

THÉOLOGIE GENEVOISE DU XVIII^E SIÈCLE ET LIBÉRALISME

Généalogie ou mythologie ?

Maria-Cristina Pitassi

Institut d'histoire de la Réformation – Université de Genève
5, rue de-Candolle – CH-1211 Genève 4

Résumé : *L'article s'interroge sur la théologie genevoise du XVIII^e siècle, de celle de Jean-Alphonse Turretini, dont l'enseignement post-orthodoxe devait faire l'objet de vives controverses, à celle des générations successives que l'article « Genève » de l'Encyclopédie décrivait comme étant d'inspiration fondamentalement socinienne. L'analyse de trois thèmes – l'interprétation individuelle de l'Écriture et le rapport avec la tradition réformée, la relation entre la raison et la révélation et la figure de Jésus – montre, au-delà de certains lieux communs, la complexité de la théologie de l'époque et la difficulté qu'il y a à établir des filiations trop directes avec la théologie libérale du XIX^e siècle.*

Abstract : *The article deals with theological discourse in Geneva in the 18th century, from Jean-Alphonse Turretini, whose post-orthodox teachings brought about much controversy, to the theology of successive generations which the « Geneva » entry in the Encyclopédie described as of fundamentally Socinian inspiration. Analysis of three themes – individual interpretation of the Scriptures and the relationship to the Reformed tradition, the relationship between reason and Revelation, and the figure of Jesus – shows (even given certain commonalities) the complexity of the theology at that time and the difficulty of establishing links which are too direct with the liberal theology of the 19th century.*

Les généalogistes, professionnels ou amateurs, savent combien il est difficile de dessiner l'arbre parfois trop touffu, parfois trop dégarni, des filiations : les homonymies, les déformations des patronymes, les registres disparus, les traces perdues et celles qu'on croit, à tort, retrouvées contribuent à rendre la tâche ingrate, souvent impossible. S'il en est ainsi des lignées biologiques ou sociales, il en va de même des généalogies intellectuelles, avec la difficulté supplémentaire que, pour être pertinentes, celles-ci devraient prendre en compte non seulement les ascendances idéales mais aussi les voies matérielles par lesquelles la transmission ou la communication se sont accomplies, la proximité des idées n'étant pas suffisante en soi pour établir des liens de parenté.

Cela pour dire que, contrairement à ce que le titre de cet article pourrait laisser entendre ou espérer, notre propos ne s'inscrit pas dans un cadre de généalogies historiques et ne prétend nullement dresser le bilan des rapports entre la théologie genevoise du XVIII^e siècle et le libéralisme théologique du siècle suivant, bilan qui demanderait d'autres compétences que les nôtres dans la pensée religieuse du XIX^e siècle. Beaucoup plus modestement, à la manière du maçon qui manie des briques qui, prises individuellement, ne laissent pas deviner la construction à venir, nous nous proposons d'offrir quelques matériaux relatifs au calvinisme genevois du XVIII^e siècle qui permettront, nous l'espérons, aux spécialistes du libéralisme de mieux évaluer liens et ruptures.

Que sait-on de la théologie genevoise du XVIII^e siècle ? À la fois beaucoup et très peu, serait-on tenté de dire. On croit en savoir beaucoup de par les mots galvaudés de d'Alembert et de Rousseau qui ont nourri la mémoire historique et façonné l'image tenace d'une Genève socinienne, voire subrepticement déiste, peu au clair sur son héritage dogmatique, honteuse du bûcher de Servet, ayant jeté enfer et divinité du Christ aux orties mais nourrissant encore un certain respect pour la Bible et pour Jésus. *L'Encyclopédie* dans une main, les *Lettres de la montagne* dans l'autre, on a construit la réputation de la religion genevoise du siècle des Lumières à coup de phrases retentissantes, déconnectées de leur contexte textuel et historique ; le stéréotype ainsi forgé a servi les intérêts opposés de ceux qui y ont vu les prémices d'un avenir radieux qui ne devait s'accomplir qu'au XIX^e siècle et de ceux pour qui, au contraire, il a marqué le début d'une déperdition de substance théologique qui a grandement nui au protestantisme. Entre appropriation identitaire et rejet sommaire, les contours de la théologie genevoise du XVIII^e siècle n'ont pas gagné en netteté et ce jusque dans l'historiographie spécialisée qui n'a commencé du reste à s'y intéresser que récemment. Mais les études, pourtant bien utiles, de Graham Gargett¹, de Martin Klauber² ou de Jennifer Powell McNutt³ sont quelque peu biaisées par des apriori qui alourdissent l'interprétation et limitent l'analyse : c'est ainsi que le portrait de Jacob Vernet de Gargett ressemble à s'y tromper à celui brossé au vitriol par Voltaire ; que la théologie genevoise peinte par Klauber souffre du péché originel de s'être détachée de l'authentique tradition calviniste et que celle de Powell McNutt, au contraire, une fois reconnues les inévitables adaptations aux temps qui changent, est tirée avec force du côté

¹ Voir Gargett, 1994.

² Voir en particulier Klauber, 1994 et 1999.

³ Voir Powell McNutt, 2008.

d'une belle continuité. Bref, on a l'impression que l'histoire de la religion genevoise de la *Frühauflklärung* et des Lumières est le terrain privilégié où s'affrontent avant tout des options idéologiques, les unes voulant confirmer le point de vue des *philosophes*, les autres déplorant une décadence théologique ou réhabilitant un protestantisme injustement discrédité.

Il est dès lors urgent de reprendre à nouveaux frais le dossier de la théologie genevoise du XVIII^e siècle, de se pencher sur l'intégralité de ses sources (qu'elles soient dogmatiques, catéchétiques, homilétiques, pastorales, disciplinaires etc.) qui ne demandent qu'à être étudiées pour ce qu'elles sont et non pour les faire cadrer avec telle ou telle thèse ; enfin, il faudrait mettre en relation ces sources avec le contexte culturel et politique d'alors qui était, comme on le sait, en pleine ébullition. Et c'est seulement une fois qu'un tel travail aura été fait qu'on pourra répondre de manière convaincante à la question de la relation entre la théologie libérale et la religion genevoise du XVIII^e siècle. En attendant que des vocations s'annoncent, nous nous limiterons à présenter quelques sondages que nous avons effectués autour de trois thèmes qui nous semblent essentiels, à savoir l'interprétation individuelle de l'Écriture et le rapport avec la tradition réformée, la relation entre la raison et la révélation ainsi que la figure et le rôle de Jésus. Le choix est bien entendu subjectif mais non complètement arbitraire : les trois problématiques sont au cœur des polémiques qui ont enflammé le débat et contribué à construire l'image que la tradition a retenue, à savoir celle d'une théologie dans laquelle la révélation biblique a perdu son statut normatif, Jésus est révéré pour son exemplarité morale mais non pour son action salvatrice, et le rapport à l'origine trahit davantage l'embarras que l'identification. Nous procéderons en deux temps ; nous tracerons d'abord une vue d'ensemble de la théologie genevoise telle qu'elle s'est élaborée au début du siècle pour nous concentrer ensuite sur ses développements postérieurs, en nous arrêtant en particulier sur les trois sujets qui viennent d'être évoqués.

Que l'Église de Genève ait été, au début du XVIII^e siècle, une des premières à se distancer de l'orthodoxie calviniste⁴, cela ne semble pas faire de doute ; la rigueur doctrinale qui avait caractérisé le siècle précédent et dont le *Consensus helveticus* de 1675⁵ avait constitué

⁴ Voir Beardslee, 1956 ; Pitassi, 1992 et 2001 ; Stauffenegger, 1984.

⁵ Il s'agit d'un formulaire de foi, adopté en 1675 par les cantons évangéliques et trois ans plus tard par Genève, qui réagissait aux doctrines qui avaient été professées quelques dizaines d'années auparavant à l'Académie de Saumur par Moïse Amyraut, Louis Cappel et Josué de la Place, au sujet respectivement de la grâce, de la datation de la vocalisation massorétique et du péché originel. Sur les réticences face à un texte qui avait été aussi très mal perçu par les coreligionnaires français, voir R. Stauffenegger, 1984, vol. I, p. 396ss. ; Fatio, 2002.

la concrétisation la plus visible n'avait pas résisté à la disparition, en 1687, de celui qui pendant des décennies avait su l'imposer avec détermination, à savoir François Turretini. Un demi-siècle plus tard, en 1737, à la mort du fils de François, Jean-Alphonse, théologien de réputation internationale et de sympathies latitudinaires avérées, qui s'était vite libéré de la tutelle théologique du père et n'avait pas hésité à emprunter la voie de la modération, de l'irénisme et d'une certaine tolérance⁶, Genève avait changé, pour ainsi dire, de statut : d'Église-mère servant de référence disciplinaire et doctrinale à nombre de communautés réformées dispersées en Europe, elle était devenue une sorte de laboratoire dans lequel se construisait une nouvelle identité calviniste à coup de réformes institutionnelles, de changements liturgiques, de renouveau académique et homilétique. La mue ne s'était pas faite de manière totalement indolore, les opposants n'ayant pas manqué, surtout pendant les vingt premières années du XVIII^e siècle, et ayant, souvent, cherché à l'extérieur, auprès d'Églises plus fidèles à l'héritage orthodoxe, des appuis pour contrer ce qui leur apparaissait comme une trahison et une dérive dangereuse ; certaines réformes, comme celle de l'abolition du *Consensus*, avaient dû se faire en deux temps⁷, d'autres, comme celle de la liturgie, avaient été mises en place très graduellement et s'étaient étalées sur un laps de temps de presque cinquante ans⁸. Malgré une stratégie somme toute prudente, les accusations d'hétérodoxie ne devaient pas manquer, et Jean-Alphonse Turretini lui-même en fut l'une des cibles privilégiées : on l'accusa tour à tour d'ignorer la foi en Jésus-Christ et la grâce du Saint Esprit, d'avoir des idées non conformes sur les décrets, d'entretenir des rapports d'amitié avec des remontrants et de vouloir imposer l'arminianisme à Genève, d'inciter les étudiants à lire de la littérature socinienne et ainsi de suite⁹. De telles accusations venaient de Suisse (Berne et Zurich en particulier) mais également de l'étranger, notamment de Hollande et d'Angleterre. Y avait-il une part de vérité dans ce mécontentement qui rejaillissait sur l'Église genevoise tout entière, soupçonnée de donner désormais dans l'arminianisme, voire dans le socinianisme ? Ou bien l'*odium theologicum* d'orthodoxes trop facilement enclins à distribuer des patentes de déviance avait-il été

⁶ Sur Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) et son œuvre réformatrice, voir, outre les références bibliographiques données ci-dessus à la note 2, Heyd, 1980 ; Klauber – Sunshine, 1990 ; Pitassi, 1991 et 2003.

⁷ En 1706, la vénérable Compagnie des pasteurs décida d'abolir la signature obligatoire du *Consensus*, remplacé par un formulaire moins rigide qui fut à son tour abrogé en 1725.

⁸ Voir Fatio, 1994 ; Grosse, 2008, en particulier p. 567-629 ; Pitassi, 2000a.

⁹ Voir Pitassi, 2009a. La correspondance de Turretini, riche d'environ 5 000 lettres, en grande partie inédites, se fait l'écho à maintes reprises de ces accusations ; voir Pitassi, 2009b, *passim*.

avivé par des raisons éminemment disciplinaires, liées en particulier à la mise à l'écart du *Consensus* qui, ne l'oublions pas, devait rester en vigueur à Zurich et à Berne jusqu'au milieu du XVIII^e siècle ?

Si l'on s'en tient à l'une des pièces qui contribua tout particulièrement à asseoir la réputation hétérodoxe de Turretini, les *Cogitationes theologicae* qu'il fit soutenir à son cousin Samuel en 1711¹⁰ et qui consignent la totalité de la théologie chrétienne en 170 articles dont la plupart n'excède pas quatre ou cinq lignes, la réponse ne peut qu'être nuancée. Certes, Turretini pose d'emblée son exposé sous un quadruple signe : la polémique sans merci à l'égard de la scolastique dont les « épines » relèvent non pas de la nature de la théologie mais de l'imperfection humaine¹¹ ; la définition du bon théologien à partir de critères moraux (celui qui vit et qui apprend à vivre selon la vertu et non pas celui qui se distingue par ses qualités éristiques)¹² ; l'accord sans faille entre la raison et la révélation de par leur commune filiation divine¹³ ; le refus de toute soumission à des autorités humaines en ce qui concerne les choses essentielles au salut, à propos desquelles chacun doit exercer son propre discernement théologique ou, comme il le dit de manière incisive, *unusquisque sibi ipsi Theologus esto*¹⁴. Une fois posé ce cadre aux contours latitudinaux et arminiens indéniables, suffisants probablement à en rendre l'auteur suspect, Turretini présente un sommaire de la théologie chrétienne qui n'esquive aucun article sensible mais les réduit tous à une sorte d'essentialité s'interdisant toute formulation extrabiblique. C'est ainsi que, dans une perspective qui admet la nécessité de la révélation pour connaître ce qui dépasse les capacités de la raison, comme par exemple la voie salutaire prévue par la miséricorde divine, le théologien genevois passe en revue tour à tour les attributs de Dieu, la trinité, l'incarnation, la divinité du Christ, les décrets, la providence, la liberté, la grâce, la justification, les articles fondamentaux, les sacrements, le culte et l'immortalité de l'âme. On peut comprendre que certains de ces articles aient laissé les orthodoxes sur leur faim : celui sur la trinité tient en une ligne qui reconnaît que « l'Écriture n'enseigne rien sur la sainte trinité qui répugne à l'unité de Dieu¹⁵ ». Il en va de même de l'incarnation du verbe éternel qui ne recèle aucune impossibilité et qui, au contraire, est digne de la

¹⁰ Turretini, 1711. Les références qui suivent sont tirées de Turretini, 1737.

¹¹ Voir Turretini, 1737, II, p. 3.

¹² *Ibidem*, IV, p. 4.

¹³ *Ibidem*, VI, p. 4.

¹⁴ *Ibidem*, V, p. 4.

¹⁵ *Unitati Dei non repugnat, quod de Sacro-Sancta Trinitate docet Scriptura (Ibidem, LXIII, p. 12).*

sagesse et de la sainteté divines¹⁶ ; et Turretini d'enchaîner en déplorant que, parmi les nombreuses hérésies qui ont fleuri à ce sujet, la plus commune et, paradoxalement, la moins réfutée soit celle qui s'acharne sur les mots et les syllabes et qui semble oublier que l'Écriture ne mentionne la divinité du Christ que pour que nous écoutions celui qui nous parle du Ciel et prenions au sérieux son message, comme le dit la *Lettre aux Hébreux*¹⁷. Quant aux décrets, puisqu'on sait que Dieu a tout décidé par un acte unique, pourquoi batailler autour de leur ordre alors que la seule chose à faire est de laisser le conseil de Dieu à son secret et de ne s'occuper que de ce qu'il a révélé¹⁸ ? Une telle concision n'était pas faite, évidemment, pour rassurer les sensibilités les plus intransigeantes mais elle montre bien l'orientation théologique de Turretini, consistant à accepter les dogmes tout en les réduisant à leur plus petite portion, celle dont l'origine biblique est attestée. Il est vrai, comme devait le lui écrire son collègue et ami neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald, que de l'avis de tous les théologiens il n'est pas suffisant de croire seulement ce qui est énoncé¹⁹ ; il n'en demeure pas moins que pour le Genevois cette attitude est la seule qui prenne réellement en compte l'autorité exclusive de l'Écriture et qui soit compatible avec une coexistence pacifique des chrétiens.

Elle permet également de mieux comprendre comment quelques années plus tard, dans une ville qui venait d'abolir définitivement le *Consensus* mais qui gardait encore, du moins formellement, les canons de Dordrecht et le *Catéchisme* de Calvin, la Compagnie des pasteurs ait pu charger un antitrinitaire notoire, Firmin Abauzit, de participer à la nouvelle traduction du Nouveau Testament qui parut à Genève en 1726 et le féliciter publiquement, seul parmi tous les laïcs et les ministres qui avaient travaillé à l'entreprise²⁰. Parce que, tant pour Turretini, qui n'était pas, à proprement parler, un antitrinitaire, que pour Abauzit, qui revendiquait au contraire son identité socinienne, du moins dans ses écrits inédits, l'essentiel du

¹⁶ *Ibidem*, LXIV, p. 12.

¹⁷ *Inter haereses, quae circa haec Mysteria magno numero exstiterunt, una est omnium communissima, quam Theologi non satis refellunt ; Eorum nempe, que se bellos Christianos putant, statim ac voces et syllabas, quibus haec Mysteria efferrī solent, memoriae infixerunt ; Cum tamen constet, Christi to theion hoc imprimis fine credendum proponi, ut ne illum qui é Coelis loquitur, spernamus, Hebr. XII. 25., ut ad tanti Magistri doctrinam eo magis attendamus, neve illam effluere sinamus Hebr. II. 1. ; Ejus vero sacrificium, ut tam caro redempti pretio, meminerimus, nos Dei esse, ejusque gloriae, tum corpora nostra, tum animos nostros addicamus. I Cor. VI. 20. (*Ibidem*, LXVI, p. 12-13).*

¹⁸ *Ibidem*, LXIX, p. 13.

¹⁹ Voir lettre de J.-F. Ostervald à J.-A. Turretini, [Neuchâtel], 20.6.1711, ms conservé à la Bibliothèque de Genève, cote Ms fr 489, f. 345v°. Une édition incomplète de cette lettre se trouve dans Turretini, 1887, vol. III, p. 78-80 ; pour un résumé de la lettre, voir Pitassi, 2009, vol. II, n. 2195, p. 619-620.

²⁰ Voir Pitassi, 2000b, en particulier p. 719.

christianisme était ailleurs et notamment dans ses impératifs éthiques censés constituer le critère herméneutique à travers lequel lire l'héritage doctrinal, comme devait le dire sans ambiguïté Abauzit dans un passage que Turretini lui-même n'aurait pas désavoué :

ce ne sont point les dogmes difficiles et abstraits de la Religion qui doivent le plus attirer notre attention et notre étude [...] ce qui doit [...] le plus nous occuper, c'est la méditation des vérités claires et à notre portée, que la religion renferme ; c'est l'étude des vérités, qui, par les lumières qu'elles répandent dans notre esprit, sont en état de sanctifier notre cœur²¹.

La question qui se pose dès lors est de savoir ce qu'ont fait de cet héritage les générations successives, celles des Vernet, des Vernes, des Mouchon, celles dont l'environnement culturel baignait dans les Lumières et dont les interlocuteurs étaient les *philosophes*.

Certes, si les *Cogitationes theologicae* avaient été soutenues vers le milieu du siècle, elles n'auraient pas suscité le scandale, voire la hargne, que s'était attiré son auteur cinquante ans plus tôt un peu partout en Europe. Dans la « Déclaration » du 10 février 1758 par laquelle la Vénérable Compagnie réagit officiellement à l'article « Genève » par la plume de son secrétaire Jean Trembley²², les pasteurs alléguaient leur attachement à l'Écriture comme « seule règle infaillible et parfaite » de leur foi et de leurs mœurs²³ ; l'usage constant du Symbole des apôtres « comme d'un abrégé de la partie historique et dogmatique de l'Évangile²⁴ » ; la pratique des ordonnances ecclésiastiques²⁵ ; la prédication, le culte, la liturgie et les sacrements tous inspirés de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ²⁶. Mais ils revendiquaient aussi ouvertement l'estime qu'il vouaient à la philosophie²⁷, admettaient la place importante que tenait la morale dans leur prédication²⁸, se reconnaissaient un esprit de modération et de tolérance²⁹, du moins dans tout ce qui ne concerne pas l'essentiel, considéraient comme l'un de leurs principes « de ne rien proposer à croire qui heurte la raison³⁰ » tout en admettant qu'il y a des vérités – les mystères – que celle-ci ne permet pas de découvrir ou de comprendre parfaitement. Une telle profession de foi, que vient

²¹ Abauzit, 1770, p. 49, cité in : Pitassi, 2000b, p. 728.

²² La « Déclaration » a été publiée sous forme d'*Extrait des Registres de la Vénérable Compagnie des Pasteurs et professeurs de l'Église et de l'Académie de Genève*.

²³ « Déclaration », 1758, p. 2.

²⁴ *Ibidem*, p. 2.

²⁵ *Ibidem*, p. 2.

²⁶ *Ibidem*, p. 2.

²⁷ *Ibidem*, p. 2.

²⁸ *Ibidem*, p. 2.

²⁹ *Ibidem*, p. 3.

³⁰ *Ibidem*, p. 3.

compléter la référence à Jésus-Christ sauveur, médiateur et juge en qui « a habité corporellement toute la plénitude de la Divinité³¹ », n'était en définitive pas très éloignée de la sensibilité théologique de Jean-Alphonse Turretini ; il n'en demeure pas moins que la Compagnie des pasteurs des années 1720-1730 ne se serait probablement pas risquée à coucher sur le papier des affirmations qui n'auraient pas fait l'unanimité parmi ses membres et qui auraient paru bien plus suspectes qu'elles ne le seront au milieu du siècle.

C'est dire qu'en l'espace de quelques décennies, l'Église genevoise avait évolué vers une identité collective résolument post-orthodoxe qui, tout en affichant un certain respect pour les dogmes, n'hésitait pas, même dans un texte aussi défensif que la « Déclaration », à reconnaître la place très importante qu'elle octroyait à la morale, à la religion naturelle et à la raison. Tout en redéfinissant les priorités et évitant de trop détailler le corpus dogmatique, une telle position se réclamait d'une certaine fidélité à la tradition puisque la Compagnie terminait la « Déclaration » en soulignant que son « attachement pour la saine doctrine Evangelique n'est ni moins sincère que celui de [ses] Pères, ni différent de celui des autres Eglises Réformées³² ». Établie dans des termes si généraux, la continuité présumée était difficile à évaluer, la phrase misant sur la qualité de l'adhésion (la sincérité) et faisant allusion à un contenu (la saine doctrine évangélique) dont le contenu n'était pas spécifié ; sept ans plus tard, en 1765, Jacob Vernes³³, pasteur non dénué de qualités littéraires qui avait été un proche de Rousseau avant de s'en distancer publiquement, devait s'exprimer de manière plus distincte sur la relation du calvinisme genevois de son temps avec la tradition réformée dans un ouvrage polémique dirigé contre son ancien ami :

La Ste. Réformation Evangelique est aujourd'hui à Genève, ce qu'elle y a toujours été, et ce qu'elle y doit être. Ses deux points fondamentaux consistent, à reconnoître la Bible pour règle de sa Croyance et de ses Mœurs ; et à ne déférer aux Interprétations du sens de la Bible, qu'autant qu'elles ne sont pas contraires aux lumières de la Raison³⁴.

Il n'est pas ici le lieu de s'arrêter sur le paradoxe d'une définition qui emprunte ses termes, à une exception près, à celui qu'elle était censée réfuter, à savoir le Rousseau des *Lettres de la montagne*³⁵ et

³¹ *Ibidem*, p. 3.

³² *Ibidem*, p. 4.

³³ Sur Jacob Vernes (1728-1791), voir Dufour, 1898 ; Gargett, 1980, en particulier p. 177-183 ; Candaux, 1999 ; Pitassi, 2002.

³⁴ Vernes, 1765, p. 84-85.

³⁵ Voir le passage suivant de Rousseau : « Tels sont les deux points fondamentaux de la Réforme : reconnoître la Bible pour règle de sa croyance, et n'admettre d'autre interprète

accessoirement de la « Profession de foi ». Ce qu'il faut en revanche retenir du passage est que Vernes postule une continuité de la Réforme dont l'essence est constituée par la normativité dogmatique et morale de la Bible ainsi que par une herméneutique déployée dans les limites de ce qui ne contredit pas la raison. S'il ne va pas jusqu'à inclure dans les points fondamentaux cet examen individuel que Rousseau avait par contre indiqué comme étant l'un des éléments essentiels de la Réforme, Vernes est prêt, quelques pages plus loin, à accorder à son antagoniste le droit de chaque fidèle d'expliquer les passages bibliques, voire de rester dans le doute quand le sens apparaît douteux³⁶, mais à deux conditions qui limitent l'amplitude accordée par les *Lettres de la montagne* au discernement de tout un chacun : la première, qu'on ait la liberté de « consulter des personnes éclairées, sur les endroits de l'Écriture que l'on a de la peine à comprendre », la seconde, plus significative, que cette « libre interprétation de la Bible », comme il l'appelle, n'implique pas le droit de mettre en doute l'inspiration du texte biblique, l'utilité et la nécessité de la révélation qu'il contient et, enfin, la véracité des miracles qu'il relate, sans quoi « on cesse d'être *Protestant*, puisque l'on cesse d'être *Chrétien*³⁷. » Certes, Vernes s'exprime dans le contexte d'une polémique qui est d'autant plus délicate, voire périlleuse, qu'il s'agit de combattre un interlocuteur dont les idées ne sont finalement pas très éloignées de celles au nom desquelles on l'attaque ; il n'empêche, les limitations de l'examen que je viens d'énoncer ne s'apparentent pas entièrement à un exercice de style acrobatique mais reflètent une position qui annonce celle qui se généralisera au XIX^e siècle (le libre examen) tout en refusant pour le moment d'appliquer l'acte individuel de discernement aussi à la divinité de l'Écriture et à cet argument apologétique par excellence qu'étaient les miracles. Une position finalement de transition qui montre bien que l'examen dont on reconnaissait la légitimité n'était plus seulement celui propre aux réformateurs, qui préconisait de juger toute doctrine théologique à la lumière de l'Écriture, mais s'étendait, même si c'était avec quelques limites, à la Bible elle-même³⁸.

du sens de la Bible que soi. » (Rousseau, 1964 [1764], Seconde lettre, p. 712-713). La différence entre la formulation de Rousseau et celle de Vernes est relative au deuxième point : là où Rousseau met l'accent sur le *sujet* qui est autorisé à interpréter la Bible (l'individu), Vernes pointe la *nature* de l'interprétation (pour y souscrire il faut qu'elle ne contienne rien de contraire à la raison).

³⁶ Vernes, 1765, p. 88.

³⁷ *Ibidem*, p. 89.

³⁸ Sur la généalogie complexe de la notion de libre examen, voir Lecler, 1969 ; Pitassi, 2010b et 2012 ; Stengers, 1963-1964. Je me permets de signaler que je travaille à une monographie sur le sujet qui devrait s'intituler *La construction protestante d'un mythe de la modernité : le libre examen de l'Écriture*.

Ce que Jacob Vernet³⁹, professeur à l'Académie et confrère de Vernes, écrivait dans son *Instruction chrétienne*, ouvrage publié en 1751-1754⁴⁰ et réédité en 1756 et en 1771, est significatif à ce propos :

D. L'Écriture Sainte ne nous invite-t-elle pas elle-même à examiner ce qu'on nous enseigne en matière de religion ?

R. Oui, l'Évangile s'annonce comme une doctrine raisonnable, qui ne craint pas d'être examinée par les règles du bon sens⁴¹.

Cet échange, qui apparaît fort curieux par le décalage qui existe entre la réponse et la question, est significatif à plusieurs points de vue : tout d'abord, parce qu'il est la meilleure illustration du glissement qui était en train de s'opérer au sujet de l'examen, la question représentant, à proprement parler, le point de vue classique (la doctrine jugée par l'Écriture) et la réponse, étrangement à côté, celui de la nouvelle vision de l'examen (l'Écriture elle-même comme objet du jugement). En deuxième lieu, parce que le critère d'après lequel la Bible doit être interprétée est le bon sens, une faculté que la suite du propos permet d'identifier avec une raison modérée, réfractaire à tout débordement enthousiaste. En troisième et dernier lieu, parce que le caractère raisonnable de l'Évangile est ce qui, finalement, désamorce la dangerosité potentielle de l'examen rationnel lui-même.

L'idée, partagée tant par Vernet que par Vernes que par le reste de la Vénération Compagnie, que rien dans la Bible ne saurait s'opposer à la raison était certes un excellent argument apologétique contre les attaques déistes ou athées reprochant au christianisme l'absurdité de ses dogmes et de sa morale ; mais elle soulevait en même temps deux questions de taille étroitement liées entre elles, à savoir la question des limites de cette raisonnabilité et la question de la relation avec la religion naturelle, la première mettant en jeu la possibilité d'un au-delà de la raison, la seconde la nécessité de la révélation biblique. Si l'on s'en tient à la « Déclaration » de 1758, la position des pasteurs genevois n'a rien de l'amphigouri dont devait la gratifier Rousseau six ans plus tard⁴² : la conviction qu'aucun

³⁹ Sur Jacob Vernet (1698-1789), ancien disciple de Turretini dont il fut proche, voir Falletti, 1885 ; Gargett, 1994 ; Klauber, 1998 et 1999 ; Pitassi, 2010a.

⁴⁰ Vernet, 1751-1754. Les références sont tirées de la 3^e édition, voir Vernet, 1771.

⁴¹ Vernet, 1771, vol. I, III.1, p. 110.

⁴² C'est dans ces termes que Rousseau décrit la réaction des pasteurs genevois à l'article « Genève » de l'*Encyclopédie* : « Un Philosophe jette sur eux un coup d'œil rapide ; il les pénètre, il les voit Ariens, Sociniens ; il le dit, et pense leur faire honneur : mais il ne voit pas qu'il expose leur intérêt temporel. [...] Aussi-tôt allarmés, effrayés, ils s'assemblent, ils discutent, ils s'agitent, ils ne savent à quel saint se vouer ; et après force consultations, délibérations, conférences, le tout aboutit à un amphigouri où l'on ne dit ni oui ni non, et auquel il est aussi peu possible de rien comprendre qu'aux deux plaidoyés de Rabelais. (Rousseau, 1964 [1764], Seconde lettre, p. 717-718).

principe chrétien ne doit heurter la raison ne va pas jusqu'au rejet des mystères, définis comme « un ordre surnaturel, que la seule Raison humaine ne découvre pas, ou qu'elle ne sauroit comprendre parfaitement⁴³ ». Quant à la religion naturelle, ses vérités « se lient fort bien » avec celles de la révélation biblique au point que « l'heureux assemblage qu'en fait l'Évangile forme un Corps de Religion admirable et complet⁴⁴. » Faut-il en déduire que le simple respect de la Bible⁴⁵ qu'avait prêté aux pasteurs genevois d'Alembert, qui voyait néanmoins dans ce respect même, ainsi que dans celui pour Jésus-Christ, les éléments distinguant leurs positions de celle du déisme, péchait par défaut et que l'indignation de la Compagnie était dès lors tout à fait légitime ? Posée dans ces termes, la question semble appeler une réponse affirmative puisqu'il est vrai qu'on ne trouve pas dans les textes de cette génération un refus des vérités qui outrepassent la raison ; tant la « Déclaration » que les ouvrages de Vernes et de Vernet s'accordent à reconnaître l'existence d'un au-delà de la raison qui ne peut pas être atteint sans une révélation expresse de Dieu. Mais, à y regarder de plus près, on se rend compte que les textes louvoient entre des expressions qui, sans contredire ce principe unanimement accepté, apportent des nuances qui permettent de mieux saisir un discours qui est finalement à géométrie variable. C'est ainsi par exemple que la « Déclaration » s'empresse d'accompagner l'acceptation des vérités qui sont au-delà de la portée de la raison de l'exigence que « cette Révélation soit certaine dans ses preuves, et précise dans ce qu'elle enseigne⁴⁶ ». De même Vernes, dans un sermon « Sur le but principal de l'Évangile », après avoir identifié les articles fondamentaux du christianisme dans le fait que Dieu, ayant eu pitié de l'état de corruption dans lequel gisait l'humanité, a envoyé Jésus pour établir une alliance de grâce et instruire les hommes sur les devoirs dont ils devront rendre compte après leur mort, estime que ces « articles de foi [...] n'offrent rien à l'homme qui ne soit à la portée de son intelligence ; rien dont il ne puisse se faire une idée claire et distincte ; rien qui ne soit conforme à ce que sa Raison lui dit de la Bonté, de la Sagesse et de la Sainteté de l'Être-Suprême⁴⁷ ». Et

⁴³ « Déclaration », 1758, p. 3.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁵ Vernet, en traitant de l'autorité de l'Écriture, mentionne explicitement le respect que les chrétiens lui doivent ; la formulation diffère légèrement entre la 1^{re} éd. de 1751-1754 et la 3^e de 1771 : « Nous devons la respecter infiniment [sc. l'Écriture], la lire avec soin et nous y soumettre comme à une règle infaillible » (Vernet, 1751-1754, vol. I, III.V, p. 97). « Puisque c'est le trésor des Revelations divines, nous devons respecter ce Livre, le lire avec soin, et le prendre pour notre règle de foi et de conduite » (Vernet, 1771, vol. I, III.V, p. 87).

⁴⁶ « Déclaration », 1758, p. 3.

⁴⁷ Vernes, 1790, p. 147.

d'enchaîner en dénonçant la corruption du christianisme qui s'est englué dans des questions inutiles qui de « cette Doctrine si courte, si simple, si lumineuse, ont fait une Doctrine longue, embrouillée, mystérieuse, énigmatique⁴⁸. »

Quant au catéchumène de Jacob Vernet, à la question de savoir « quels sont les secours que nous avons pour apprendre la vraie Religion⁴⁹ », il répond que le premier est la droite raison et que le second est une communication directe de Dieu qui « a mille moyens de se manifester extraordinairement⁵⁰ », qu'il s'agisse d'événements merveilleux par lesquels il exprime son approbation ou sa réprobation de telle ou telle action individuelle ou collective, de pensées relevées qu'il suscite chez certains individus ou de signes surnaturels par lesquels il altère le cours de la nature. Ce second moyen a beau être plus sûr et plus « abrégé⁵¹ », il n'empêche que c'est par le premier qu'il faut commencer, « la raison étant le premier flambeau que Dieu ait donné à l'homme pour se conduire⁵² ». Ce n'est que dans un deuxième temps, après que cette même raison aura permis d'établir les fondements de la religion et d'accéder à plusieurs vérités importantes, qu'on aura recours à la révélation dont « il est à croire qu'[elle] nous en apprendroit davantage, et nous decouvrirait encore mieux ces grands objets⁵³. » Certes, la syntaxe laborieuse et conditionnelle par laquelle le catéchumène nie qu'il faille s'en tenir à la seule religion naturelle n'était pas faite pour dissiper d'éventuels soupçons de socinianisme, mais on comprend la logique qui préside à la méthode en deux temps préconisée par Vernet : si la révélation ne peut d'aucune manière entrer en conflit avec la raison, un parcours qui permette d'abord de dégager les principes religieux établis par la voie rationnelle avant d'appréhender ceux que Dieu communique directement est plus efficace puisque, pour pouvoir accepter ces derniers, il faudra s'assurer qu'il soient compatibles avec les premiers. Dans cet emboîtement harmonieux de la nature et de la surnature, l'utilité de l'Écriture est comparée à celle des lois qui, dans un gouvernement civil, « déterminent les choses plus précisément que ne feroit la simple Raison⁵⁴ ». La révélation, qui est un moyen populaire, avec des preuves de fait accessibles aussi au « commun peuple⁵⁵ », fournit une instruction plus poussée sur la

⁴⁸ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁹ Vernet, 1771, vol. I, I.III, p. 16.

⁵⁰ *Ibidem*, vol. I, I.III, p. 17.

⁵¹ *Ibidem*, vol. I, I.III, p. 17.

⁵² *Ibidem*, vol. I, I.III, p. 18.

⁵³ *Ibidem*, vol. I, III.I, p. 58.

⁵⁴ *Ibidem*, vol. I, III.V, p. 94.

⁵⁵ *Ibidem*, vol. I, III.I, p. 59.

création, la providence, le culte, la grâce, la prière ; ce faisant, elle rétablit la religion primitive là où celle-ci est effacée ou en comble les lacunes en y ajoutant ce qui convient au bien de l'homme déchu.

On s'attendrait à trouver, dans les pages que Vernet consacre à énumérer les articles sur lesquels la révélation apporte un complément de connaissance, une allusion ne serait-ce que fugitive à Jésus-Christ ; qu'il soit intentionnel ou dû à des choix d'organisation du matériel, son silence quelque peu étonnant intrigue et conduirait à des conclusions hâtives s'il n'y avait pas la centaine de pages que l'ouvrage consacre dans le deuxième volume à la vie et à la mission de Jésus. Mais, malgré ces développements postérieurs, faut-il déduire de la discrétion du premier volume que Vernet et ses confrères étaient dans le fond réticents à parler de Jésus ou qu'ils n'osaient effectivement pas répondre si on leur demandait si Jésus-Christ était Dieu, comme l'insinuait, non sans une certaine perfidie, Rousseau⁵⁶, ou qu'ils préféreraient garder une juste réserve, n'étant pas tenus d'assouvir la curiosité du « premier-venu, qui trouveroit à propos de faire des demandes⁵⁷ », comme devait rétorquer Vernes à Rousseau dans une réplique à l'effet comique aussi irrépressible qu'involontaire ? Il serait certainement excessif de répondre par l'affirmative puisque ni la « Déclaration » ni les différents textes théologiques n'évacuent la question de Jésus ; mais on a l'impression que la place qu'ils lui réservent doit, pour ainsi dire, être négociée au cas par cas, adaptée au contexte, calibrée dans ses termes et dans son ton ; et ce parce que Jésus-Christ constituait une source potentielle de soupçons : fanatisme, irrationalité, obscurité de la doctrine, imposture politique, exploitation de la crédulité humaine, autant d'accusations que la littérature polémique antichrétienne drainait à l'encontre du fondateur du christianisme depuis au moins la fin du XVI^e siècle.

C'est donc avec moult précautions que les théologiens devaient aborder un discours christologique qu'ils articulaient pour ainsi dire par paliers : il fallait d'abord laver Jésus de tout soupçon d'illumination et en faire un portrait policé qui, pour reprendre les mots d'Olivier Fatio, était la copie conforme de celui des pasteurs genevois du XVIII^e siècle⁵⁸ : des manières ordonnées qui laissent transparaître « un goût de simplicité bienséante et raisonnable⁵⁹ », des « discours [qui] ne sentent point une imagination confuse ou déréglée⁶⁰ », « une manière de s'exprimer simple et judicieuse, en stile vif, et quelquefois figuré dans le goût des Orientaux, mais sans

⁵⁶ Rousseau, 1964 [1764], Seconde lettre, p. 717.

⁵⁷ Vernes, 1765, p. 107.

⁵⁸ Voir Fatio, 1994, en particulier p. 14-15.

⁵⁹ Vernet, 1771, vol. II, IX.ii, p. 152.

⁶⁰ *Ibidem*, vol. II, IX.ii, p. 151.

obscurité et sans affectation⁶¹ ». Bref, un Jésus censé rassurer, sinon convaincre, les pourfendeurs de l'enthousiasme et, surtout, « un beau modèle⁶² » dans lequel sa personne instruit autant que les leçons qu'il dispense. C'est pour ainsi dire le portrait officiel, celui qu'on montrait à l'extérieur pour tuer dans l'œuf toute attaque malveillante mais qu'on offrait aussi au fidèle pour qu'il s'en inspire dans sa conduite. L'étape suivante consistait à articuler Jésus-Christ avec la religion naturelle, à en faire à la fois celui qui la restaure dans sa pureté et celui qui la dépasse, celui que la raison n'aurait pas pu inventer et celui dont la doctrine est tout de même en conformité avec cette même raison et avec les sentiments naturels de la conscience⁶³. Venait ensuite le Jésus-Christ de la profession de foi que chacun pouvait trouver dans les évangiles, le messie, le Fils de Dieu, le sauveur qui a établi l'alliance divine avec tous les peuples ; ce Christ-là, par lequel le Dieu unique appelle tous les êtres à la foi et à la repentance, suffisait « pour la mesure de connoissance et de foi que Dieu exige de ceux qui ne sont pas appelés comme les docteurs à approfondir davantage la Théologie⁶⁴ ». Pour ceux-ci, donc pour les pasteurs, les professeurs, les théologiens, il y avait le Christ qui est au-dessus de tous les envoyés de Dieu⁶⁵, qui a racheté l'humanité de l'état d'esclavage dans lequel elle se trouvait⁶⁶, qui depuis son incarnation a réuni dans sa personne une nature humaine et une nature divine⁶⁷. Ce Christ à plusieurs étages, qui va du modèle humain au rédempteur dont la mort a une valeur expiatoire, gardait ses attributs divins, mais ces attributs ne faisaient plus partie des articles essentiels, n'étant que des prérogatives qui pouvaient finalement être ignorées par le simple fidèle sans compétence ni prétention théologique. Dans une telle perspective, la réplique de Vernes à Rousseau reste malheureuse mais apparaît moins hilarante qu'elle n'en a l'air : les pasteurs genevois croyaient à la divinité du Christ, si l'on s'en tient du moins à leurs écrits, mais la réponse à une question qu'on leur aurait posée à ce sujet demandait de tels distinguos qu'on rechignait en effet à la donner au premier venu.

Qu'il s'agisse, en conclusion, de la relation entre la religion naturelle et la religion révélée ou du statut de l'Écriture ou de la christologie, des théologiens comme Vernet et Vernes s'inscrivaient encore, non sans quelques équilibres, dans un horizon latitudinaire

⁶¹ *Ibidem*, vol. II, IX.II, p. 151.

⁶² *Ibidem*, vol. II, IX.II, p. 156.

⁶³ *Ibidem*, vol. II, IX.I, p. 148.

⁶⁴ *Ibidem*, vol. II, XI.III, p. 352.

⁶⁵ *Ibidem*, vol. II, IX.XI, p. 227.

⁶⁶ *Ibidem*, vol. II, IX.XI, p. 236.

⁶⁷ *Ibidem*, vol. II, IX.XIII, p. 257.

qui essayait de tenir ensemble nature et surnature, morale et dogme, Bible et raison. Convaincus, pour le dire avec les mots de Vernes, que « tout l'Évangile » est dans « la réformation des mœurs, la sainteté de la vie⁶⁸ », ils ont élaboré une théologie dans laquelle la doctrine est réduite à la portion congrue ; bons élèves de Turretini et de la tradition arminienne, ils considéraient la théologie comme une discipline éminemment pratique dans laquelle l'importance d'un dogme se mesure à l'aune de l'impact qu'il a sur la vie.

Cette construction somme toute habile n'était toutefois pas promise à un avenir durable ; les pasteurs qui devaient se former à l'école de Vernet, à l'instar par exemple du botaniste et théologien Jean Senebier, garderont une partie de son héritage mais franchiront un pas supplémentaire dans la direction d'une naturalisation du christianisme : la Bible ne se distinguera plus de la révélation naturelle que par le mode d'énonciation de son contenu, Jésus-Christ sera proposé de plus en plus comme un modèle dont la doctrine doit être d'abord démontrée comme possible, ce qui veut dire, en logique leibnizienne, comme non contradictoire, le christianisme ne sera rien d'autre qu'un « développement naturel des sentiments de l'homme⁶⁹ ». Bref, pour conclure avec les mots de Senebier :

si [le christianisme] a plus fait pour la félicité publique que la philosophie et les législations des philosophes anciens il faudra reconnoître qu'il n'a pas été inutile au monde, et bénir celui qui en est l'auteur⁷⁰.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- Abauzit, 1770 : F. Abauzit, « Des Mistères de la religion », in : *Œuvres diverses de M. Abauzit*, vol. I^{er}, Londres, 1770, p. 36-52.
- « Déclaration », 1758 : *Extrait des Registres de la Vénérable Compagnie des Pasteurs et professeurs de l'Église et de l'Académie de Genève, du 10 février 1758*, [Genève], s.n., [1758].
- Rousseau, 1964 [1764] : J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in : *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 683-897.

⁶⁸ Vernes, 1790, p. 148.

⁶⁹ J. Senebier, « Le Christianisme a favorisé les progrès des sciences et des arts », manuscrit conservé à la Bibliothèque de Genève, cote Ms. fr. 633, f. 21. Sur la pensée théologique de Senebier, voir Huta, 1977, en particulier p. 47-49, 83-88, 156-246 ; Pitassi, 2010c.

⁷⁰ J. Senebier, manuscrit cité ci-dessus, f. 13.

- Turretini, 1711 : J.-A. Turretini, *Cogitationes de variis theologiae capitibus, quas [...] sub praesidio Jo. Alphonsi Turretini [...] publice tuebitur Samuel Turretinus genevensis, die Martii 7a Aprilis hora locoque solitis*, Genevae, Fabri et Barrillot, 1711.
- Turretini, 1737 : J.-A. Turretini, *Cogitationes de variis theologiae capitibus*, in : *Cogitationes et dissertationes theologicae*, vol. I, Genevae, Barrillot et Fils, 1737, p. 3-27.
- Turretini, 1887 : *Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turretini, théologien genevois*, 3 vol., Paris – Genève, éd. É. de Budé, 1887.
- Vernes, 1765 : J. Vernes, *Examen de ce qui concerne le christianisme, la réformation évangélique, et les ministres de Geneve, dans les deux premieres lettres de Mr. J. J. Rousseau, écrites de la Montagne*, Genève, Cl. Philibert, 1765.
- Vernes, 1790 : J. Vernes, « Sur le but principal de l'Évangile [sur Tite 2,11-12] », in : *Sermons prononcés à Genève par Mr. le Pasteur Vernes*, Lausanne, J. Mourer, 1790, p. 144-161.
- Vernet, 1751-1754 : J. Vernet, *Instruction chrétienne*, Neuveville, J.-J. Marolf, 1751-1754.
- Vernet, 1771 : J. Vernet, *Instruction chrétienne*, 3^e éd., Lausanne, J.-P. Heubach, 1771.

Travaux

- Beardslee, 1956 : J. W. Beardslee, « Theological Development at Geneva under Francis and Jean-Alphonse Turretin (1648-1737) », unpublished PhD dissertation, Yale University, 1956.
- Candaux, 1999 : J.-D. Candaux, « Vernes, Jacob », in : *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*, sous la direction de J. Sgard, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, vol. II, p. 987-989.
- Dufour, 1898 : É. Dufour, *Jacob Vernes, 1728-1791 : essai sur sa vie et sa controverse apologetique avec J.-J. Rousseau*, Genève, Kundig et fils, 1898.
- Falletti, 1885 : N.-Ch. Falletti, *Jacob Vernet théologien genevois (1698-1789)*, Genève, Schuchardt, 1885.
- Fatio, 1994 : O. Fatio, « Le Christ des liturgies » in : M.-C. Pitassi (éd.), *Le Christ entre Orthodoxie et Lumières*, Genève, Droz, 1994, p. 11-30.
- Fatio, 2002 : O. Fatio, « Neuchâtel et Genève face au *Consensus helveticus*, ou comment l'éviter ? », in : M. Rose (éd.), *Histoire et herméneutique. Mélanges pour Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 161-173.
- Gargett, 1980 : G. Gargett, *Voltaire and Protestantism*, Oxford, Voltaire Foundation, 1980.
- Gargett, 1994 : G. Gargett, *Jacob Vernet, Geneva, and the Philosophes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.
- Grosse, 2008 : Ch. Grosse, *Les rituels de la Cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2008.
- Heyd, 1980 : M. Heyd, « Un rôle nouveau pour la science : Jean-Alphonse Turretini et les débuts de la théologie naturelle à Genève », *Revue de théologie et de philosophie* 112, 1980, p. 25-42.
- Huta, 1977 : C. Huta, « Jean Senebier (1742-1809) ou le dialogue de l'ombre et de la lumière : l'art d'observer à la fin du XVIII^e siècle », thèse de doctorat ès Sciences non publiée, Genève, 1977.

- Klauber, 1994 : M. I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism. Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva*, Selinsgrove, London – Toronto, Susquehanna University Press – Associated University Press, 1994.
- Klauber, 1998 : M. I. Klauber, « The Eclipse of Reformed Scholasticism in Eighteenth-Century Geneva : Natural Theology from Jean-Alphonse Turretin to Jacob Vernet », in : J. B. Roney – M. I. Klauber (éd.), *The Identity of Geneva. The Christian Commonwealth, 1564-1864*, Westport Conn, Greenwood Press, 1998, p. 129-142.
- Klauber, 1999 : M. I. Klauber, « Theological Transition in Geneva from Jean-Alphonse Turretini to Jacob Vernet », in : C. R. Trueman – R. Scott Clark (éd.), *Protestant Scholasticism. Essays in Reassessment*, Carlisle Cumbria, Paternoster Press, 1999, p. 256-270.
- Klauber – Sunshine, 1990 : M. I. Klauber – G. S. Sunshine, « Jean-Alphonse Turretini in Biblical Accommodation : Calvinist or Socinian ? », *Calvin Theological Journal* 25, 1990, p. 7-27.
- Lecler, 1969 : J. Lecler, « Protestantisme et 'libre examen'. Les étapes et le vocabulaire d'une controverse », *Recherches de science religieuse* 57, 1969, p. 321-374.
- Pitassi, 1991 : M.-C. Pitassi, « L'apologétique raisonnable de Jean-Alphonse Turretini », in : Eadem (éd.), *Apologétique 1680-1740 : sauvetage ou naufrage de la théologie ?*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 99-118.
- Pitassi, 1992 : M.-C. Pitassi, *De l'Orthodoxie aux Lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992 (Histoire et Société 24).
- Pitassi, 2000a : M.-C. Pitassi, « De l'instruction à la piété : le débat liturgique à Genève au début du XVIII^e siècle », in : Eadem (éd.), *Édifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie réformée du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2000, p. 91-109.
- Pitassi, 2000b : M.-C. Pitassi, « Firmin Abauzit (1679-1767) ou de l'hétérodoxie discrète », *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme Français* 146, 2000, p. 717-730.
- Pitassi, 2001 : M.-C. Pitassi, « De l'exemplarité au soupçon : l'Église genevoise entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e » in : W. Kaiser – C. Sieber-Lehmann – Ch. Windler (éd.), *Eidgenössische « Grenzfälle » : Mülhausen und Genf / En marge de la Confédération : Mulhouse et Genève*, Bâle, Schwabe, 2001, p. 273-292 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 172).
- Pitassi, 2002 : M.-C. Pitassi, « Le catéchisme de Jacob Vernes ou comment enseigner aux fidèles un 'christianisme sage et raisonnable' », *Dix-huitième siècle* 34 (numéro monographique consacré à *Christianisme et Lumières*), 2002, p. 229-239.
- Pitassi, 2003 : M.-C. Pitassi, « De la controverse anti-romaine à la théologie naturelle : parcours anti-sceptiques de Jean-Alphonse Turretini » in : G. Paganini (éd.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Netherlands, Kluwer, 2003 (Archives internationales d'histoires des idées 184), p. 431-447.
- Pitassi, 2009a : M.-C. Pitassi, « *Arminius redivivus ?* The Arminian influence in French Switzerland at the end of Seventeenth Century and at the beginning of the Eighteenth Century » in : *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, éd. par Th. M. van Leewen – K. D. Stanglin – M. Tolsma, Leiden, Brill, 2009 (Brill's Series in Church History 39), p. 134-157.

- Pitassi, 2009b : M.-C. Pitassi (avec la collaboration de L. Vial-Bergon, P.-O. Lécho et É.-O. Lochard), *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, 6 vol., Paris, Champion, 2009.
- Pitassi, 2010a : M.-C. Pitassi, « Entre nécessité et utilité : le statut de la révélation dans l'apologétique de Jacob Vernet », in : N. Brucker (éd.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, Bern – Berlin – Bruxelles et al., P. Lang, 2010, p. 151-166.
- Pitassi, 2010b : M.-C. Pitassi, « Fondements de la croyance et statut de l'Écriture : Bayle et la question de l'examen » in : *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*. Édition des « Éclaircissements » du *Dictionnaire historique et critique* et études recueillies par H. Bost et A. McKenna, Paris, Champion, 2010, p. 143-160.
- Pitassi, 2010c : M.-C. Pitassi, « Portrait de Jean Senebier théologien », in : Actes du colloque « Jean Senebier et la Républiques des sciences et des lettres » (Genève, 3-5 décembre 2009), *Archives des sciences* 63, 2010, p. 21-30.
- Pitassi, 2012 : M.-C. Pitassi, « Le paradoxe de l'examen au début du XVIII^e siècle » in : *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle – 13. Dossier : L'Équivoque blasphématoire ; Dossier : Autour de Pierre Bayle ; Varia*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, p. 149-161.
- Powell McNutt, 2008 : J. Powell McNutt, « Church and Society in Eighteenth Century Geneva, 1700-1789 », Unpublished PhD thesis, University of St Andrews, 2008.
- Stauffenegger, 1984 : R. Stauffenegger, *Église et Société. Genève au XVII^e siècle*, 2 vol., Genève, Droz, 1984.
- Stengers, 1963-1964 : J. Stengers, « L'apparition du libre examen à l'Université de Bruxelles », *Revue de l'Université de Bruxelles* 16, 1963-1964, p. 59-101.