Images de la réforme chez Pierre Bayle : ou l'histoire d'une déception

Autor(en): **Whelan, Ruth**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381402

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 122 (1990), P. 85-107

IMAGES DE LA RÉFORME CHEZ PIERRE BAYLE

ou l'histoire d'une déception[1]

RUTH WHELAN

Résumé

L'interprétation proposée par Bayle de l'histoire de la Réforme soulève la question de ses propres convictions religieuses. Cette étude décrit l'évolution du regard que Bayle porte sur la Réforme et elle situe la formation de son jugement sur le protestantisme français dans le cadre des controverses qui secouèrent la communauté du Refuge aux Pays-Bas. A l'égard de la Réforme, l'idéalisme premier de Bayle semble avoir progressivement cédé le pas à la déception. Cependant sa désillusion n'est pas assimilable à de l'incroyance. Bayle paraît avoir voulu croire à la Réforme dans son image idéale, tout en critiquant son développement ultérieur.

> Il faut candidement et de bonne foy, recognoistre le bien qui est aux adversaires, et le mal qui est en ceux que l'on suyt. Hors le noeud du debat et le fonds, il faut garder equanimité et indifference, et n'allonger point sa cholere au delà des affaires.
> Pierre Charron, *De la Sagesse*, II.2 (1604)

Parler des images de la Réforme chez Bayle demande d'abord qu'on réfléchisse sur la fortune énigmatique de cet écrivain paradoxal. En fait peu d'auteurs ont suscité autant de divergences d'interprétation que ne l'a fait Pierre Bayle. C'est au sein du Refuge hollandais qu'éclata le premier des scandales que son *Dictionnaire historique et critique* devait entraîner[2]. Pour beaucoup de ses coreligionnaires, Bayle «est *un prophane*, il a *prophané* la religion qu'il faisait mine de professer, par ses plaisanteries obscènes, ses moqueries, ses *turlupinades*, ses *goguenardises*»[3]. Pour d'autres, moins sensibles peut-être sur le plan religieux, Bayle est avant tout un érudit et un honnête homme qui suscite l'admiration par son savoir, par son talent satirique, bref, par son humanisme[4]. Enfin, pour les érudits catholiques du dix-huitième siècle, tel

[1] Cette conférence a été prononcée le 23 janvier à l'Institut d'histoire de la Réformation à Genève.

[2] Voir Pierre RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle* (Paris 1971) p. 15 et *passim*.

[3] RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle*, p. 44.

[4] RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle*, pp. 61-118.

l'abbé Laurent-Josse Le Clerc, Bayle n'est rien moins qu'un critique sans prévention. Selon Le Clerc, le *Dictionnaire* «est plein de traits qui tendent à favoriser l'Athéisme, d'histoires sales, de partialité pour les Huguenots et le Huguenotisme»[5]. L'ambiguïté de la fortune de Bayle se résume donc dans ces trois images de la portée de son œuvre: l'auteur du *Dictionnaire,* est-il athée, érudit, ou protestant?

Il ne s'agit pas ici de retracer le chemin déjà parcouru par d'autres critiques de l'œuvre de Pierre Bayle. Il suffit de signaler trois écoles d'interprétation qui prolongent plus ou moins les bases déjà établies aux dix-septième et dix-huitième siècles. En premier lieu, les critiques italiens de notre époque, parmi d'autres, ont décelé chez Bayle tout ce qu'il doit au rationalisme de la Renaissance et au libertinage du début de son siècle. A leur avis, l'érudition de l'auteur du *Dictionnaire* aboutit à un scepticisme radical, qui exprime son incroyance et son athéisme[6]. En second lieu, Jean Delvolvé, dans un ouvrage déjà ancien, a souligné ce qu'il appelle le positivisme de Bayle, c'est-à-dire, sa préférence pour la vérité du fait, la précision des détails historiques. Pour lui, «ce n'est pas au nom de la confession protestante, c'est au nom de la liberté humaine que Bayle s'élève... contre toute doctrine d'autorité»[7]. En troisième lieu, et plus récemment, Walter Rex et Elisabeth Labrousse, sans négliger l'ambiguïté foncière de la pensée de Bayle, ont démontré que «c'est uniquement en la replaçant dans le contexte huguenot qui a présidé à sa formation et dans celui du Refuge au sein duquel s'est épanouie sa maturité qu'on peut réconcilier les aspects contradictoires (de son œuvre)»[8]. A mon avis, et nous le verrons dans le cas de la Réforme, la diversité de ces interprétations s'explique en grande partie par les contradictions inhérentes à la pensée de Bayle.

[5] RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle,* pp. 146 et 147.

[6] Voir Gianfranco CANTELLI, *Teologia e ateismo, Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle* (Firenze 1969), et Gianni PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione, nella filosofia di Pierre Bayle* (Firenze 1980). Pour d'autres références voir Ruth WHELAN, *The Anatomy of superstition: a study of the historical theory and practice of Pierre Bayle* (Oxford: Studies on Voltaire and the eighteenth century N° 259, 1989) pp. 11-13.

[7] Jean DELVOLVÉ, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle* (Paris 1906) p. 59 et *passim.*

[8] Walter REX, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy* (The Hague 1965) et Elisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle: 1. Du pays de Foix à la cité d'Erasme; 2. Hétérodoxie et rigorisme* (La Haye 1963-64), p. 609 et *passim.* Voir aussi les travaux de Jacques SOLÉ, «Religion et méthode critique dans le *Dictionnaire* de Bayle» et «Religion et vision historiographique dans le *Dictionnaire* de Bayle» in *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle* (Paris 1968) pp. 71-200; «Religion et conception du monde dans le *Dictionnaire* de Bayle», *BSHPF,* CXVII (1971), pp. 545-583, et CXVIII (1972), pp. 483-509; *Le Débat entre protestants et catholiques français de 1598-1685* (Paris 1985. 4 vol.).

1. *Idéologie et histoire*

Dès ses débuts, l'historiographie de la Réforme s'est imprégnée d'idéologies, soit d'idéologie catholique qui s'efforce de démontrer l'hérésie, soit d'idéologie protestante qui s'applique à établir le bien-fondé de la Réformation de l'Eglise au seizième siècle[9]. Bayle n'est que trop conscient de cet aspect idéologique de l'histoire. Le zèle religieux des historiens l'amène à ironiser sur la possibilité d'une histoire véridique de «l'une des plus grandes Révolutions qui aient paru dans le Christianisme», c'est-à-dire de la Réforme. Car selon lui, «l'intérêt de Parti, & le zêle pour sa propre Cause, & plus encore la haine pour l'autre Religion, engagent un Ecrivain à exaggérer, ou à supprimer, ou à extenuer, ou à déguiser les choses selon qu'elles peuvent servir ou nuire à l'honneur de son Parti». Autrement dit, l'influence de l'esprit de parti sur la composition de l'histoire, c'est-à-dire, la prévention souvent inavouée de l'historien, fait que le récit qu'il rédige n'est qu'une image du passé, une image qui se conforme plus à ses présuppositions qu'aux faits historiques. D'ailleurs, la prévention est si enracinée chez la plupart des historiens qu'une histoire de la Réforme rédigée par «un Thucydide» ou «un Tite Live» ne saurait y échapper: «car comme le Papisme est plus conforme au Paganisme que la Religion Protestante, ils auroient pu se laisser préoccuper contre Luther & Calvin»[10]. Bien qu'ici l'ironie de Bayle vise l'impossibilité de la neutralité des catholiques vis-à-vis des protestants, dans la *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg,* publiée en 1682, il met également en cause la bonne foi des historiens protestants[11]. Par conséquent, étant donné l'engagement religieux de l'historien, il est douteux qu'un écrivain sache rendre justice à un mouvement historique qui choque ses présupposés idéologiques. C'est la constatation de la partialité de l'histoire qui conduit Bayle à afficher ce pyrrhonisme tantôt décrié par ses confrères, tantôt applaudi par ses successeurs du dix-huitième siècle.

Paradoxalement, pourtant, le pyrrhonisme historique de Bayle va de pair avec un idéalisme quant à la vérité historique. A l'instar de la plupart des intellectuels de la Renaissance et de son époque, Bayle embrasse l'idéal de l'histoire parfaite[12]. L'histoire est donc selon lui «le miroir de la vie humai-

[9] Voir Claude-Gilbert DUBOIS, *La Conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)* (Paris 1977), et Philippe JOUTARD (éd.), *Historiographie de la Réforme* (Paris, Neuchâtel, Montréal 1977).

[10] «Remond», remarque D (1702), *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1720. 4 vol. in-folio). Toutes nos citations renvoient à cette édition; nous mettons entre parenthèses la date de l'édition dans laquelle apparaissent pour la première fois les articles ou les notes cités.

[11] *Critique générale* (= CG), I.iv, *Œuvres diverses (= OD)* (La Haye 1737. 4 vol. in-folio), II, pp. 10b-11a (toutes nos notes renvoient à cette édition).

[12] Voir Georges HUPPERT, *The Idea of perfect history, historical erudition and historical philosophy in Renaissance France* (Urbana, Chicago, London 1970) et Whelan, *The Anatomy,* pp. 87-116.

ne»[13], ce qui veut dire que le récit historique doit être un reflet fidèle du passé. Cet idéalisme implique aussi une éthique de l'écriture de l'histoire, car selon Bayle, «la vérité étant l'ame de l'Histoire, il est de l'essence d'une Composition Historique que le mensonge n'y entre pas; & ainsi, quand même toutes les autres perfections s'y trouveroient, elle n'est pas une Histoire, mais une Fable, & un Roman, si la vérité lui manque»[14]. L'histoire partisane — une histoire mensongère — se rapproche ici de la fable, c'est-à-dire, d'un genre littéraire où la rhétorique est plus importante que la vérité des faits. A cela s'oppose l'histoire vraie dont la véracité dépend de la probité de celui qui écrit. D'ailleurs, cette probité se définit par la capacité de l'historien de renoncer à toute affection et à tout esprit de parti: l'histoire idéale est rédigée par l'écrivain qui reste objectif, qui sait rendre justice à ses ennemis, voire à ses persécuteurs[15]. C'est cet idéal d'objectivité, que Bayle a largement mis en pratique dans le *Dictionnaire historique et critique,* qui lui a valu la réputation d'un érudit génial, d'un grand homme dans la République des Lettres[16], et, de nos jours, de positiviste. Cependant l'idée de l'histoire parfaite n'est pas pour autant foncièrement incompatible avec le pyrrhonisme historique, ni même avec le protestantisme de Bayle. Car, à maintes reprises, son pyrrhonisme est un état d'esprit qu'il affecte pour mieux combattre l'ennemi[17].

2. *Idéologie et histoire de la Réforme*

Au moment de la révocation de l'édit de Nantes, où Bayle a commencé à publier ses premiers ouvrages, l'historiographie de la Réforme se revêt d'un sens politique tout autrement dangereux pour les huguenots. Accusés depuis très longtemps d'être hérétiques, dans la décennie qui a précédé la révocation, ils étaient dénoncés en tant que schismatiques, c'est-à-dire, en tant que rebelles à l'autorité légitime de l'Eglise[18]. A l'accusation de schisme s'ajoutait celle d'hérésie sociale, fondée sur le comportement des réformés lors des guerres de religion du seizième siècle[19]. Pour les auteurs catholiques, l'esprit de la Réforme est un esprit de révolte, qui, dépassant la simple réformation de l'Eglise, vise aussi «le renversement de l'ordre social et politique»[20]. De l'avis

[13] «Orose», remarque G (1702).

[14] «Remond», remarque D (1702).

[15] Pour une discussion plus élaborée de ces questions, voir WHELAN, *The Anatomy,* pp. 87-116.

[16] Voir RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle,* pp. 61-118.

[17] Voir, par exemple, *CG,* I.iv et II.i, *OD* II, pp. 10a-12a; WHELAN, *The Anatomy,* pp. 60–61.

[18] Voir Elisabeth LABROUSSE, *«Une foi, une loi, un roi?» Essai sur la révocation de l'édit de Nantes* (Genève, Paris 1985) pp. 95-112.

[19] Voir Elizabeth Israels PERRY, *From the theology to history: French religious controversy and the revocation of the edict of Nantes* (The Hague 1973) pp. 6-7.

[20] Bernard DOMPNIER, *Le Venin de l'hérésie: image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle* (Paris 1985) p. 82.

d'Elisabeth Labrousse, cette image du protestantisme est fondée sur une mauvaise foi de la part des polémistes catholiques[21]. Par ce biais, ils cherchaient à justifier l'oppression croissante des réformés par le bras séculier, qui, d'après eux, procédait légitimement au rétablissement de l'uniformité religieuse dans le règne tout catholique de Louis le Grand. Les ouvrages que Bayle a publiés à cette époque dénoncent la mauvaise foi et la violence catholiques tout en présentant une «contre-image» du protestantisme. C'est dans l'élaboration de cette «contre-image», prolongée dans le *Dictionnaire* et ses derniers ouvrages, que coïncident son souci de vérité, son pyrrhonisme historique et son protestantisme.

L'histoire de la Réforme, telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de Bayle, s'intègre à une vision historiographique caractérisée par l'idée d'une lutte entre la vérité et l'erreur. Cette lutte est, d'ailleurs, inégale. C'est en grande partie son expérience de huguenot français qui lui fait concevoir la vérité comme toujours minoritaire et opprimée tandis que l'erreur est puissante, majoritaire, et triomphante[22]. La composition de l'histoire est compliquée par le fait que le récit historique s'écrit le plus souvent par le parti dominant, qui non seulement essaie de noircir ceux qui sont minoritaires, mais aussi, par le biais de la censure, cherche à les empêcher de préserver par écrit le souvenir de leur présence dans l'histoire du monde[23]. La défense du protestantisme que Bayle entreprend dans son œuvre l'engage donc à combattre sur deux fronts: récuser l'image catholique des réformés, et établir pour la postérité une histoire vraie de la Réforme. Mais ce double mandat le met étrangement aux prises avec ses coreligionnaires. Son souci de vérité, d'une part, et son chagrin, de l'autre, devant ce qu'il se représente comme une rébellion protestante, lors de la déposition de Jacques II d'Angleterre en 1688, l'amènent parfois à peindre un portrait peu flatteur du protestantisme. C'est ce portrait complexe, quelquefois contradictoire, que j'essaierai de retracer dans ma communication.

3. *Anthropologie et histoire des religions*

C'est tout d'abord vers l'anthropologie que Bayle se tourne pour trouver une réponse aux accusations d'hérésie et de schisme portées par les catholiques contre la Réforme. Aux yeux des catholiques, tel Bossuet, l'erreur du protestantisme réside dans sa «nouveauté», et la vérité du catholicisme se voit dans son antiquité: «l'Eglise catholique... réunit en elle-même toute

[21] LABROUSSE, *«Une foi, une loi, un roi?»*, p. 101.

[22] Cette vision historiographique s'inspire aussi du cartésianisme, du libertinage érudit, de l'augustinisme et du manichéisme; voir LABROUSSE, *Hétérodoxie et rigorisme*, pp. 39-68, 346-386; Whelan, *The Anatomy*, pp. 119-145.

[23] Voir WHELAN, *The Anatomy*, pp. 233-240, et «Pierre Bayle, critique et créateur des mythes des origines» dans *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières 1680-1820* (Paris 1989), pp. 119-128.

l'autorité des siècles passés, et les anciennes traditions du genre humain jusqu'à sa première origine»[24]. Sur le plan de la philosophie de l'histoire, l'antiquité réclamée par les catholiques constitue une négation de l'historicité. Selon Bossuet, le progrès et la variété sont des signes d'erreur: «la foi parle simplement... la vérité... a un langage toujours uniforme»[25]. Mais, d'après Bayle, la validité de la position catholique dépend de l'idée que l'on se fait des origines du genre humain. Or, se rapportant à la Bible, l'auteur du *Dictionnaire* y puise une anthropologie qui va à l'encontre des prétentions catholiques à détenir la véritable antiquité. L'histoire sacrée révèle que peu après la création du monde nos premiers parents ont déchu «(du) bienheureux état d'innocence» dans lequel ils sont sortis des mains de leur Créateur[26]. En conséquence de la chute, l'homme a été soumis à «toutes les sottises, & (à) tout le ridicule de la vie présente»[27]. Du point de vue de l'historiographie, le récit de la chute implique pour Bayle que l'histoire humaine n'est pas statique mais en fait dynamique. Elle est caractérisée par un principe d'alternance entre grandeur et décadence, qui s'inscrit dans la nature même de l'homme[28]. Ainsi, l'uniformité préconisée par le catholicisme est spécieuse; elle renie la dynamique de l'histoire. Quant à l'antiquité, le mieux qu'on puisse dire, c'est qu'elle est ambiguë: se rapporte-t-elle à l'état supra-lapsaire ou infra-lapsaire de l'homme?

Toutes les gloses que Bayle apporte au récit biblique de la chute abondent dans le sens de la continuité du catholicisme avec les instincts dépravés de l'homme. Par suite de la chute, l'homme n'a pas seulement été réduit à une vie de misère, il a aussi éprouvé une transformation morale et épistémologique. L'alternance entre grandeur et décadence, et les contrariétés de la nature humaine dont elle dépend, s'expliquent pour Bayle, qui est ici dans le sillon de Pascal, par la théologie chrétienne de la chute:

> Le vrai Systême des Chrétiens est le seul qui puisse résoudre ces difficultez. Il nous aprend que depuis que le prémier homme fut déchu de son état d'innocence, tous ses descendans ont été assujetis à une telle corruption, qu'à moins d'une grace surnaturelle ils sont nécessairement esclaves de l'iniquité, «enclins à mal faire, inutiles à tout bien». La Raison, la Philosophie, les Idées de l'honnête, la connoissance du vrai intérêt de l'amour propre, tout cela est incapable de résister aux passions. L'Empire

[24] J. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle,* II.31, dans *Œuvres* (Versailles 1815-1819. 43 vol.), XXV, pp. 431-432; voir WHELAN, *The Anatomy,* pp. 214-216.

[25] J.-B. BOSSUET, *Histoire des variations des églises protestantes,* dans *Œuvres,* éd. cit., XIX, p. 4. Pour la position de Bossuet vis-à-vis de l'histoire de la Réforme, voir Alfred RÉBELLIAU, *Bossuet, historien du protestantisme, étude sur l'Histoire des Variations et sur la controverse au dix-septième siècle* (Paris 1903).

[26] «Eve», *in corp.,* et rermarque A (1697); voir «Abel», remarque A (1697), et «Adam», *in corp.* (1697).

[27] «Eve», *in corp.,* et remarque A (1697).

[28] Voir WHELAN, «Pierre Bayle, critique et créateur des mythes des origines», pp. 121-122.

qui avoit été donné à la partie supérieure de l'ame sur l'inférieure a été ôté à l'homme depuis le péché d'Adam[29].

La distinction entre l'état supra-lapsaire et infra-lapsaire de l'homme permet à Bayle de souligner la prédominance des passions dans les positions morales des êtres humains après la chute[30]. La constatation vaut aussi pour les choix intellectuels et religieux.

Car, d'après notre auteur, l'esprit des hommes déchus «n'est pas mieux conditionné que le cœur. Ils ne jugent des choses que selon le témoignage des sens: ils n'examinent rien, ils avalent les erreurs sans aucune défiance: ils croïent aveuglément tous les récits qu'on leur fait... les traditions les plus fabuleuses, tout ce qui sent le prodige & le merveilleux...»[31]. En d'autres termes, l'homme infra-lapsaire a des tendances radicales non seulement vers l'immoralité, mais aussi vers l'erreur et la superstition. La mention de la grâce prévenante dans la première citation est significative: elle implique que ce n'est que l'intervention divine qui peut mettre fin à la déchéance qui constitue la seconde nature de l'homme depuis la chute. Sur le plan de l'historiographie religieuse, cette théologie des origines est lourde de conséquences. Elle invite à penser, d'une part, que la «nouveauté» apparente du protestantisme résulte d'un rétablissement providentiel de la religion qui avait suivi la pente naturelle de toute institution humaine. D'autre part, elle suggère que l'antiquité du catholicisme, ininterrompue depuis les origines, est nécessairement une antiquité d'erreur: elle reste en dehors du principe de décadence et de rétablissement qui est la dynamique propre de l'histoire[32].

4. *La philosophie cyclique de l'histoire*

L'idée oppositionnelle que Bayle se fait de l'histoire s'intègre donc à une philosophie cyclique des faits et gestes des êtres humains. La lutte inlassable entre le vice et la vertu, la vérité et l'erreur, une notion qui embrasse le conflit religieux, fait partie d'un «jeu de bascule» qui se répète tout au long de l'histoire. La réponse d'Esope à Chilon, qui l'avait interrogé quant à «l'occupation de Jupiter»: «Il abaisse les choses hautes, & éleve les choses basses», constitue pour Bayle un «Abrégé de l'Histoire humaine». D'après lui, «le monde est un véritable jeu de bascule; tour à tour on y monte & on y descend.

[29] «Helene», remarque Y (1702), la citation est tirée de la liturgie des Eglises réformées.

[30] Voir Elisabeth LABROUSSE, *Hétérodoxie et rigorisme*, pp. 69-102; et WHELAN, *The Anatomy*, pp. 83-8.

[31] *Continuation des Pensées diverses (= CPD)* (1704), xxiii, *OD*, III, p. 220a; voir WHELAN, «La religion à l'envers: Bayle et l'histoire du paganisme antique» dans *Les Religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne XVI-XVIII^e s.* (Paris 1987), pp. 117-118.

[32] Walter REX a analysé la position de Bayle vis-à-vis de l'antiquité en tant que «note» de l'Eglise dans les *Pensées diverses*, voir son *Essays*, pp. 3-74.

On doit admirer dans ce jeu-là les profondeurs d'une sage Providence, & l'activité de nos passions»[33]. Le mouvement cyclique de l'histoire devient ici le signe de la présence divine dans le théâtre du monde. La Providence «surdétermine» les passions de l'homme pour empêcher un dérapage sans recours des affaires humaines[34]. Le profil des confessions religieuses se dessine à partir de cette philosophie cyclique de l'histoire. Prenant à titre d'exemple le cas du «culte de la Sainte Vierge» chez les catholiques, Bayle conclut qu'il a été «favorisé par les dispositions naturelles & machinales de l'homme, puis qu'(il) a fait des progrès continuels & prodigieux». A la longue durée des cultes catholiques, il oppose la brièveté des «réformations de Religion», qui «parviennent promptement à leur perfection, & au plus haut point de leur crue, & à cela succede un relâchement très rapide, & un état corrompu qui demanderoit une nouvelle réformation»[35]. Cet énoncé renverse brillamment les charges d'hérésie et de schisme portées contre le protestantisme. Car c'est ici le catholicisme qui a dévié, voire résisté à l'impulsion providentielle qui a provoqué les réformes réitérées dont a besoin la race humaine. Les variations supposées des Eglises protestantes deviennent par ce biais un signe de l'inspiration divine de la Réforme.

La Réformation de l'Eglise au seizième siècle n'est donc qu'un des moments où la Providence est intervenue pour bloquer la décadence inévitable de la morale et des institutions humaines. Bayle reprend le lieu commun de l'historiographie protestante des «témoins de la vérité», suscités par Dieu[36], pour en créer un tableau historique dans lequel s'insère la Réformation: le déluge, la naissance de Jésus-Christ, l'Eglise primitive[37], Nestorius et le nestorianisme[38], les Vaudois, les Albigeois, Jean Hus et Wiclef[39] constituent autant de moments ou d'individus privilégiés, autrement dit, de précurseurs de la Réforme. Rejetant l'accusation catholique que cette filiation prouve que le calvinisme n'est qu'un ramassis d'erreurs[40], Bayle y voit une preuve de sa légitimité. Car elle prouve non seulement «que les mêmes difficultez que (Calvin) a proposées contre l'Eglise Romaine, étoient déjà venuës dans l'esprit de plusieurs grands personnages», mais aussi «que la maladie de l'Eglise Romaine devoit être bien invétérée, puis qu'on a été contraint de prêcher dans le XVI. siecle contre les mêmes corruptions, & les mêmes erreurs qui lui avoient été reprochées tant de fois»[41]. La notion de précurseurs de la Réforme

[33] «Esope», remarque I (1697).

[34] Voir LABROUSSE, *Hétérodoxie et rigorisme,* pp. 465-466.

[35] «Nestorius», remarque N (1702).

[36] Voir DUBOIS, *La conception...* pp. 26 et s.

[37] Voir «Xenophanes», remarque E (1697).

[38] Voir «Nestorius», et l'analyse de cet article dans WHELAN, *The Anatomy,* pp. 31-55.

[39] Voir *CG,* xi, *OD,* II, pp. 46b-51a.

[40] Voir DOMPNIER, *Le Venin de l'hérésie,* pp. 48 et s.

[41] *CG,* XI.vii, *OD,* II, p. 50a.

permet à Bayle d'insister sur l'«opinâtreté» — c'est-à-dire, l'obstination dans l'erreur — des catholiques qui, d'après les théologiens, est un «des traits les plus saillants de l'hérésiarque et de ses sectateurs»[42]. A cela s'opposent les réformes réitérées de l'Eglise, dont celle du seizième siècle n'est que la plus réussie. Autrement dit, c'est du côté de la Réformation que se trouvent non seulement la vérité religieuse, mais aussi la véritable antiquité: celle qui, se prêtant au mouvement cyclique de l'histoire, est fondée sur une opposition collective à la décadence inhérente à la nature humaine.

La constatation de l'existence d'une tradition de confrontation qui, malgré sa persistance, n'a pas réussi à provoquer la réforme de l'Eglise latine, amène Bayle à s'étonner devant la réussite initiale de la Réforme du seizième siècle. «L'Histoire ne fournit rien de plus surprenant, dit-il, que ce que (Luther) a fait: car qu'un simple Moine ait pu frapper sur le Papisme un si rude coup, qu'il n'en faudroit qu'un semblable pour renverser entièrement l'Eglise Romaine, c'est ce qu'on ne peut assez admirer»[43]. Comme la citation l'indique, à l'instar de la plupart de ses contemporains, Bayle accorde un rôle prépondérant à l'individu dans le déroulement de l'histoire. Pourtant, les «qualitez éminentes» de Luther, et des autres réformateurs, ne sauraient toutes seules expliquer les causes du «grand ouvrage de la Réformation»[44]. Par conséquent, et sans originalité aucune, Bayle se réfère à trois ordres de causes — religieuses, culturelles et politiques — et accepte la chronologie tripartite de pré-réforme, Réforme, et contre-réforme, quand il en vient à établir le commencement et le progrès de la plus grande révolution qu'ait connue le christianisme.

5. *Les causes de la Réforme*

a) *La corruption de la papauté*

A l'instar de tous les historiens de la Réforme au grand siècle — soit catholiques, soit protestants[45] —, Bayle dénonce la corruption de l'Eglise au début du seizième siècle. En fait, au dire de Jacques Solé, le moyen âge représente pour lui, et pour de nombreux érudits protestants «le moment où le christianisme, perdant peu à peu de sa pureté primitive, s'était progressivement transformé en papisme»[46]. Selon Bayle, la décadence de l'Eglise à l'aube de la Réforme se voit tout d'abord dans la corruption de ses chefs. La biographie du pape Grégoire VII, qui « a été celui de tous les Papes qui a le plus hardiment & le plus heureusement travaillé à l'augmentation de la puissance Pontificale»[47] fait partie dans le *Dictionnaire,* d'une typologie peu flatteuse de

[42] LABROUSSE, *«Une foi, une loi, un roi?»*, p. 97.
[43] «Luther», *in corp.* (1697).
[44] Cette expression est de la plume de Bayle (*CG*, VI.i, *OD*, II, p. 31a).
[45] Voir DOMPNIER, *Le Venin de l'hérésie*, pp. 89-91.
[46] SOLÉ, «Religion et vision historiographique», p. 142.
[47] «Gregoire VII», *in corp.* (1697).

la papauté. Vu d'ensemble, le Saint-Siège est accusé devant le tribunal de l'histoire d'extravagance et de faste, de volupté, de luxure, et d'ivrognerie, de népotisme, et enfin de simonie[48]. Le comportement vicieux des supposés «Vicaires de Jesus-Christ» conduit Bayle à souligner le contraste entre la pompe de la Rome chrétienne et «le véritable esprit de la Religion qui est d'éclairer & sanctifier l'ame... sans empiéter sur la politique»[49]. D'après lui «on ne sauroit considérer sans étonnement qu'une Eglise, qui n'a, dit-elle, que les armes spirituelles de la parole de Dieu, & qui ne peut fonder ses droits que sur l'Evangile, où tout prêche l'humilité & la pauvreté, ait eu la hardiesse d'aspirer à une domination absolue sur tous les Rois de la terre: mais il est encore plus étonnant que ce dessein chimérique lui ait si bien réüssi»[50]. L'esprit de conquête et le machiavélisme du Saint-Siège suffisent à expliquer à la fois l'essor du catholicisme et l'échec des tentatives de réforme jusqu'au seizième siècle. Car, l'esprit belliqueux de la «nouvelle Rome» s'accompagne d'un esprit de persécution qui s'obstine à éliminer toute opposition à sa «domination absolue», et à contraindre «les Hérétiques à revenir à l'Eglise»[51]. Néanmoins, étant donné la dépravation exagérée de la papauté au moyen âge, et ce que Bayle conçoit comme son institutionalisation du vice, il était inévitable que les affaires religieuses atteignissent à un point critique. C'est ce qui arriva avec le «trafic sordide... (de) la distribution des Indulgences», instauré par Léon X, qui donna lieu «à la Réformation de Luther»[52].

b) *La corruption du clergé*

Néanmoins, la corruption pontificale ne fut pas seule à provoquer la Réforme. A maintes reprises, Bayle signale le relâchement moral qui a sévi dans le christianisme à partir du quatrième siècle[53]. Mais c'est le clergé, à la fois régulier et séculier, qui sert principalement de cible à ses railleries. Etant donné le relâchement de la discipline ecclésiastique «au siecle de la Réformation», «la condition monachale, ou sacerdotale» paraît à Bayle «de toutes les conditions du monde celle qui jouïssoit le mieux des voluptez les plus déréglées». Ceux qui surent en profiter menaient «une vie la plus sale, & la plus impure qui se puisse concevoir». L'immoralité du clergé catholique allait

[48] Voir «Chigi (Fabio)», remarques C et D (1697); «Eugene IV», *in corp.* (1702); «Gregoire I», remarque E (1697); «Innocent VIII» *in corp.*, et remarque D (1702); «Jules II», remarque D, E et L (1697); «Leon X» *in corp.*, et remarque C (1697); «Ottoboni», *in corp.*, et remarque A (1697); «Paul II» *in corp.*, et remarques A, B et D (1720); «Sixte IV» remarques A (1697) et L (1702); voir aussi WHELAN *The Anatomy*, pp. 224-228.

[49] «Gregoire VII», remarque S (1702).

[50] «Gregoire VII», remarque B (1697).

[51] «Gregoire I», remarque E (1697).

[52] «Leon X», *in corp.* (1697).

[53] Voir «Nestorius», remarque N (1702).

de pair, selon Bayle, avec leur ignorance, et il aime à souligner les «ridicules impertinences, dont les Moines avoient rempli la prédication de la parole de Dieu»[54]. Par suite de cette corruption et de la vénalité qui s'est ensuivie, le clergé a non seulement trahi le peuple, dont il avait la responsabilité, il a aussi délibérément cherché à exploiter sa bonne foi, pour ne pas dire sa crédulité. «Quand on se souviendra, que la dévotion pour la Vierge est une source féconde de gain aux Eglises, & aux Couvens, on verra bien la raison qui a fait faire un partage si diférent... entre Jesus-Christ & sa Sainte Mere, par rapport aux signatures de justice, & aux signatures de grace»[55]. La dévotion à la Sainte Vierge est ici exemplaire de l'envahissement des doctrines et pratiques religieuses par un culte qui, d'après Bayle, est à la fois superstitieux et idolâtre. Car, sous l'impulsion d'un clergé âpre au gain, qui sait exploiter le penchant de l'homme déchu pour tout ce qui sent le merveilleux, le peuple a commencé à rendre à une créature un culte qui n'est dû qu'au Créateur. C'est donc à la décadence du culte «papiste», aussi bien qu'à la corruption du clergé que pense Bayle quand il parle des «erreurs grossieres qui avoient inondé toute la face de l'Eglise»[56], à l'aube de la Réforme. La métaphore de l'inondation se change en métaphore morbide quand Bayle en vient à expliquer la réussite de la Réformation luthérienne par rapport aux réformes qui l'avaient précédée. Les précurseurs de la réforme «entreprirent la guérison de la maladie avant la crise», tandis que Luther «l'attaqua dans un tems critique, lors qu'elle étoit parvenue au comble». Ainsi, eut-il «le même bonheur que ces remedes que l'on emploie les derniers, & qui remportent la gloire de la guérison, parce qu'on les applique quand la maladie a jetté tout son venin»[57]. Autrement dit, la condition déplorable de l'Eglise latine est portée responsable de la crise religieuse du seizième siècle, qui a fini par provoquer le dernier schisme au sein du christianisme.

c) *Le rôle de l'humanisme*

Cependant, Luther n'était pas le seul à protester contre la décadence de l'Eglise au début du seizième siècle. Comme tous les historiens de la Réforme, Bayle accorde un rôle prépondérant à l'humanisme de la Renaissance. «Il faut avouër, dit-il, que plusieurs choses favorisérent Luther: les belles Lettres levoient la tête parmi les Laïques, pendant que les gens d'Eglise ne vouloient point renoncer à la barbarie»[58]. Autrement dit, dès avant la réforme luthérienne, il existait déjà «une tension entre l'humanisme et la foi chez les catholiques»[59]. Le poète Dante, et l'humaniste Rodolphe Agricola, tous les

[54] *CG*, IX.i, ii, iv, *OD*, II, pp. 39a, 40a, et 40b.
[55] «Nestorius», remarque N (1702).
[56] *CG*, IX.v, *OD*, II, p. 41b.
[57] «Luther» remarque AA (1697)
[58] «Luther», remarque AA (1697).
[59] SOLÉ, «Religion et vision historiographique», p. 144.

deux italiens, le médecin allemand Georges Agricola, et plus tard en France, le cercle de Meaux protégé par Marguerite de Navarre, figurent dans le *Dictionnaire* parmi «un grand nombre... de personnes qui avoient soupiré après la réformation de l'Eglise». Dans leurs écrits «ils déploroient les ténebres de l'Eglise», tantôt «ils blâmoient la Messe, le célibat, & la doctrine des Moines sur la justification par les œuvres», tantôt ils décriaient «l'impudicité effrénée» du clergé. Parfois, tel Pierre d'Ailli, ils proposaient des projets de réforme qui préconisaient l'abolition de «la pompe des cérémonies, (des) fêtes superflues, (de) l'abus des jeunes, & (de) la canonisation des Saints»[60]. Mais tout ce mouvement informe a trouvé sa raison d'être dans un seul homme, contemporain de Luther; car Luther, tel le Christ, a eu quelqu'un pour préparer ses voies. Bayle soutient, donc, et sans ironie aucune, qu'«on a eu raison de dire qu'Erasme par ses railleries prépara les voies à Luther, il fut son St. Jean Baptiste»[61]. La métaphore en dit long non seulement sur la vocation divine que prête notre auteur à Luther, mais aussi sur son admiration pour Erasme dont l'érudition, l'irénisme et, surtout, la verve satirique provoquent l'enthousiasme de Bayle. Car, à son avis, «les Colloques d'Erasme» (firent) «plus de tort à la Communion de Rome que n'auroit fait un Livre sérieux & sçavant. On veut même qu'(ils aient) donné occasion à plusieurs personnes de méditer profondément sur les Controverses, & de se desabuser»[62]. L'efficacité réformatrice des railleries d'Erasme n'empêche pas Bayle, pourtant, de porter un jugement assez sévère sur l'humanisme chrétien de la pré-réforme.

L'ambivalence des humanistes catholiques vis-à-vis de Luther, et surtout du schisme qui suivit bientôt ses réformes, avaient amené certains historiens protestants à condamner comme autant d'apostats ceux «qui avoient d'abord gouté la bonne semence, & puis s'étoient replongés au bourbier»[63]. Bayle ne saurait aller si loin dans son appréciation d'Erasme qui, selon lui, était à la fois bon catholique et sympathisant de Luther. Erasme, catholique éclairé, appréciait le contrepoids qu'apportait Luther à la décadence de l'Eglise, mais sa sympathie s'arrêta net dès qu'il fut question de dresser «autel contre autel», c'est-à-dire, de fonder une autre communion chrétienne. Or, Bayle, sans adopter l'accusation d'apostasie, blâme Erasme de son manque de confiance dans la providence:

> Il se faisoit une notion trop bornée de la Providence de Dieu, & ne considéroit pas assez qu'elle nous conduit au même but, tantôt par une route, tantôt par une autre. Ainsi par son «non amo veritatem seditiosam», il demeura dans le bourbier, &

[60] «Dante», *in corp.* (1702); «Agricola (George)», remarque B (1697); «Agricola (Rodolphe)», remarque H (1697); «Navarre, Marguerite de Valois, reine de)», *in corp.*, et remarque F (1702); «Luther», remarque AA (1697); «Ailli», remarque H (1697).

[61] «Luther», remarque AA (1697).

[62] «Sainte-Aldegonde», remarque G (1702); voir aussi «Viret», remarques C et D (1702); et WHELAN, *The Anatomy*, p. 236.

[63] «Agricola (George)», remarque B (1697).

s'imagina faussement qu'il n'étoit que de se tenir au gros de l'arbre; puis que la maniere dont Luther écrivoit, & les guerres qui accompagnoient sa Réformation, étoient un préjugé que le tems de la délivrance n'étoit pas encore venu[64].

Aux yeux de notre auteur, l'humanisme catholique manquait aussi bien de foi que de courage. L'opposition entre «le bourbier» romain et le «tems de la délivrance» providentielle qu'a été la Réforme constitue une réplique indirecte aux polémistes catholiques, pour qui la décadence de l'Eglise ne justifiait pas la rupture religieuse[65]. Malgré son propre irénisme, Bayle récuse toute attitude qui ne saurait reconnaître que la providence divine, «dont les voies sont toujours infiniment sages»[66], préféra réformer l'Eglise en séparant le bon grain de l'ivraie.

d) *L'influence de la politique*

Bien que sur le plan métaphysique Bayle voie dans la Réforme «une influence particuliere de la Providence», sur le plan proprement humain, il constate l'influence des affaires politiques de l'Europe dans l'établissement de la Réformation. Selon lui, «si Luther a eu de plûs grans succès que tant d'autres Réformateurs dont il avoit été précédé, c'est parce qu'il s'est mis au monde sous les auspices favorables de l'émulation de François I & de Charles-Quint, deux Princes qui pour se contrequarrer favoriserent tour-à-tour sa nouvelle Secte»[67]. C'est donc la rivalité entre ces deux monarques qui explique pour Bayle le progrès de la Réforme aussi bien en Allemagne qu'en Angleterre. Malgré «la haine (de Charles Quint) pour les Hérétiques», «il trouvoit son compte dans les divisions que cette Secte causa, & il s'en servoit à toutes mains» contre ses ennemis. Il accorda même «la liberté de conscience» aux protestants «dès qu'ils lui promirent de renoncer à l'alliance de la France»[68]. François I^{er} ne fit pas mieux. Pendant que dans son royaume «il faisoit brûler de petits particuliers, parce qu'ils n'alloient pas à la Messe,... il donnoit de puissans secours à des Princes qui avoient aboli la Messe dans leurs Etats»[69]. C'est à la Ligue de Smalkalde et aux princes luthériens que pense Bayle, qui voit dans cette alliance une ruse politique pour «empêcher (les Princes Ligués) de s'accorder avec Charles-Quint». Ce fut pourtant une stratégie à double tranchant, car elle donna aux princes luthériens «les moiens non seulement de se maintenir, mais aussi de s'agrandir». «Or, continue-t-il, «dès que (la réforme) fut bien ancrée en Allemagne, elle envoia assez de secours aux Calvinistes de France pour disputer le terrain»[70]. Quant à l'An-

[64] «Erasme», remarque T (1697).

[65] Voir DOMPNIER, *Le Venin de l'hérésie*, p. 92.

[66] «Agricola (George)», remarque B (1697).

[67] «François I^{er}», remarque P (1697).

[68] «Charles-Quint», remarques S et R (1697).

[69] «François I^{er}», remarque P (1697).

[70] «Bellai (Guillaume du)», remarque B (1697); «Surgier», remarque A (1720); «François I^{er}», remarque P (1697).

gleterre, les deux monarques cherchèrent à «former une liaison très étroite» avec ce royaume en favorisant le divorce d'Henri VIII. Pour accomplir ce dessein, Charles Quint «sut oublier les affrons faits à sa tante répudiée, & les promesses qu'il avoit faites à la Cour de Rome», tandis que François Ier encouragea «quelques Universitez de France à opiner selon les passions de Henri VIII... car, le divorce de la Reine Catherine étoit un affront pour l'Empereur»[71]. D'après Bayle, l'excommunication d'Henri VIII qui suivit son divorce fut l'occasion de la réforme de l'Eglise d'Angleterre: «le fracas de l'excommunication du Roi» «réveilla les Evêques d'Angleterre de leur assoupissement... (et) ils s'appliquerent à pénetrer la question de l'autorité du Pape sur le temporel des Rois, & sur toute l'Eglise Universelle»[72]. Cette explication de l'origine de la Réforme par des causes secondes d'ordre politique n'est pas sans arrière-pensée quant à la condition des huguenots au moment de la révocation de l'édit de Nantes. Bayle veut signaler que la persécution ou la tolérance des prétendus hérétiques dépendent moins du zèle religieux des souverains que de leur opportunisme politique, voire de leur machiavélisme[73].

6. *L'image idéaliste de la Réforme chez Bayle*

C'est sur ce fond sombre de décadence, de tiédeur religieuse, et de manèges politiques qu'éclata «la lumiere»[74] de la Réforme. Contrairement aux polémistes catholiques qui présentaient le refus du célibat comme un signe du libertinage des réformateurs[75], Bayle présente une image parfois idéaliste de ses devanciers protestants. Sa conception cyclique de l'histoire lui permet de voir dans la Réforme le rétablissement de la pureté des mœurs de l'Eglise primitive, dont il se fait d'ailleurs une idée mythique. «Les bonnes moeurs des prémiers Chrétiens, leur sobriété, leur chasteté, leur humilité» réapparurent chez «les Réformez de France au XVI Siecle»:

> (ils) furent d'abord très bien réglez dans la Morale: ils renoncérent au jeu, au cabaret, aux juremens, à la dance, etc: Les Statuts militaires que le Prince de Condé fit observer, au commencement des guerres civiles sous Charles IX, furent admirables. Les soldats étoient obligez de vivre dans la derniere régularité, & l'on punissoit sévérement leurs moindres fautes[76].

[71] «Charles-Quint», remarque A (1697); «Bellai (Guillaume du)», *in corp.* (1697); voir aussi «Bellai (Jean du)» *in corp.* (1697).

[72] *CG*, XXVIII.xi, *OD*, II, pp. 131a-b.

[73] Voir *CG*, XVIII.vi, *OD*, II, p. 81a; «François Ier», remarque P (1697); «Henri II», remarque AA (1702); et «Surgier», remarque A (1720).

[74] Voir «Agricola (Rodolphe)», *in corp.* (1697).

[75] Voir DOMPNIER, *Le Venin de l'hérésie*, pp. 79 et s.

[76] «Nestorius», remarque N (1702); voir les *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme* (1685) (= *NLC*), XIV.xii, *OD*, II, pp. 265a-b. Le mythe de l'Eglise primitive était très répandu dans la pensée protestante de l'époque, voir René VOELTZEL, *Vraie et fausse église selon les théologiens protestants français du XVII^e siècle* (Paris 1956).

Loin d'embrasser la Réforme pour assouvir leurs passions, les réformés, d'après Bayle, «se distinguoient des autres par la pureté de leurs moeurs». Cela ne veut pas dire qu'il cache les défauts de ses coreligionnaires. Car son souci de vérité dans le *Dictionnaire* le conduit à éviter toute hagiographie, et à «faire conoître les grans hommes à droit (*sic*) et à gauche»[77]. Mais cela n'empêche qu'il affirme de façon globale que les protestants étaient si rigoristes «qu'un Catholique qui n'osoit point faire des sermens, ni jurer Dieu pour la moindre chose dans la conversation, se rendoit suspect de Huguenotisme»[78].

Le rigorisme de la Réforme se manifeste également par la restauration de la pureté de la doctrine et de la simplicité du culte de l'Eglise primitive. Bayle avoue qu'il «(croit) fermement que l'ancienne Eglise n'a point crû ce que l'on croit aujourd'huy dans la Communion Romaine». Le refus du célibat et de l'infaillibilité du Saint-Siège, l'abandon de la messe, du purgatoire et de la confession, la critique de la transsubstantiation et des dévotions dites superstitieuses, et leur remplacement chez les protestants par la «prédication de la parole de Dieu» constituent, par conséquent, autant de signes de la volonté des réformateurs de rejoindre «la simplicité Apostolique»[79]. C'est essentiellement à la réforme calviniste que pense Bayle. D'après lui, tandis que d'une part «la Réformation qui se fit sous Henri VIII» n'était qu'«un acheminement à quelque chose de meilleur», et de l'autre, celle qui fut instaurée par Luther était assez conservatrice «sur l'article des Cérémonies», Calvin, plus radical que ses devanciers, «étoit très persuadé qu'il enseignoit le pur Evangile, & que la beauté naturelle de cette divine Verité se soûtiendroit par sa seule force»[80]. L'identification du protestantisme et de l'Eglise primitive s'applique, donc, de façon spéciale au calvinisme, qui a agi, non par intérêt, mais par amour de la vérité[81]. L'aspect radical de la réforme calviniste est le signe, non pas de son hérésie, mais de sa filiation spirituelle avec le Christ, de son rattachement au christianisme primitif. Cette négation de l'historicité chez les calvinistes s'accompagne de la constatation d'une évolution chez les catholiques[82]. Par conséquent la vérité de la Réforme réside à la fois dans son rétablissement de la pureté primitive, et dans son refus des «prospéritez temporelles» dont s'est progressivement parées l'Eglise latine qui, par ce biais,

[77] «Augustin» *in corp.* (1697); voir WHELAN, «The wages of sin is orthodoxy; the *Confessions* of Saint Augustine in Bayle's *Dictionnaire*», *Journal of the history of philosophy*, XXVI (1988), pp. 198-199 et *The Anatomy*, pp. 87-116.

[78] *CG*, IX.vii, *OD*, II, p. 43a.

[79] *CG*, IX.vii; X.iii; et XXVII.xv, xvi, xvii, *OD*, II, pp. 43a; et 133a-135a; voir aussi «Viret» remarque C (1702).

[80] *CG*, XI.iii,iv; XXVIII.xi, *OD*, II, pp. 48a; 131b.

[81] *CG*, XI.iv, *OD*, II, p. 48a; voir WHELAN, *The Anatomy*, pp. 218-223.

[82] Voir Bernard DOMPNIER, «L'histoire religieuse chez les controversistes réformés du début du XVII[e] siècle. L'apport de du Plessis Mornay et Rivet», dans Joutard (éd.), *Historiographie de la réforme*, p. 22.

a trahi le mandat qu'elle reçut du Christ, son fondateur. En fin de compte, c'est l'apostasie de l'Eglise romaine qui rend légitime le retour radical aux origines chrétiennes qui se voit dans le calvinisme.

7. *Le problème de la violence de la Réforme*

a) *La distinction entre motifs politiques et motifs religieux*

Il y a pourtant un aspect fondamental de la Réforme, où toutes les confessions protestantes ont dévié de l'image idéale que Bayle se fait de l'Eglise primitive. Il ne saurait nier l'accusation des catholiques, qui est fondée sur l'histoire, selon laquelle «le développement de la réforme s'est accompagné des pires violences et cruautés». Bien que la constatation vaille pour tous les pays où la Réformation s'est établie, Bayle s'intéresse tout particulièrement au cas des guerres de religion en France, dont les polémistes catholiques du XVII[e] siècle se servaient pour «jeter le doute sur le loyalisme des protestants à l'égard du souverain»[83]. La réplique de notre auteur n'est pas simple, et il faut y distinguer quatre étapes chronologiques. A l'époque de la *Critique générale* (1682-1683), c'est l'affirmation de «la patience & l'humilité de nos Ancêtres»[84] qui lui tient le plus à cœur. Il commence par rejeter la lecture partisane de l'histoire des guerres civiles, qui fait que chez les calvinistes, «les Protestans n'ont jamais été les Aggresseurs», et chez les catholiques, que «ce sont les Huguenots qui ont pris les armes les premiers»[85]. D'après lui, cette lecture partisane n'est pas juste, puisqu'elle néglige de distinguer les raisons d'ordre politique des motifs religieux des huguenots. Il est vrai, donc, qu'au seizième siècle les protestants ont eu recours aux armes, mais ce fut sous l'impulsion des princes du sang qui, à de notables exceptions près, avaient «plus d'ambition que de Religion». Ils «n'ont agi par Principe de Religion, mais par cet esprit de Politique & de vanité, qui fait que les Grands d'un Royaume...forment plusieurs partis, pour se supplanter les uns les autres, principalement sous une Minorité»[86]. D'ailleurs, reprenant un lieu commun de la controverse protestante, Bayle maintient que ce ne fut pas contre le roi légitime que les princes de sang se soulevèrent, mais contre ses mauvais conseillers: «nos Ancêtres n'ont usé de violence, qu'après avoir été poussez à bout, & lors qu'ils virent que ce n'étoit plus leur Prince légitime qui les persécutoit, mais la Maison de Guise, qui s'étoit tyranniquement emparée de la souveraine puissance, au titre de Rois près, qu'elle laissoit par pitié à François II & à Charles IX». Enfin, la preuve du loyalisme des huguenots réside dans l'appui qu'ils ont donné à Henri III pendant la Ligue. Et, ne fut-ce pas grâce à eux qu'Henri de Navarre put délivrer «la France des forces de l'Etranger, que les Catholiques avoient

[83] DOMPNIER, *Le Venin de l'hérésie*, pp. 83 et 85.
[84] *CG*, VI.iii, *OD*, II, p. 31b.
[85] *CG*, I.iv, *OD*, II, p. 10a.
[86] *CG*, III.iii; XVII.vii, *OD*, pp. 17a; 75b.

fait venir»[87]? Somme toute, l'origine des guerres de religion ne peut pas être attribuée à la violence supposée inhérente à la Réforme, mais à l'ambition politique du parti catholique et à son usurpation du pouvoir royal.

b) *L'insistance en 1682 sur la non-violence de la première Réforme*

L'attribution de la violence des guerres civiles en France à la rivalité entre les «Grands du Royaume» permet à Bayle de répondre aux accusations catholiques, mais il n'en est pas moins vrai que même cette lecture politique des guerres de religion va à l'encontre des convictions profondes de l'absolutiste qu'il était. Toute sa vie durant, y compris au moment de la publication de la *Critique générale*, Bayle a affirmé que la désobéissance passive est la seule réponse légitime à l'oppression[88]. C'est ainsi qu'en 1682, il insiste sur la non-violence des débuts de la réforme, une insistance qui, comme Jacques Solé l'a déjà signalé[89], est contre l'évidence. Les réformés, dit-il, «ne demandoient que d'être soufferts, & d'avoir leur saoul de prêches... Ils souffrirent une longue persécution, accompagnée des supplices les plus douloureux, sans opposer à ces violences que la débonnaireté des premiers Chrétiens»[90]. D'après lui, ce ne fut qu'au règne de François II qu'ils eurent recours aux armes, ce qui fait que «nos Ancêtres n'ont usé de violence, qu'après avoir été poussez à bout». Autrement dit, ils furent inspirés non par un esprit de rébellion, mais par la nécessité de se défendre. Cette analyse permet à Bayle de rejeter de nouveau le blâme du côté des catholiques, «qui usurperent un droit sur (nos Ancêtres) qui ne les appartenoit pas, savoir celui de les persecuter cruellement, & de les faire mourir dans les suplices les plus barbares»[91]. A l'usurpation du pouvoir royal par les catholiques s'ajoute, donc, l'usurpation d'un droit qui n'appartient qu'à Dieu seul, à savoir, celui de disposer de la conscience de l'homme[92]. Cette image de la non-violence des réformés du seizième siècle fait partie, dans la pensée de Bayle, de la défense des huguenots à la veille de la révocation de l'édit de Nantes. Car, par ce biais, il veut prouver qu'il n'y a rien «à craindre quand on tolere les Huguenots: ils n'aspirent point à regner, & quand même la Providence divine les y appelleroit, ils ne croiroient pas qu'il falût exterminer, ni écraser les autres Sectes»[93]. C'est contre

[87] *CG.*, III.ii; XVII.vii; XXI.i, x, *OD*, II, pp. 17a; 75b; 89a, 95b. Voir aussi «Guise (Claude de Lorraine Duc de)», *in corp.* (1697); «Guise (François de Lorraine Duc de)», *in corp.*, et remarques A-D (1697); «Guise (Henri de Lorraine Duc de)», *in corp.*, et remarques C, D, H, et I (1697); «Henri II», *in corp.* (1697).

[88] *CG*, VII.ii, *OD*, II, p. 34b.

[89] SOLÉ, «Religion et vision historiographique», p. 168.

[90] *CG*, VIII.i, *OD*, II, p. 36a. Cette édition porte deux fautes d'impression («sans opposer à ses violences la débonnaireté...), que j'ai corrigées sur l'édition de 1683.

[91] *CG*, XVII.x, xi, *OD*, II, pp. 77a-b.

[92] *CG*, XVII.ix, x, xi, *OD*, pp. 76a-b, 77a-b.

[93] *CG*, XXIII.xx, *OD*, II, p. 114b.

cette position idéaliste, et la lecture de l'histoire sur laquelle elle est fondée, que les événements de 1688 vont se heurter.

Pour le moment, pourtant, toute l'argumentation de Bayle ne saurait cacher la distance qui existe entre l'image qu'il se fait de l'Eglise primitive et le comportement de ses coreligionnaires. Donc, en fin de compte, l'auteur de la *Critique générale* abandonne la filiation qu'il avait établie entre sa confession et celle des premiers chrétiens. D'après lui, «il ne s'ensuit pas qu'une Religion soit mauvaise, de ce qu'elle n'imite pas entierement les premiers Chrétiens». Par conséquent «il ne faut pas condamner comme une Eglise réprouvée de Dieu, toutes les Sociétez où l'on ne voit pas régner l'esprit du véritable Christianisme. Autrement c'est fait du Christianisme, & de l'Eglise Romaine principalement»[94]. Puisque toutes les confessions chrétiennes ont usé de violence à un moment ou à un autre de leur existence, la violence d'une confession ne saurait prouver sa fausseté. En fait, cette preuve spécieuse se prête à une lecture libertine, ce que Bayle appelle une lecture «déiste», du fait religieux. Car ce sont les déistes et les profanes qui proposent des objections «contre la divinité de la Religion Chrétienne, tirées du désordre qui s'y voit». Ainsi, conclut-il, il faut renoncer «à tous ces beaux lieux communs que nous tirons, nous des supplices que nous avons endurez, & nos adversaires, de ce que nous nous sommes enfin défendus de l'oppression par la voye des armes»[95]. Il serait imprudent de voir dans cette conclusion une ironie sournoise telle qu'on la reverra chez Voltaire. Tout le contexte politique de la *Critique générale* nous amène à prendre au pied de la lettre la suspension de jugement exprimée par Bayle à cette époque. Autrement dit, comme Elisabeth Labrousse l'a déjà signalé, «c'est au nom du Christianisme de droit qu'il condamne les christianismes de fait»[96]. Ce n'est que plus tard que le cynisme implicite de ces remarques se retournera contre la confession qu'il veut ici défendre.

c) *L'insistance en 1686 sur le fait que la non-violence est la marque du véritable christianisme*

La révocation de l'édit de Nantes, et l'oppression des protestants qui l'a accompagnée, conduit Bayle, dans le *Commentaire philosophique* (1686), à approfondir sa pensée dans le sens qu'il disait «déiste» en 1682/3. Dans cette défense de la tolérance, il s'agit de récuser la violence exercée contre les réformés pour les contraindre à revenir dans le giron de l'Eglise catholique. C'est dans ce contexte que Bayle élabore une typologie de la religion chrétienne tirée à partir du Christ. Il met en contraste «les infamies...pratiquées (en France) par les Dragons» et «le principal caractere de Jesus-Christ, & la

[94] *CG*, VIII.ii, *OD*, II, p. 36a-b.
[95] *CG*, VIII.iii; XXVIII.v, *OD*, II, pp. 36b; 128a.
[96] LABROUSSE, *Hétérodoxie et rigorisme*, p. 599.

qualité, pour ainsi dire de sa personne», à savoir «l'humilité, la patience, la débonnaireté». Loin de conseiller la persécution, le Christ commande à ses disciples de la fuir, et son idéal est plutôt le pardon des offenses que la haine. D'ailleurs, s'inspirant de l'image du Messie dans la prophétie d'Esaïe, Bayle présente le Christ non pas comme le type du persécuteur, mais comme l'archétype du persécuté: «il est comparé à un agneau qui a été mené à la tuerie sans se plaindre... Quand on lui a dit des outrages, il n'en rendoit point, mais se remettoit à celui qui juge justement». La typologie vaut aussi pour les Apôtres, le christianisme primitif, et enfin, les pères de l'Eglise. Autrement dit, la vérité religieuse réside du côté de ceux qui souffrent, et non pas de ceux qui les font souffrir[97]. C'est de nouveau en insistant sur l'apostasie de l'Eglise romaine que Bayle peut souligner la filiation spirituelle entre les réformés de France, le Christ et le christianisme primitif. Les tares des guerres de religion sont pour le moment oubliées devant la «patience» et la «débonnaireté» de ses contemporains vis-à-vis de leurs persécuteurs. En d'autres termes, le «beau lieu commun des supplices», rejeté en 1682/3, est ici repris pour servir de preuve de la divinité de la religion réformée. L'hétérodoxie sous-jacente à cette constatation, dont Bayle n'est que trop conscient, n'apparaît pas en tant que telle, mais, sous la pression de ses expériences ultérieures, elle reparaîtra sous forme d'une critique acharnée non seulement du catholicisme mais aussi de toutes les confessions chrétiennes.

d) *La constatation en 1690 de la violence de la Réforme*

C'est en 1690 que les tensions politiques au sein du Refuge huguenot[98] suscitent chez Bayle l'expression amère de sa rupture idéologique avec la confession qu'il a si habilement défendue à l'époque de la révocation. Au mois d'avril de cette année parut l'*Avis important aux refugiez sur leur prochain retour en France,* un pamphlet auquel Bayle a collaboré[99]. L'*Avis* se dit être de la plume d'un catholique absolutiste qui, selon Elisabeth Labrousse, «ne pouvait nourrir que les plus expresses réserves à l'égard de la Révolution anglaise et de la légitimité morale de la prise du pouvoir par Guillaume d'Orange»[100]. D'ailleurs, le ton du pamphlet est violemment anti-protestant, car Bayle tient à signaler à ses coreligionnaires que leur identification de la

[97] *CP,* I.iii, viii; II.i, *OD,* II, pp. 361a, 373b, 347a, 387a-388a; 394b; certaines sectes au seizième siècle voyaient dans la persécution un signe de la vraie Eglise, voir Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance* (Paris 1955), 2 vol., I, p. 185.

[98] Voir Guy Howard DODGE, *The Political theory of the huguenots of the dispersion with special reference to the thought and influence of Pierre Jurieu* (New York 1947), et Herbert SCHLOSSBERG, «Pierre Bayle and the politics of the huguenot diaspora» (thèse de Ph.D., Université de Minnesota 1965).

[99] Pour la contribution de Bayle à ce pamphlet voir LABROUSSE, *Du pays de Foix à la cité d'Erasme,* pp. 201-234.

[100] LABROUSSE, *Du pays de Foix à la cité d'Erasme,* p. 221.

cause du roi Guillaume à la leur ne peut que nuire à leur espoir de rentrer un jour en France. Car cette identification confirme dans l'esprit des catholiques l'association entre sédition politique et protestantisme. C'est au cours de l'argumentation très riche de ce pamphlet que ses auteurs reprennent l'enseignement biblique pour le mettre en contraste avec le comportement à la fois des réfugiés et de leurs devanciers au seizième siècle. Le cas des Israélites persécutés par Pharaon, celui de David opprimé par Saul, et l'enseignement de Jésus-Christ indiquent que la seule réponse valable à l'oppression réside dans la prière, et dans des situations extrêmes, dans la fuite. Par conséquent, d'après l'*Avis,* «il est impossible de s'armer sans crime contre sa Patrie, quelque injuste & dure mere qu'elle soit». Ceux qui choisissent le parti de la révolte sont coupables d'«une double infidélité; l'une par rapport au Prince; l'autre par rapport à Dieu». Loin de passer vite sur les implications de cette analyse lorsqu'il s'agit de l'histoire de la Réforme, les auteurs de l'*Avis* s'attardent sur le cas des guerres de religion. Quant aux «Réfugiez qui portent les armes contre la France» et aux «Héros (protestants) du tems passé»:

> Tant s'en faut qu'ils ayent voulu éviter (la) mauvaise humeur (de leur Patrie) par un exil volontaire, qu'ils ont pris les armes dans tous les coins du Royaume, assiégé des Villes, donné des batailles, fait venir des troupes étrangères, porté le fer & et le feu en une infinité d'endroits, se rendant coupables d'autant de meurtres, qu'ils faisoient périr de gens: car comme ce n'étoit point à eux qu'appartenoit le droit du glaive, tout le sang qu'ils faisoient répandre étoit une infraction visible de cet ordre du Décalogue, TU NE TUERAS POINT.

La perception, d'une part, des souffrances, et de l'autre, de la violence, comme des signes respectifs de vérité et de fausseté religieuses s'applique ici, de façon explicite, au protestantisme. Les réformés du seizième siècle, et les réfugiés qui les imitent à la fin du dix-septième siècle, apparaissent pour la première fois dans la pensée de Bayle comme autant de séditieux qui se moquent aussi bien du souverain que de Dieu. Par ce biais, la Réforme, que Bayle a tenu à défendre, porte l'empreinte non pas de la Divinité, mais du «Démon, qui se transfigure quelquefois en Ange de lumière»[101]. Il ne faudrait pas, pourtant, pousser trop loin la signification de ces positions, adoptées, nous le savons, pour des raisons polémiques, et présentées par la bouche d'un catholique. Toujours est-il que l'amertume exprimée dans l'*Avis* reviendra à maintes reprises dans le *Dictionnaire historique et critique.*

La maturation de la pensée historique de Bayle, les ruptures au sein du Refuge huguenot, et son souci de vérité contribuent tous à son appréciation dans le *Dictionnaire* de faits historiques qu'il avait auparavant niés, à savoir la violence présente aux débuts de la Réforme. Bien qu'il constate que la persécution des sympathisants français de Luther commença à Meaux en 1523[102],

[101] *Avis important, OD,* II, pp. 595a, 596b, 597b, 601b.

[102] «Navarre (Marguerite de Valois, reine de)», remarque E (1702).

et que le premier «hérétique» exécuté pour cause de religion, Louis de Berquin, mourut en 1529[103], il a tendance à présenter l'affaire des placards, qui eut lieu au mois d'octobre 1534, comme un incident qui déclencha «la rigoureuse persécution» à laquelle les réformés français se virent exposer tout au long du seizième siècle. Dans l'article qu'il consacre à Marguerite de Navarre, il porte un jugement assez sévère sur les événements de la nuit du 17 au 18 octobre. D'après lui, Marguerite «pancha beaucoup vers ce que l'on appelloit les nouvelles opinions, & protégea ceux qui furent persécutez pour cette cause». Elle avait aussi une influence considérable sur son frère, François I^er^, et Bayle semble croire qu'elle aurait pu le «porter à favoriser la Réformation, si l'extravagance de quelques écervelez qui affichèrent des Placards l'an 1534 ne l'eût aigri à un tel point qu'il devint ensuite un ardent persécuteur du Luthéranisme»[104]. L'observation fait état de la part de Bayle d'une certaine nostalgie à l'égard du pacifisme des premiers temps de la Réforme, une nostalgie qui d'ailleurs rapproche sa condamnation préalable des guerres de religion de l'attitude des humanistes catholiques, tel Erasme, vis-à-vis de Luther. Car, partageant leur irénisme, il suggère ici que sans cette nuit funeste, la France, guidée par François I^er^ et sa sœur, aurait pu embrasser la Réforme. Ainsi aurait-elle évité toute la désolation qui résulta de l'intolérance mutuelle de la part des Français de confessions religieuses différentes. Pour irréelle qu'elle soit, cette vision nostalgique du passé en dit long sur l'évolution de la pensée de Bayle à l'égard de la Réforme.

Cette évolution est très marquée dans l'article que l'auteur du *Dictionnaire* a écrit sur un autre humaniste catholique, Pierre du Châtel, aumônier de France au seizième siècle. Dans une des remarques de cet article, Bayle reprend la question de l'apostasie supposée des humanistes catholiques à l'égard de la Réforme, et ici son commentaire va à l'encontre de celui qu'il consacre à Erasme. «Croire que l'Eglise a besoin de réformation & aprouver une certaine maniere de la réformer, sont deux choses bien différentes. Blâmer la conduite de ceux qui s'oposent à une réformation, & desaprouver la conduite de ceux qui réforment, sont deux choses très compatibles.... Il y eut sans doute bien des gens qui crurent que puisque la Réformation rencontroit de si grans obstacles qui mettoient l'Europe dans la derniere désolation, Dieu témoignoit que le tems de réformer n'étoit point encore venu»[105]. Etant donné sa dénonciation de la corruption de l'Eglise au moment de la Réforme, il est évident que Bayle ne croyait pas inopportune la Réforme de l'Eglise instituée par Luther. Mais cela dit, il n'en est pas moins vrai que ce commentaire révèle sa sympathie profonde avec les réserves des humanistes catholiques. C'est la violence, les «torrens de sang» qui ont accompagné la Réforme qui le conduisent à exprimer sa perplexité devant le développement ultérieur de sa confes-

[103] «Berquin», *in corp.* (1697).
[104] «Navarre (Marguerite de Valois, reine de)», *in corp.* (1702).
[105] «Castellan», remarque Q (1697).

sion. Bien qu'il ne le dise pas de façon explicite, il semble rejoindre ici la lecture dite «déiste» de la Réforme, et, sur le plan le plus élargi de l'histoire, la lecture libertine du fait religieux. Faut-il donc conclure que ceux qui ont dénoncé l'athéisme de Bayle ont su déceler chez lui les doutes sournois qui l'ont rongé?

8. *Conclusion*

Il est certain que dans les dix dernières années de sa vie, Bayle a manifesté à plusieurs reprises un cynisme à l'égard des confessions chrétiennes, soit catholique, soit protestante. C'est de nouveau lorsqu'il s'interroge sur la violence de la Réforme qu'il soutient que «la providence de Dieu, dont les voies sont toujours infiniment sages, laissa voir l'homme dans le grand ouvrage de la réformation, afin de parvenir plus naturellement à son but, qui étoit, comme l'expérience nous l'aprend, d'empêcher qu'aucune des deux Religions n'achevât de ruiner l'autre»[106]. Ainsi, Bayle semble se résigner à l'association de la religion chrétienne et de la violence. Mais le lien entre la providence divine et le recours aux armes chez les chrétiens se prête aussi à une lecture voltairienne de l'histoire religieuse. Cette appréciation libertine réapparaît dans la *Continuation des Pensées diverses* (1704), où notre auteur remarque que «les Chrétiens parfaits ou tendans à la perfection ne font point de corps, Ils sont répandus en petit nombre dans des Sociétez qui savent très-bien attaquer & se défendre de même»[107]. La filiation spirituelle entre le Christ, l'Eglise primitive et la Réforme a cédé à l'idée d'une Eglise mystique, qui ne saurait être identifiée avec les confessions chrétiennes, fussent-elles même réformées. Autrement dit, l'aspect divin de la Réforme ne se manifeste plus au regard inquiet de Bayle. Mais, avant d'en inférer que sa vision globale de la Réformation aboutit au doute radical, considérons ce qu'il a écrit sur la signification ultime de ce «jeu de bascule» qu'est l'histoire. «D'ici à deux mille ans, si le monde dure autant, les réïterations continuelles de la bascule n'auront rien gagné sur le coeur humain. Pourquoi donc les réïtérer sans cesse? Il faut mettre le doigt sur la bouche, & adorer humblement la sagesse du Conducteur de cet Univers...»[108]. Sur le plan humain, l'incapacité de l'homme de corriger ses défauts semble vider l'histoire de tout sens. Mais sur le plan métaphysique, Bayle aime à croire que ce qui se cache à l'homme est connu par l'Auteur de cet univers, dont les voies ne sont pas nos voies, et dont les pensées ne sont pas nos pensées[109]. Il serait tentant de voir dans cet agnosticisme une simple ruse libertine; nous nous rangeons pourtant du côté de ceux qui le voient comme

[106] «Agricola (George)», remarque B (1697).

[107] *CPD*, CXXV, *OD*, III, p. 362b.

[108] «Esope», remarque I (1697).

[109] Voir *CG*, XXVIII.v, *OD*, II, p. 128a, où Bayle cite ces versets d'Esaïe (Iv. 8,9), qui figurent d'ailleurs parmi ses citations préférées de la Bible.

l'expression — angoissée certes — d'une foi fidéiste dans le Dieu caché, qui se dérobe aux yeux des hommes, mais qui pour autant n'est pas moins présent dans l'histoire[110].

Les images que Bayle se fait de la Réforme, les méandres d'une pensée qui s'élabore progressivement, nous invitent donc à donner raison à ses critiques du dix-huitième siècle. Il est indéniable que l'analyse que propose notre auteur du fait religieux est profondément influencée par l'optique libertine. Mais il ne faut pas en rester là. Car, comme nous l'avons vu, à une époque de sa vie, il est aussi imprégné d'une vision protestante de l'histoire de sa confession. Petit à petit, et sous le poids des circonstances, cette vision se revêt des réserves que Bayle attribue à l'humanisme chrétien, un mouvement intellectuel auquel il s'identifie de plus en plus. Vers la fin de sa vie, notre auteur nous dévoile une des causes de l'ambivalence que nous constatons dans sa pensée. Dans la *Continuation des Pensées diverses,* il s'associe à ceux qui n'ont pas honte «de reconoître le besoin qu'ils auroient eu de vieillir pour discerner une vérité»:

> Il y a des doctrines qui me paroissent aujourd'hui très-incertaines, dont je ne croïois pas autrefois que l'on pût douter sans extavagance; & je trouve beaucoup de probabilité pour le moins dans des opinions, qui me sembloient si absurdes il y a quelques années, que je ne comprenois pas qu'on osât les soûtenir. Vingt ans d'étude peuvent produire de grands changements dans une tête, & faire voir du païs[111].

La lecture et la réflexion invitent tout penseur à évoluer, et à prendre ses distances des «Docteurs opiniâtres» qui s'enracinent «de plus en plus dans leurs préjugez». Néanmoins, à l'instar de Mélanchthon, dont le «sens froid... laissoit agir son génie sur le pour & le contre», l'évolution de l'intellectuel l'expose à être taxé de pyrrhonisme. Quand il prend la défense de cet humaniste protestant, Bayle semble se prononcer sur son propre cas. Il souligne les réserves de Mélanchthon vis-à-vis de la Réforme, et constate qu'il a néanmoins persisté dans le protestantisme. «Où voulez-vous qu'il allât?... N'eut-il pas rencontré dans la Communion Romaine beaucoup plus de choses à condamner, plus d'emportement, plus d'oppression de conscience?»[112]. La curiosité humaniste de Bayle et son irénisme en ont fait un protestant malgré lui.

[110] Voir LABROUSSE, *Hétérodoxie et rigorisme,* pp. 293-316, 607.

[111] *CPD,* XXXIX, *OD,* III, p. 241b.

[112] «Melanchthon», remarque I (1702); voir aussi *Réponse aux questions d'un provincial* (1703), II.clxxxii, *OD,* III, p. 89a; voir WHELAN, *The Anatomy,* pp. 228-232.