, Salchli s'éloignait résolument de la théorie lockienne de la tolérance pour défendre la situation bernoise en matière de relation entre l'Eglise et l'Etat, ainsi que la politique de LL. EE. lors de la crise du *Consensus* ; c'est-à-dire un gouvernement qui se considérait comme magistrat chrétien, qui avait un devoir paternel envers ses sujets en matière de religion et avait la souveraineté en matière ecclésiastique, et qui exigeait la signature du formulaire du *Consensus* pour assurer la paix de l'Eglise et de l'Etat⁴⁸⁶. Salchli s'oppose en effet à la position de Locke sur les avantages de la tolérance des non-conformistes, qui allait clairement à l'encontre de la politique menée par Berne en particulier lors de l'affaire du *Consensus*. LL. EE., dont le gouvernement était marqué par des tendances absolutistes et qui avaient été confrontées à la tentative de soulèvement du Major Davel en 1723, ne devaient non plus pas être prêtes à prendre à leur compte des considérations sur les pouvoirs exercés de façon arbitraire et la justification du droit de révolution de Locke.

Cependant, si Salchli s'oppose à ces positions lockiennes, il ne développe pas ses réflexions sur le rôle du magistrat en matière de religion, probablement parce que des considérations de ce genre l'entraîneraient vers des réflexions qui ne plairaient à certains de ses auditeurs vaudois. Il se contente de noter de façon énigmatique à la fin de son discours que « la Constitution du Gouvernement [anglais] est tout à fait différente de celui de la Suisse »⁴⁸⁷, faisant peut-être référence à la situation géopolitique fragile de la Suisse qui nécessitait une cohérence culturelle et religieuse et un engagement entier des individus pour la patrie⁴⁸⁸, par opposition à une puissance telle que l'Angleterre qui pouvait se permettre une politique tolérante.

Ainsi, Salchli se distancie de la théorie tolérantiste de Locke pour adopter une position bernoise. Là où Locke se rattache en effet à une tradition qui valorise les droits individuels face à des corps formés tels que l'Eglise et l'Etat - le *rights discourse*, dans les

⁴⁸⁶ Cf. chapitre 2.1, « La crise du *Consensus* ».

⁴⁸⁷ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, p. 236.

⁴⁸⁸ Réflexion issue d'une discussion avec le professeur Béla Kaposy. Cf. aussi B. KAPOSSY, « « Der Bedrohlich Frieden ». Ein Beitrag zum politischen Denken im Bern des 18. Jahrhunderts », in N. FURRER *et alii* (éd.), *Gente ferocissima. Mercenariat et société en Suisse (XVe-XIXe siècle). Soldat et Gesellschaft in der Schweiz (15.-19. Jahrhundert)*. Recueil offert à Alain Dubois, Zürich ; Lausanne : Chronos ; Editions d'En Bas, 1997, pp. 217-232.

termes de James Tully⁴⁸⁹ -, Salchli se rapproche plutôt de la tradition opposée du *discourse of right* qui affirme la prééminence de ces corps⁴⁹⁰.

L'Eglise chez Locke et Salchli

Dans sa *Lettre sur la tolérance*, Locke défend non seulement les droits des individus contre les abus du magistrat civil, mais également contre ceux de l'Eglise et du clergé. Alors que les contextes immédiats de l'Angleterre, où les Anglicans tentaient d'imposer l'uniformité religieuse⁴⁹¹, mais également de la France, où le clergé catholique avait encouragé Louis XIV à révoquer l'Edit de Nantes⁴⁹², témoignaient du caractère intolérant et persécuteur des différents clergés, la *Lettre sur la tolérance* regorge d'attaques contre les abus des hommes d'Eglise. Locke les accuse en effet de chercher le pouvoir temporel plutôt que d'accomplir leurs devoirs de ministres de l'Evangile et d'exemples moraux⁴⁹³. Le but de Locke, dans sa *Lettre sur la tolérance*, est d'ailleurs de briser ce ménage néfaste, persécuteur et intolérant entre Etat et Eglise :

Qui ne s'apercevrait d'abord, que ces bons Ecclesiastiques ont plutôt servi de Ministres d'Etat que de Ministres de l'Evangile ; que par une lâche complaisance, ils ont flatté l'ambition & le despotisme des Princes & des Grands de la Terre ; & qu'ils ont mis tout en œuvre pour établir dans l'Etat, la même tyrannie qu'ils vouloient introduire dans l'Eglise ? L'on a presque toujours vu ce concert entre cet deux sortes de Gouverneurs ; au lieu que si chacun se tenoit dans ses justes bornes, il n'y auroit pas la moindre occasion de trouble & de discorde, puis que les uns ne doivent travailler qu'au bien temporel de leurs Sujets, & que les autres ne doivent chercher que le salut éternel des ames.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ J. H. TULLY, "Introduction", pp. 11 *et sqq.*

⁴⁹⁰ « This discourse of right [that of the sovereign corporate entity (church, nation, state, culture)] [...] has acquired and spread the counter-arguments to toleration. Dissent is subversive, religious and civil liberty are atomistic, disruptive of cultural identity, community or majority will, incompatible with national security and so on because there are objectively right norms of behaviour (natural laws, dictates of reason, traditions), for the community as a whole which ought to be imposed or orchestrated by the sovereign body (Pope, council, monarch, representative body, community itself, vanguard party, critical theorists) », *ibid.*, pp. 12-13.

⁴⁹¹ Cf. chapitre 3.1.2, « John Locke et la *Lettre sur la tolérance* de 1689 » ; J. H. TULLY, "Introduction", pp. 2-3 et 8-9.

⁴⁹² G. SAUPIN, *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps modernes : XVIe-XVIIIe siècles*, pp. 112-113.

⁴⁹³ Cf. en particulier J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 42-48 ; R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp. 501-502.

⁴⁹⁴ J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », pp. 129-130

D'entrée de jeu, Locke s'en prend en effet à ces « furieux Zelateurs »⁴⁹⁵ qui persécutent d'innocents chrétiens hétérodoxes, pour soi-disant les mener au salut, alors qu'ils tolèrent des vices chez leurs propres ouailles :

Si c'est par un principe de charité, & d'amour fraternel, qu'ils depouillent les autres de leurs biens, qu'ils leur infligent des peines corporelles, qu'ils les font perir de faim & de froid dans des cachots obscurs ; en un mot qu'ils leur ôtent la vie ; & tout cela, comme ils le prétendent, pour les rendre Chrétiens, & leur procurer le salut ; d'où vient qu'ils souffrent, que *l'injustice, la fornication, la fraude, la malice*, & plusieurs autres crimes de cette nature, qui au jugement de l'Apôtre *meritent la mort*, & sont la livrée du Paganisme, dominant parmi eux & infectent leurs Troupeaux ? Sans contredit tous ces dereglemens sont plus opposez à la gloire de Dieu, à la pureté de l'Eglise, & au salut des Ames, que de rejeter par un principe de conscience quelques Decisions Ecclesiastiques, ou de s'abstenir du Culte public, si ces demarches se trouvent accompagnées de la vertu & des bonnes mœurs.⁴⁹⁶

Il est intéressant de noter que Salchli reprend ce passage de Locke pour condamner son manque de charité. Dans ce qui semble une tentative de donner une leçon d'argumentation à Locke, Salchli affirme en effet qu'il ne se servirait jamais d'un tel raisonnement. D'abord à cause de son caractère calomnieux, ensuite parce qu'il est sûr que les « Docteurs Intolérants » répliqueraient qu'ils essaient de corriger et punir les vices de leurs ouailles, mais qu'il leur manque le soutien du « Bras Seculier ». Dans un élan intolérant et conforme à son discours, Salchli cède du terrain aux « furieux Zelateurs » en affirmant que

personne ne conteste que les vices ne méritent la colere de Dieu, mais n'y a-t-il pas aussi des erreurs qui sont fort dangereuses pour le Salut de l'Homme, & qui outre cela donnent occasion à des troubles & à des agitations, qui ont mis fort souvent des Etats entiers à deux doigts de leur ruine.⁴⁹⁷

Finalement, affirmant que Locke suggère que tous les intolérants abritent le vice et que les tolérants, au contraire, sont vertueux, Salchli se déclare « très mortifié, qu'un sentiment si peu charitable soit échappé à Mr. *Locke* »⁴⁹⁸.

Même si, dans un effort pour montrer sa supériorité intellectuelle sur Locke, Salchli se pose ici en opposition à celui-ci, il le rejoint quand même pour fustiger les « Gens d'Eglise ». Se basant sur ce qui se trouve dans l'Evangile, il leur refuse le droit de « convertir le Monde par la force » étant donné qu'ils n'en ont pas reçu l'ordre de leur

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 5-6.

⁴⁹⁷ J.-J. SALCHLI, *Trois discours*, pp. 187-188.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 188.

« Divin maître »⁴⁹⁹. Mais Salchli concentre ses attaques sur le clergé catholique, et plus précisément sur les Jésuites, dont il rapporte plusieurs exemples d'intolérance, marqués par cette alliance néfaste entre Eglise et Etat que dénonçait Locke⁵⁰⁰. Tout comme ce dernier, Salchli cantonne le rôle des ecclésiastiques au domaine spirituel en affirmant que « l'Occupation des Gens d'Eglise doit se borner à nous instruire de nos devoirs envers Dieu & envers les Hommes, & à nous montrer le chemin du Salut. »⁵⁰¹

La relation entre Eglise et Etat chez Salchli

Si Salchli se joint à Locke pour réprover l'intolérance des hommes d'Eglise et leur instrumentalisation du bras séculier pour mener leur politique persécutrice, il valide une conception inversée de l'Eglise comme subordonnée à l'Etat, souverain en matière ecclésiastique. Nous avons déjà vu l'importance accordée au magistrat en matière de religion⁵⁰². C'est de fait lui qui accorde ou non la tolérance tout au long de son discours⁵⁰³. A la fin de celui-ci, Salchli révèle explicitement ce qui s'y dessinait tout du long, à savoir une défense de Berne, de sa situation institutionnelle, ainsi que de sa politique en matière ecclésiastique. En effet, nous voyons très clairement cette relation verticale entre LL. EE., qui ont le devoir de soutenir la religion dominante, et l'Eglise, via les établissements d'éducation :

J'ai toujours remarqué que LL. EE. *Nos Souverains Seigneurs*, ont également à cœur la Paix de l'Eglise, & que la Religion Reformée soit maintenue dans leur Pays ; c'est par cette raison aussi, qu'ils se donnent tant de peine pour y conserver l'Union, mais en même tems ils n'épargnent aucune dépense pour que leurs Sujets parviennent à la connoissance de la Parole de Dieu. Ils entretiennent pour ce but les Ecoles & les Colléges, & aujourd'hui même ils réjouissent nôtre Jeunesse, en lui donnant des marques de leurs libéralités.⁵⁰⁴

Salchli défend également explicitement la position bernoise sur leurs politiques en matière d'interdiction de dogmatiser et d'uniformité des enseignements :

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁰⁰ « On s'aperçoit encore aujourd'hui par la conduite des Jésuites, que l'Instituteur de leur Ordre a été un homme de guerre. Combien de fois, en effet, n'ont-ils pas exhorté les Princes à se servir du glaive contre les Protestans ? [...] Ce qu'il y a de plus criminel dans leurs actions, c'est que lorsqu'ils ont engagé les Princes à la persécution, ils jettent encore toute la faute sur eux, & font semblant de n'y avoir en rien contribué, accusant même les Princes d'être allés plus loin que l'Eglise ne le souhaitoit. » *Ibid.*, pp. 181-183.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁰² Cf. plus haut et *Ibid.*, pp. 177-179.

⁵⁰³ Cf. surtout la deuxième partie du *Discours* sur les bornes à la tolérance.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 237.

Il n'y a aucun [Sujet de LL. EE.] qui puisse dire avec fondement, qu'on le force à adopter quelque sentiment qu'il ne croit pas, ou que l'on gêne sa Conscience. Il est vrai qu'ils défendent aux personnes qui pourroient être dans des Idées différentes de la Religion Reformée, dont ils font profession, de Dogmatiser ; mais on le fait par de bonnes & de justes raisons. En ordonnant à leurs Ministres d'être Uniformes dans la Doctrine, ont-ils d'autre but que la paix de l'Eglise ? En exigeant que l'on s'en tienne aux Livres Symboliques, font-ils autre chose que ce que l'on fait généralement dans toute l'Eglise Protestante ? Nos Adversaires ne prennent-ils pas la même route ? Les Sociniens ont leur Catechisme de *Racovie*, aussi bien que nous celui de *Heidelberg*. Les Arminiens ont leur Confession de Foi aussi bien que nous. Il en est de même de nos Frères dans l'Eglise Luthérienne.⁵⁰⁵

Salchli défend ici la position de Berne en relation avec l'affaire du *Consensus* et justifie *a posteriori* sa demande de signature du formulaire du *Consensus*, symbole d'une orthodoxie rigide. Ces passages cruciaux du discours, mais qui ne viennent que très tardivement dans le *Discours*, révèlent ainsi explicitement la position que Salchli a tout du long défendu plus ou moins implicitement. Nous y voyons en effet l'exacte adéquation de sa conception de la tolérance et des bornes qui doivent y être apportées, ainsi que de sa conception des relations entre Eglise et Etat, à la politique en matière de religion de LL. EE.

4 Conclusion

En 1726, Berne plaça à l'Académie de Lausanne Jean-Jacques Salchli, ministre allemand orthodoxe, au détriment de candidats vaudois, la plupart expérimentés, mais qui étaient acquis aux idées nouvelles et qui s'étaient opposés à LL. EE. dans la crise du *Consensus*. Berne avait décidé de placer à Lausanne un ministre orthodoxe qui pourrait représenter la saine doctrine face à la montée de cet esprit éclairé dont la Suisse protestante commençait à être imprégnée, en particulier du côté de Genève avec une figure telle que Jean-Alphonse Turretini. LL. EE. ne choisirent pourtant pas un orthodoxe rigide, mais un homme modéré qui sut se faire accepter de ses collègues lausannois malgré la méfiance qu'avait suscitée chez eux sa nomination.

Berne avait senti que la crise du *Consensus*, dont la conclusion avait été ponctuée par la rébellion du Major Davel, constituait une menace à son autorité en Pays de Vaud. Ayant imposé son autorité au sortir de cette crise, elle confirma cette politique en

⁵⁰⁵ *Ibid.*, pp. 234-235.

imposant son candidat allemand. Mais le choix de cet orthodoxe modéré reflétait les compromis que Berne avait faits pour que l'Académie se soumette à sa volonté en signant le formulaire du *Consensus* et en jurant le serment d'association. Si Berne tenait à affirmer l'orthodoxie réformée et son autorité, elle sentait qu'elle ne pouvait pas y arriver sans faire des concessions à ce mouvement des Lumières qui se faisait sentir chez les membres de l'Académie et dans le Pays de Vaud.

Or le *Discours sur la tolérance* reflète également ce mélange de concessions aux aspirations nouvelles et d'affirmation de l'autorité de LL. EE. Le choix d'une des figures centrales des Lumières protestantes, dont l'influence se faisait sentir en Pays de Vaud, comme interlocuteur de Salchli relève d'une stratégie tout à fait réfléchie. Commencant son discours par une conception de la tolérance proche de celle de Locke en matière de liberté de conscience, Salchli s'en détache au fur et à mesure pour laisser transparaître de plus en plus clairement quelle est sa véritable conception de la tolérance : celle qu'avaient adoptée LL. EE. pour résoudre la crise du *Consensus*. Convoquant un des chantres de la tolérance, Salchli insère son argumentation dans un cadre discursif qui s'accommodait avec les évolutions qui avaient lieu à Lausanne pour ensuite mieux affirmer la conception bernoise de la tolérance. Or, cette intertextualité du *Discours sur la tolérance* avec *La lettre sur la tolérance* révèle également le caractère limité de la conception de la tolérance de Salchli et de Berne. En effet, l'analyse approfondie du *Discours sur la tolérance* et sa comparaison avec l'écrit de Locke met en lumière à quel point Salchli ne suit que superficiellement le philosophe anglais. Même lorsqu'il adopte ses arguments en matière de liberté de conscience, il n'en reprend pas les corollaires. Lui et Berne n'étaient de fait pas prêts à suivre Locke sur de nombreux points concernant le (non-)pouvoir du souverain en matière de religion, les droits des individus en matière de liberté de dogmatiser, les rapports entre Eglise et Etat, et encore moins sur les droits à la rébellion de sujets dont le souverain abuserait de son pouvoir. En fait, cette stratégie que Salchli utilisa pour faire accepter la conception bernoise de la tolérance et qu'il compléta par l'utilisation d'exemples montrant que même des figures de la tolérance admettaient les positions qu'il défend, visait à faire un pas dans le sens des idées nouvelles pour ensuite mieux revenir en arrière et affirmer sa conception limitée de la tolérance.

Si, dans le *Discours sur la tolérance*, Salchli se révèle ainsi défenseur de la position bernoise, nous devons noter que sa sensibilité de théologien le mène à insister sur

certaines éléments tels que la réfutation de la tolérance autour des matières non-essentielles et l'insistance sur les dogmes, la menace d'indifférence religieuse et d'irrégion que revêt une trop grande tolérance, ainsi qu'un anticatholicisme assez virulent qui n'était que le reflet de l'esprit du temps⁵⁰⁶. La réception par Salchli de la *Lettre sur la tolérance* est de fait intéressante par sa réflexion politique sur le rôle du souverain, la tolérance, ainsi que les relations entre Eglise et Etat dans un contexte d'opposition entre un courant protestant éclairé et une orthodoxie réformée à laquelle tenaient encore LL. EE. Les idées nouvelles avaient en effet ébranlé le pouvoir bernois qui avait perçu la nécessité de défendre sa conception de l'Etat et du rôle du souverain en matière de religion.

En guise d'épilogue, revenons sur le sort du formulaire du *Consensus* et du serment d'association, symboles de l'orthodoxie rigide et de l'intolérance bernoise. Il semble bien que « les jours de l'ancienne orthodoxie étaient comptés »⁵⁰⁷. Les compromis qu'avait fait Berne pour imposer son autorité en 1723 furent suivis d'un mouvement qui mena au remplacement en 1746 du serment d'association par une version allégée et moins stigmatisante, le serment de religion, ainsi qu'à l'abrogation tacite du formulaire du *Consensus* en 1758 : les Ordonnances ecclésiastiques ne mentionnaient pas le formulaire du *Consensus* en tant que livre symbolique et la Confession helvétique revenait sur le devant de la scène après huitante ans d'orthodoxie rigide. Cela dit, dans la préface à la traduction française de 1760 de la Confession helvétique faite par Elie Bertrand, celui-ci expliquait comment il fallait concevoir ce formulaire de doctrine dans des termes très proches de ceux du *Discours sur la tolérance* de Salchli⁵⁰⁸. Ainsi, en même temps que les idées nouvelles avançaient dans le Pays de Vaud et que Berne faisait quelques pas dans leur direction, LL. EE. continuèrent à imposer leur autorité, leur conception du rôle du souverain en matière de religion et une politique de tolérance limitée.

⁵⁰⁶ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 3, p. 6.

⁵⁰⁷ H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, tome 4, p. 190.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 198.

5 Bibliographie

Sources

Sources manuscrites

Archives cantonales vaudoises (ACV)

Bdd : Académie de Lausanne

-*Actes académiques : 1705-1729*, Volume II, Bdd 51/2

-*Actes académiques : 1719-1733*, Volume III, Bdd 51/3

-*Actes académiques : 1733-1742*, Volume IV, Bdd 51/4

-*Actes académiques : 1743-1749*, Volume V, Bdd 51/5

Fichier des pasteurs, ZC 4/13

Fichier individuel moderne, ZC 6/41

Sources imprimées

J. LOCKE, « Lettre sur la tolérance », in J. LE CLERC (éd. et trad.), *Œuvres diverses de Monsieur Jean Locke*, Rotterdam : Fritsch et Böhm, 1710, pp. 1-140.

M.-C. PITASSI *et alii*, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turrettini*, Paris : Honoré Champion, 2009, 6 vol.

J.-J. SALCHLI, *Recueil des dernières heures de Messieurs De Mornay du Plessis, Gigord, Rivet, Du Moulin, Drelincourt & Fabri*. Nouvelle édition augmentée d'un *Discours préliminaire sur l'utilité de cet ouvrage, & sur le fondement de nôtre Salut de nos Espérances dans la Vie & la Mort*, Lausanne : Jean Zimmerli, 1740.

—, *Trois discours. Le premier, sur la nature et les sources des Differens Sentimens, qui se sont élevés dans l'Eglise Chretienne. Le second, sur la reunion de l'Eglise Chretienne, touchant les Differens Sentimens. Le troisieme, sur la Tolerance. Prononcés aux Promotions Publiques du Collège de Lausanne en 1731, 1732 et 1733*, Lausanne : Marc-Michel Bousquet, 1737.

—, « Vita Davidiis Constantii, Quondam in Academia Lausanensi Professoris Theologiae Clarissimi », in *Museum Helveticum*, tome 1, section 2, Tiguri, 1746, pp. 210-236.

Sources secondaires concernant Salchli

« Academiae Lausannensis Hodierna Facies », in J. G. ALTMANNIUS et J. J. BREITINGERUS (éd.), *Tempe helvetica, dissertationes atque observationes theologicas, philologicas, criticas, historicas, exhibens*, Tiguri : ex officina Heideggeriana, 1737, tome 2, 4^{ème} section, pp. 608-609.

« Article XV. Nouvelles litteraires », *Bibliothèque Germanique, ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, et des Pays du Nord*, vol. 42, Amsterdam : Pierre Humbert, 1738, p. 218

Catalogus librorum per quinquennium a commissione aulica prohibitorum, Viennae MDCCLVIII, In officina libraria Kalwodiana, p. 49.

« Eloge de feu M. Jean-Alphonse Rosset, Professeur en Théologie et Recteur de l'Académie de Lausanne ; prononcé par M. Vicat, Professeur en Droit à la présentation de M. le Professeur Pavillard, en qualité de moderne Recteur, le 30 juin 1766 », *Journal Helvétique*, Neuchâtel : Abraham Droz, Juillet 1766, pp. 27-42.

« Leipziger Oster-Messe, 1737. Catalogus librorum Joh. Friderici Gleditschii B. Filii, Bibliopolae Lipsiensis », *Die neue Europäische Fama, Welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höse entdeckt*, 1737, 22. Theil, p. 890.

H. J. LEU, *Allgemeines Helvetisches / Eydgenössisches / oder schweizerisches Lexicon*, XVI. Thl, Zürich, Hanz Ulrich Denzler, 1760, pp. 26-27.

« Nouvelles de Suisse », *Journal Helvétique*, Neuchâtel : Société typographique, Juin 1774, pp. 139-140.

« V. Nova literaria », *Miscellanea Groningana in Miscellaneorum Duisburgensium continuationem publicata*, tome 2, fasc. 2, Groningue : Hajonem Spandaw, 1739, pp. 379-380.

Littérature secondaire

Instruments de travail

A. DE MONTET, *Dictionnaire biographique des Genevois et des Vaudois*, Lausanne : Bridel, 1877-1878 (<http://doc.rero.ch/record/11923>).

Encyclopædia Britannica Online Academic Edition, 2012 (<http://www.britannica.com/>).

Encyclopaedia Universalis Online (<http://www.universalis-edu.com/>).

Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines, Mis en ordre par M. De Felice, Yverdon, 1770-1775 (<http://www.classiques-garnier.com/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>).

M. GODET, H. TUERLER et V. ATTINGER (dir.), *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, Neuchâtel : P. Attinger, 1921-1934 (8 vol.).

H. J. HILLEBRAND (éd.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford : OUP, 2005² (1996) (<http://www.oxford-reformation.com/>).

M. JORIO, (réd. en chef), *Dictionnaire Historique Suisse*, Hauterive : G. Attinger, 2002-2008 (<http://www.dhs.ch>).

Neue deutsche Biographie, tome 3, Berlin : Bürklein - Ditmar, 1957 (<http://daten.digital-sammlungen.de/0001/bsb00016319/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00016319>).

Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, 2004; online edn, Jan 2008 (<http://www.oxforddnb.com/>).

Etudes générales

Sur le contexte intellectuel et politique en Suisse romande

A. BARNES, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris: Droz, 1938.

D. CHRISTOFF *et alii*, *La philosophie dans la haute Ecole de Lausanne, 1542-1955*, Université de Lausanne, 1987 (Études et Documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne ; XIX).

S. CORSINI (dir.), *Le livre à Lausanne, cinq siècles d'édition et d'imprimerie. 1493-1993*, Lausanne : Payot, 1993.

De l'académie à l'Université de Lausanne 1537-1987. 450 ans d'histoire, Catalogue d'exposition, Lausanne, Musée historique de l'Ancien-Evêché ; Denges : Ed. du Verseau, 1987.

J. E. DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, Genève ; Lille : Droz ; Giard, 1955.

O. FATIO, « Le Christ des liturgies », in M.-C. PITASSI, *Le Christ entre orthodoxie et lumières. Actes du colloque tenu à Genève en août 1993*, Genève : Droz, 1994, pp. 11-30.

F. FLOUCK *et alii* (dir.), *De l'ours à la cocarde. Régime bernois et révolution en pays de Vaud (1536-1798)*, Lausanne : Payot, 1998, dont :

- F. DE CAPITANI, « La République de Berne : évolutions et ruptures », pp. 221-234.

- B. REYMOND, « A la fois typique et atypique: Eglise réformée vaudoise d'Ancien Régime », pp. 235-242.

A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, Lausanne : Georges Bridel, 1853.

P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715*, Paris : Fayard, 1961 (1934¹).

« Herr Isaac Steiger, Schultheiss », *Genealogie des Geschlechtes von Steiger (weiss) von Bern*, 1, Bern : Buchdruckerei Buehler & Co, 1906, pp. 77-83.

U. HOFMANN et M. ROSSELET, « L'expulsion des Anabaptistes du Canton de Berne en 1710 », Séminaire d'histoire moderne, BA, *L'Europe des Lumières: des réformes en mouvement*, Prof. Béla Kapossy, Ass. Miriam Nicoli, 2007.

« Isaak von Steiger, 1669-1749 », *Sammlung bernischer Biographien*, tome 2, Bern : Schmid, Francke & Co, 1896, pp. 521-524.

B. KAPOSSY, « « Der Bedrohlich Frieden ». Ein Beitrag zum politischen Denken im Bern des 18. Jahrhunderts », in N. FURRER *et alii* (éd.), *Gente ferocissima. Mercenariat et société en Suisse (XVe-XIXe siècle). Soldat und Gesellschaft in der Schweiz (15.-19. Jahrhundert)*. Recueil offert à Alain Dubois, Zürich ; Lausanne : Chronos ; Editions d'En Bas, 1997, pp. 217-232.

M. KLAUBER, « The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva : Jean-Alphonse Turretini on the « Fundamental Articles » of Faith », *Church History*, vol. 61, n° 3, Sept. 1992, pp. 334-349.

C. LASSERRE, « Les conditions mises par Leurs Excellences de Berne à l'activité du Séminaire protestant français de Lausanne (1726-1798) », in A. DUBOIS, *et alii* (dir.), *Les conditions de la vie intellectuelle et culturelle en Suisse romande au temps des Lumières. Actes du colloque organisé par l'institut et l'association Benjamin Constant, 17-18 novembre 1995 – In memoriam Pierre Cordey 1981-1996, Recueil d'articles sur Benjamin Constant*, Lausanne ; Genève ; Paris : Institut Benjamin Constant ; Editions Champion ; Slatkine, 1996, (Annales Benjamin Constant 18-19), pp. 195-203.

H. MEYLAN, *La Haute Ecole de Lausanne, 1537-1937. Esquisse historique publiée à l'occasion du quatrième centenaire*, Lausanne : F. Rouge & Cie, 1937.

P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne*, Lausanne : F. Rouge & Cie, 1937.

M.-C. 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, dont :

- O. FATIO, « Introduction », pp. 9-12.

- M.-C. PITASSI, « L'apologétique raisonnable de Jean-Alphonse Turretini », pp. 99-118.

—, *De l'orthodoxie aux Lumières : Genève 1670-1737*, Genève : Labor et Fides, 1992.

—, « « Nonobstant ces petites différences » : enjeux et présupposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIII^e siècle », in G. SAUPIN *et alii* (dir.), *La Tolérance : colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1999, pp. 419-426.

J. G. A. POCOCK, *Barbarism and Religion. The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge : CUP, 1999, vol. 1.

J.-F. POUDRET *et alii*, *L'enseignement du droit à l'Académie de Lausanne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Université de Lausanne, 1987 (Etudes et documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne ; XXII).

S. S. B. TAYLOR, « The Enlightenment in Switzerland », in R. PORTER, et M. TEICH, (éd.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge (etc.) : CUP, 1981, pp. 72-89.

A. VERDEIL, *Histoire du canton de Vaud*, Lausanne : D. Martignier, 1854, 2^e éd. revue et augmentée, tomes 2 et 3.

H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne : La Concorde, 1929-1933, 4 tomes.

Sur la tolérance

H. E. BOEDEKER *et alii* (éd.), *Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment*, Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 2009, (Clark series ; 8).

J. E. BRADLEY, « Toleration and movements of Christian reunion, 1660-1789 », in S. J. BROWN et T. TACKETT (éd.), *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge : CUP, 2006 (Cambridge History of Christianity ; 7), pp. 348-370.

J. R. COLLINS, « Redeeming the Enlightenment : New Histories of Religious Toleration », *The Journal of Modern History*, vol. 81, n°3, September 2009, pp. 607-636.

H. DREITZEL, « Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts », *Politische Vierteljahresschrift*, 36, 1995, pp. 3-36.

O. P. GRELL et R. PORTER (éd.), *Toleration in Europe Enlightenment*, Cambridge : CUP, 2000, dont :

- O. P. GRELL et R. PORTER, "Toleration in Enlightenment Europe", pp. 1-22.

- R. PORTER, "Toleration and the Enlightenment Movement", pp. 23-68.

H. R. GUGGISBERG, « The Defence of Religious Toleration and Religious Liberty in Early Modern Europe : Arguments, Pressures, and some Consequences », *History of European Ideas*, vol. 4, n° 1, 1983, pp. 35-50.

— *et alii* (éd.), *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles). Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, Genève : Librairie Droz, 1991, dont :

- M. TURCHETTI, « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation : Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin », pp. 289-367.

J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris : Aubier-Montaigne, 1955, tome 1.

—, « Liberté de conscience : origines et sens divers de l'expression », *Recherches de science religieuse*, LIV, 1966, pp. 370-406.

S. MANDELBROTE, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVII^e siècle », in Y.-C. ZARKA *et alii* (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVII^e siècle, Tome 1 : Etudes*, Paris : PUF, 2002, pp. 9-36.

J. T. MCNEILL, « The Ecumenical Idea and Efforts to Realize it, 1517-1618 », in R. ROUSE et S. C. NEILL (éd.), *A History of the Ecumenical Movement. Vol. 1 : 1517-1948*, Genève : World Council of Churches, 1986³ (1954¹), pp. 27-69.

G. MORI, *Bayle philosophe*, Paris ; Genève : Honoré Champion ; Slatkine, 1999, (Vie des Huguenots; 9).

R. H. POPKIN et M. GOLDIE, « Scepticism, Priestcraft, and Toleration », in M. GOLDIE et R. WOKLER (éd.), *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, Cambridge : CUP, 2006, pp. 79-109.

G. H. M. POSTHUMUS MEYJES, « Le développement de l'irénisme au 16^e siècle jusqu'au début du 17^e siècle », in G. BEDOUELLE et O. FATIO (org.), *Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie*, Fribourg : éditions universitaires, 1994 (Cahiers œcuméniques ; 24), pp. 159-184.

—, « Tolérance et irénisme », in C. BERKVEN-STEVENLINCK *et alii* (éd.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1997 (Studies in the history of Christian thought ; vol. 76), pp. 63-74.

G. SAUPIN, *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps modernes : XVIe-XVIIIe siècles*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1998.

M. SCHMIDT, « Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », in R. ROUSE et S. C. NEILL (éd.), *A History of the Ecumenical Movement. Vol. 1 : 1517-1948*, Genève : World Council of Churches, 1986³ (1954¹), pp. 73-120.

J. VAN EIJNATTEN, *Liberty and Concord in the United Provinces : Religious Toleration and the Public in Eighteenth-Century Netherlands*, Leiden ; Boston : Brill, 2003.

P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton : Princeton UP, 2004.

S. ZURBUCHEN, « Religion and Society », in K. HAAKONSSON (éd.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge : CUP, 2006, vol. 2, pp. 779-813.

Etudes spécifiques

Salchli

W. CARRARD, « *Le récit des dernières heures* », *une littérature d'édification*, Mémoire de Licence, Faculté de théologie, Université de Lausanne, 1971.

A. GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, Lausanne : Georges Bridel, 1853, pp. 380-381.

M. KIENER, *Dictionnaire des professeurs de l'Académie de Lausanne (1537-1890)*, Lausanne : Université de Lausanne, 2005 (Etudes et documents pour servir à l'histoire de l'Université de Lausanne ; XXXVII), pp. 524-525.

P. MEYLAN, *Jean Barbeyrac (1674-1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne Académie de Lausanne*, Lausanne : F. Rouge & Cie, 1937, pp. 226-228.

A. SCHUMANN, « Johann Jakob Salchli », *Allgemeine deutsche Biographie*, XXX, München ; Leipzig : Duncker u. Humblot, 1890, pp. 202-203.

—, « Emmanuel Salchli », *Allgemeine deutsche Biographie*, XXX, München ; Leipzig : Duncker u. Humblot, 1890, pp. 205-208.

A. VUILLEUMIER, *Les Apologistes vaudois au XVIIIe siècle*, Lausanne : George Bridel, 1876.

H. VUILLEUMIER, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. Tome 4 : Le déclin du régime bernois*, Lausanne : La Concorde, 1933.

Locke

P. ABRAMS, « Introduction », in J. LOCKE, *Two Tracts on Government*, P. ABRAMS (éd. et introd.), Cambridge : CUP, 1967, pp. 3-114.

R. ASHCRAFT, « Locke and the Problem of Toleration », in H. E. BOEDEKER *et alii*, *Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment*, Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 2009 (Clark series ; 8), pp. 53-72.

—, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton : Princeton UP, 1986.

J. DUNN, *Locke*, Oxford ; New York : OUP, 1984 (Past Masters).

—, « The Claim to Freedom of Conscience : Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship ? », in O. P. GRELL *et alii* (éd.), *From Persecution to Toleration : The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford : Clarendon Press, 1991, pp. 171-193.

—, *The political thought of John Locke : an historical account of the argument of the « Two treatises of government »*, Cambridge : CUP, 1975 (1969¹).

J. HORTON et S. MENDUS (éd.), *John Locke : A Letter Concerning Toleration in Focus*, London : Routledge, 1991 (Routledge philosophers in focus series), dont :

- M. CRANSTON, "John Locke and the Case for Toleration", pp. 78-97.

- J. W. GOUGH, "The Development of Locke's Belief in Toleration", pp. 57-77.

- P. J. KELLY, "John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration", pp. 125-146.

- S. MENDUS et J. HORTON, "Locke and Toleration", pp. 1-11.

-S. MENDUS, "Locke: Toleration, Morality and Rationality", pp. 147-162.

- J. WALDRON, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", pp. 98-124.

F. LESSAY, « La question de la liberté de conscience dans la perspective du salut », in A. CAPET et J. P. PICHARDIE (éd.), *La naissance de l'idée de tolérance 1660-89. Actes du colloque organisé à l'université de Rouen les 29 et 30 janvier 1999 par le centre d'études en littérature et civilisation de langue anglaise*, Rouen : Publications de l'Université de Rouen, 1999, pp. 63-78.

J. R. MILTON, "Locke's life and times" in V. CHAPPELL (éd), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge : CUP, 1994, pp. 5-25.

J. J. OWEN, « Locke's Case for Religious Toleration : Its Neglected Foundation in the Essay Concerning Human Understanding », *Journal of Politics*, vol. 69, 1, Février 2007, pp. 156-168.

R. POLIN, « Introduction » in J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, R. KLIBANSKY (éd. et préface), R. POLIN (trad. et introd.), Paris : Quadrige ; PUF, 1995² (1965¹), pp. xxxv-xcix.

M. SCHWARTZMAN, « The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration », *Political Theory*, 33, 2005, pp. 678-705.

J.-F. SPITZ, « Introduction », in John LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, Jean LE CLERC (trad.). Précédé de *Essai sur la tolérance* (1667) ; et de *Sur la différence entre pouvoir*

ecclésiastique et pouvoir civil (1694), J.-F. SPITZ (trad.) ; J.-F. SPITZ (éd. et introd.), Paris : GF Flammarion, 2007 (GF Texte intégral), pp. 11-97.

A. TUCKNESS, "Rethinking the Intolerant Locke", *American Journal of Political Science*, Vol. 46, N° 2, Avril 2002, p. 288-298.

J. H. TULLY, "Introduction", in J. LOCKE, *A letter concerning toleration*, J. H. TULLY (éd.), Indianapolis: Hackett Publishing, 1983, pp. 1-18.

R. VERNON (éd.), *Locke on Toleration*, M. SILVERTHORNE (trad. *A Letter Concerning Toleration*), Cambridge : CUP, 2010 (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

W. WALKER, « The Limits of Locke's toleration », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 332, 1995, pp. 133-154.

Y.-C. ZARKA *et alii* (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIe siècle, Tome 1 : Etudes*, Paris : PUF, 2002.

- I. HARRIS, « Tolérance, Eglise et Etat chez Locke », pp. 175-218.

- J.-F. SPITZ, « Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance », pp. 114-150.

6 Annexes

Publications de Jean-Jacques Salchli

J.-J. SALCHLI, *Acht Predigten über verschiedene Texte H[eiliger] Schrift gehalten in dem grossen Münster zu Bern*, Zürich: C. Orell und Comp., 1752.

—, *Biga praelectionum, quarum prior valedictoria habita in Acad. Lausannensi in qua tractatur quaestio "Num minister Evangelii legitime ad parochiam vocatus gregi suo charus, post brevius in parochia commorationis tempus, salva conscientia aliam ambire possit ?"*, posterior inauguralis in Acad. Bernensi de vocationis internae ad Evangelii ministerium characteribus, ejusdemque in pastoralis muneris exercitio salutaribus effectis, Bernae: ex officina Typogr. illustr. Reipubl. Bernensis, 1748.

— et Johann Rodolf ERNST, *De generatione ex aqua et spiritu ad locum Joh. III. v. 5*, [Bernae] : [s. n.], [1750].

—, *De vocationis internae ad Evangelii ministerium characteribus*, Bern : [s. n.], 1748.

— et Marc-Louis PORTAZ, *Dissertatio critica, de concionum origine, brevitate ac prolixitate*, Bernae: ex officina Typogr. illustrissimae Reipublicae Bernensis, 1744.

— et Joseph SECRETAN, *Exercitatio critico-theologica de Quonam Vaticinium Esaiæ cap. LIII sit intelligendum? Quam... pro consequendo S.S. Ministerij honore*, Bernae: ex officina Typogr. Reipubl. Bernensis, 1734.

—, *Exercitationes Lausannenses. De cura animarum pastoralis particulari. Cum adjectis observationibus critico-theologicis ad quaedam Genes. cap. I. loca controversa*, Bernae : ex officina Typogr. Illustrissimae Reipublicae Bernensis, 1762.

- , *Exercitationes theol. exeget. in Esaïam LII, 13*, Bern : [s. n.], 1736.
- , Antoine CURTAT, Jean-David VAUTIER, Elisée-Benjamin CHAPUIS et David SIMONIN, *Exercitationum theologico-practicarum, de cura animarum pastorali particulari prima[quarta]*, Bernae: ex officina Typ. illustr. Reipubl. Bernensis, 1747.
- et Noé MERLE, *Exercitationum critico-theologicalarum in varia librorum mosis loca controversa quarta*, Bernae : ex officina Typogr. Illustrissimae Reipublicae Bernensis, 1744.
- , Abraham MOSER et Ludwig RUDOLF, *Exercitationum theologico-practicarum, de cura animarum pastorali particulari quinta*, [Bernae] : [s. n.], [1749].
- , Heinrich FROELICH et Friedrich STUDER, *Exercitationum theologico-practicarum, de cura animarum pastorali particulari sexta*, Bern : [s. n.], 1750.
- , *Recueil des dernières heures de Messieurs De Mornay du Plessis, Gigord, Rivet, Du Moulin, Drelincourt & Fabri*. Nouvelle édition augmentée d'un *Discours préliminaire sur l'utilité de cet ouvrage, & sur le fondement de nôtre Salut de nos Espérances dans la Vie & la Mort*, Lausanne : Jean Zimmerli, 1740.
- , *Trois discours. Le premier, sur la nature et les sources des Differens Sentimens, qui se sont élevés dans l'Eglise Chretienne. Le second, sur la reunion de l'Eglise Chretienne, touchant les Differens Sentimens. Le troisieme, sur la Tolerance. Prononcés aux Promotions Publiques du Collége de Lausanne en 1731, 1732 et 1733*, Lausanne : Marc-Michel Bousquet, 1737.
- , *Verschiedene Predigten über besondere Texte H[eiliger] Schrift. Vorgetragen in dem grossen Münster zu Bern*, Zürich : C. Orell und Comp, 1752-1756.
- , « Vita Davidiis Constantii, Quondam in Academia Lausanensi Professoris Theologiae Clarissimi », in *Museum Helveticum*, tome 1, section 2, Tiguri, 1746, pp. 210-236. Publié d'abord en tant que *Oratio funebris in obitum viri celeberrimi domini Davidis Constantii in Academia Lausannensi profess. theol. clarissimi habita Die 9. Martii An. 1733*, Lausanne : Jean Zimmerli, 1733.