

Le droit à l'erreur: Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4052>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *De la conversion*, pp. 295-314

PATRIMOINES
religions du Livre

CENTRE D'ETUDES
DES RELIGIONS DU LIVRE

**de la
conversion**

sous la direction de

Jean-Christophe Attias

cerf

JEAN-LUC SOLÈRE

LE DROIT À L'ERREUR

Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne

Pour qui est convaincu de détenir la vérité, non pas n'importe quelle vérité, non pas une vérité indifférente, mais une vérité salvatrice et qui demande à être partagée, il est difficile de laisser en son état d'ignorance celui qui se trompe et se perd, qui se trompe en se perdant, se perd en se trompant. Mais est-on en droit de sauver les autres quoi qu'ils en aient ? Peut-on faire leur bien (leur bonheur, dans certaines versions laïques), malgré eux ? Doit-on passer outre leurs erreurs, leurs refus de coopérer, leur mauvaise volonté ? Faut-il les contraindre à embrasser une doctrine qu'ils refusent, à vivre d'une manière qu'ils récuse ?

Incontestablement, en plusieurs occasions, le christianisme s'est senti le devoir, pour leur propre bien, de plier les âmes rétives à la juste doctrine. Il ne s'agit pas là de simples controverses, toujours légitimes tant qu'elles s'en tiennent à l'échange d'arguments, ni même de propagande. Il est question de mesures de contrainte, de l'usage de la force qui se substitue à la parole lorsque celle-ci ne peut emporter la conviction : violenter le corps ou les biens d'autrui pour l'amener à professer ce dont on n'a pu le persuader autrement.

Je dis bien « persuader autrement » : car il est évident que le persécuteur chrétien ne se contente pas d'une formelle déclaration de bouche ; ni ne veut-il seulement mettre hors d'état de contester un adversaire importun, supprimer purement et

simplement celui qui résiste : il espère son ralliement effectif, il croit qu'en agissant sur le corps il touchera l'âme, qu'en maîtrisant la matière il s'assurera de l'esprit. Du raisonnement à la violence, il n'y a pour lui que changement de moyen, non de fin.

Nous devons nous demander comment on a pu croire à une telle illusion. Il ne suffit pas de s'étonner, il faut comprendre : comprendre comment a pu se former une théorie légitimant le recours à la violence par amour des autres. Quelle psychologie, quelle représentation de l'homme y a-t-il là derrière ?

Mais une autre question est pressante : la logique de la conversion forcée était-elle une nécessité interne du christianisme ? N'y avait-il pas d'autres manières d'appréhender le désaccord, de traiter l'incompréhensible aveuglement à l'évidence de la vérité ? Certes, on ne pouvait demander à cette religion, tant que son cadre intellectuel s'appuyait sur la compréhension traditionnelle des notions de révélation, péché et rédemption, d'être tolérante au sens contemporain, c'est-à-dire de faire preuve de relativisme, et même d'un certain scepticisme à l'égard de ses propres valeurs, en somme d'une conviction molle. Pourtant je proposerai un parcours entre quelques penseurs qui ont posé les fondements de ce que pourrait être la tolérance religieuse au sens fort : non pas renoncer à sa propre identité, mais admettre que l'autre, l'hérétique, le différent, l'indifférent, a un *droit à l'erreur*, le droit d'errer, et de persévérer en toute bonne foi, sans être inquiété, lorsque sa conscience, en son for intérieur, l'y oblige. Dans cette perspective, rester fidèle à sa propre conviction, en toute honnêteté, si l'on n'est pas convaincu de se tromper, est un droit imprescriptible, qu'aucune contrainte extérieure ne doit venir entamer.

1. Notre premier jalon sera Pierre Abélard (1079-1142). Dans son traité d'éthique, intitulé *Scito teipsum*¹, il définit le péché comme le *consentement* au vice, à l'inclination mauvaise, qui nous porte à mépriser Dieu (à omettre de faire pour lui ce que nous voyons ne pas devoir être omis, ou ne pas omettre ce que nous voyons devoir être omis). On peut voir là les linéaments d'une morale de l'intention (*consensus* et *intentio* étant utilisés comme synonymes). Car ni l'impulsion, le désir, en amont du consentement, ni l'action elle-même et son objet, en aval,

1. Je citerai la traduction de M. de Gandillac, aux Éditions du Cerf, coll. « Sagesse chrétiennes », Paris, 1993.

ne déterminent la qualité éthique du comportement, du point de vue théologique. Le désir n'est pas susceptible de qualification morale, dans la mesure où il ressortit à la simple nature : l'on n'est pas coupable d'éprouver une tendance, un attrait, qui ne dépendent pas de nous¹. Le péché commence seulement lorsqu'on consent à ce désir, lorsqu'on se dispose intérieurement à le réaliser. D'autre part la réalisation elle-même, l'action, dans sa matérialité, son contenu objectif et son résultat, ne sera dite bonne ou mauvaise qu'en fonction de l'intention qui l'a guidée² ; et celui qui a adhéré à sa convoitise, même s'il n'est pas passé à l'acte, est déjà pleinement coupable : « l'accomplissement de l'œuvre n'ajoute aucune aggravation au péché³ », « rien ne pollue l'âme que ce qui vient d'elle-même⁴ ». Inversement, l'action elle-même n'ajoute rien à notre mérite : sa valeur est déjà contenue dans le projet qui l'anime.

Du point de vue de la conversion, dans la pratique pénitentielle, la contrition doit prendre le pas sur la satisfaction, « menaçant même », dans la ligne abélardienne, « le rôle du pouvoir des clés, c'est-à-dire la remise des péchés fondée sur l'autorité sacerdotale, facteur sociétaire objectif⁵ ». Bien que saint Bernard de Clairvaux ait dénoncé dans ce subjectivisme un germe d'hérésie, de fait la pratique de la pénitence publique, sanction sociale, a disparu sous cette impulsion au profit du repentir et de la pénitence privés⁶. Le *Liber paenientialis* d'Alain de Lille, à la génération suivante, témoigne par exemple d'un souci d'adaptation psychologique à la personnalité du pécheur, par opposition à une application mécanique d'un barème des fautes et des peines⁷, de même que ses prêches sont parmi les premiers

1. I, III, p. 215-216 et 218. Guillaume de Saint-Thierry a vivement critiqué cette thèse. Peu après, Hugues de SAINT-VICTOR (*De sacramentis*, 7, 9, PL 176, 290 : « *ideoque tentatio, quae est ex carne, non fit sine peccato* »), Pierre LOMBARD (*Sententiae*, II, d. 24, c. 9), suivi par saint Bonaventure et saint THOMAS D'AQUIN (*In Sent.*, II, d. 24, q. 3, a. 2, *Summa theol.*, I-II^o, q. 74 a. 3, ad 3^o) ont affirmé que les impulsions charnelles, même antérieures à toute prise de conscience, sont déjà un péché, même s'il est véniel et le plus léger de tous. Cela n'est pas sans importance pour le développement de la théologie morale. Voir O. LOTTIN, « La Doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensible aux XII^e et XIII^e siècles », *AHDLM*, 6 (1931), et T. DEMAN, « Le Péché de sensualité », *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, t. I.

2. 3, I, III, p. 223.

3. *Ibid.*, p. 215.

4. *Ibid.*, p. 220. Le synode de Sens, réuni contre Abélard par saint Bernard en 1140, a condamné cette idée.

5. M.-D. CHENU, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, Institut d'études médiévales - Paris, Vrin, « Conférences Albert le Grand 1968 », 1969, p. 23 s.

6. *Ibid.*, p. 24-25.

7. Voir P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII^e-XVII^e siècle)*, Louvain, « *Analecta mediaevalia namurcensia* » 13, 1962.

sermones ad status, appropriés aux diverses conditions des auditeurs¹. Parallèlement s'observe la disparition des ordalies et autres « jugements de Dieu », qui déchargeaient sur la Providence une responsabilité qui ne se manifeste désormais que dans le for intérieur². Selon un *topos* courant au XII^e siècle, dans les traités *de conscientia*³, la conscience est comparée à un livre, qui s'ajoute au *liber scientiae* qu'est l'Écriture et au *liber experientiae* qu'est le corps. Ce *liber conscientiae*, dit Alain de Lille, reprenant l'antique thème du « connais-toi toi-même », se lit dans le cœur, où sont inscrites nos fautes en lettres hideuses⁴, mais dont elles peuvent être effacées par la confession, la contrition et l'œuvre de satisfaction⁵. En accord avec cette intériorisation de la faute, la loi morale se dégage d'un certain légalisme : « *affectus tuus operi nomen imponit* » (« c'est ton amour qui dit ce que sont tes œuvres »), « *quantum intendis tantum mereis* » (« c'est selon ton intention que tu mérites »), tels sont les principes qui prévalent chez les moralistes⁶.

Certes, Abélard le remarque, la justice des hommes réprime des actes commis sans mauvaise intention, comme celui de cette mère qui a étouffé son enfant par imprudence⁷, et punit plus lourdement des actes socialement graves, ou surpris en « flagrant délit ». Mais c'est que les hommes jugent de ce qui est manifeste, non de ce qui est caché, et « considèrent moins l'imputabilité de la faute que l'effectuation de l'œuvre », alors que Dieu, qui connaît les cœurs, « moins attentif à ce qui se fait qu'à l'esprit dans lequel on le fait, pèse véridiquement dans notre intention même la culpabilité et examine la faute selon un vrai jugement⁸ ». En d'autres termes, Abélard distingue parfaite-

1. M.-Th. d'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale » LII, 1965, p. 147.

2. M.-D. CHENU, p. 26.

3. Voir J. LECLERCQ, « Aspects spirituels de la symbolique du livre au XII^e siècle », *Mélanges de Lubac*, Paris, 1964, t. II, p. 63-72.

4. « [...] *te ipsum cognosce. Hec est illa vox celestis que nos ad celum revocat [...]* *Hec est via celi que nos viam veritatis docet. Hic est liber celestis doctrine, qui nos recurrere ad librum conscientie monet. Liber scientie scriptus est in codice ; liber experientie scriptus in corpore ; liber conscientie scriptus in corde. Liber scientie scriptus aureis litteris, liber experientie scriptus plumbeis notis ; liber conscientie scriptus tetrīs litteris. Liber scientie est sacra Scriptura, in qua homo suam naturam legit. Liber experientie corpus humanum in qua homo suam culpam agnoscit. Liber conscientie mens cauteriata in qua homo suam culpam agnoscit* » (sermon *Memorare nouissima tua*, dans M.-Th. d'ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 267-268).

5. *Ibid.*, p. 273.

6. Voir O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain, 1954, t. IV, III^e partie, p. 310-354.

7. *Scito teipsum*, I, v, p. 230.

8. *Ibid.*, p. 231.

ment le domaine du théologico-moral et celui du juridique, la sphère privée et la sphère publique. La justice humaine a pour compétence moins de « tirer vengeance de la nuisance qu'un homme inflige à sa propre âme que de celle qu'il peut faire subir à d'autres, de manière à prévenir davantage les dommages publics plutôt que de corriger les dommages privés¹ » ; et « ces choses se font moins par devoir de justice, que pour des motifs de bonne gestion, afin qu'en prévenant, nous l'avons dit, des dommages publics, nous prenions soin de la commune utilité² ». Par conséquent (ce qu'Abélard ne dit pas, mais qui pourrait s'inférer de ses principes), l'autorité politique n'a pas pour vocation de punir un homme des éventuels dommages spirituels qu'il se cause en étant dans l'erreur religieuse, et ne doit intervenir que s'il trouble le bien commun. Qu'il mette en péril son salut ne regarde que lui et Dieu, qu'il menace l'ordre public regarde la communauté.

En revanche, ce qu'Abélard dit explicitement, c'est qu'il n'est de péché que contre la conscience³. Cela signifie que, du point de vue théologico-moral, un acte n'est pas répréhensible lorsqu'il est accompli sans consentement au mal, ou du moins à ce qui est reconnu comme mauvais. Si en effet seul l'assentiment détermine le caractère peccamineux, là où il n'y a pas assentiment au mal, par erreur ou ignorance, il n'y a pas péché, même si en réalité la décision et l'acte sont injustes. Autrement dit, on ne pèche que si l'on va contre ce que sa conscience indique. La formule de l'apôtre Paul : « *Omne quod non est ex fide peccatum est* » (Rm 14, 23 : « tout ce qui ne vient pas de la foi est péché ») est réinterprétée en ce sens : la *fides* est la « bonne foi », qui impose que l'on suive en toute droiture sa propre conscience⁴. L'Église admettra ainsi qu'il vaut mieux encourir une excommunication que d'agir à l'encontre de sa conscience, c'est-à-dire, en fin de compte, à l'encontre de Dieu : « *Quidquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam*⁵. »

On peut donc se tromper de bonne foi sans se dresser contre Dieu. C'est pourquoi Abélard ne recule pas devant cet exemple

1. *Ibid.*, p. 231.

2. *Ibid.*, I, VII, p. 232.

3. Voir O. LOTTEN, « La Valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au Moyen Âge », *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. VI, 1932, p. 409-431.

4. Voir ABÉLARD, *In Epistolam ad Romanos*, dans : V. COUSIN (éd.), *Opera*, t. II, Paris, 1859, p. 336. Cité par M.-D. CHENU, p. 29.

5. Voir GRATIEN, c. 28 q. 1 a. c. 15, et *Glossa interlin.*, in Rom. 14, 23 (ap. Lyranum, VI, fol. n° 30).

provocant : les bourreaux du Christ n'ont pas péché s'ils ont cru être agréables à Dieu en faisant ce qu'ils ont fait¹. Certes, on ne peut dire que leur action ait été bonne, ni même leur intention, qui doit répondre à un caractère objectif de justice². Mais on ne peut dire non plus « que soit péché l'ignorance de qui que ce soit, ou cette même absence de foi qui interdit à qui que ce soit d'être sauvé³ ». Sans avoir été pour autant agréables à Dieu parce qu'ils croyaient, à tort, le servir, les persécuteurs du Christ et des martyrs néanmoins « eussent péché plus gravement s'ils avaient commis la faute de les épargner en dépit de ce que leur imposait leur conscience⁴ ». Un chrétien, pouvons-nous en conclure, ne devrait donc pas accuser de malignité un incroyant qui estime en conscience ne pas devoir se rendre à ses raisons.

2. Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, reprend exactement la même thèse, entérinant ce déplacement qui fait passer la moralité de l'objet au rapport entre la volonté et sa fin (nonobstant l'existence d'une fin naturelle objective de l'homme⁵). La volonté est-elle mauvaise lorsqu'elle s'écarte d'une raison qui erre ? Autrement dit : est-on coupable de ne pas suivre sa conscience même quand celle-ci se trompe (sans qu'on le sache, bien sûr), c'est-à-dire nous indique comme un bien ce qui est en réalité un mal, ou comme un mal ce qui est en réalité un bien ? Oui, répond-il, car la volonté, qui n'est pas une faculté de connaissance mais une puissance d'élection, n'a d'autre ressource que de choisir entre les termes d'une alternative que lui présente la raison. Une volonté est donc bonne ou mauvaise quand elle veut, non le bien ou le mal en soi, auxquels elle ne se rapporte pas directement, mais le bien ou le mal tels que la raison, ou jugement de la conscience, les lui donne à connaître. Même si cette dernière est dans l'erreur, la volonté est principalement méchante si elle se porte vers ce mal illusoire, ou évite ce bien également illusoire : il n'y a nul mérite à faire le bien en croyant faire le mal⁶. Le critère d'appréciation de la qualité peccamineuse ou

1. *Scito teipsum*, I, XIII, p. 241-242. Le synode de Sens a bien sûr condamné cette idée.

2. *Ibid.*, I, XII, p. 241.

3. *Ibid.*, I, XIII, p. 242.

4. *Ibid.*, I, XIV, p. 249.

5. *Summa theologiae* (= *S. Th.*), I^{II}, q. 19, a. 5, resp.

6. Comme chez Abélard, on ne peut poser la réciproque : bonne est la volonté qui fait le mal en croyant faire le bien (*ibid.*, a. 6). On est parfois inexcusable de ne pas identifier le mal, car on est tenu de connaître la loi naturelle et divine.

non de la volonté est, dans cette perspective, purement formel : il consiste dans la cohérence avec ce que la raison lui indique, et non dans la valeur objective de l'acte ou de la chose. En d'autres termes, il faut distinguer erreur et faute. La faute se surajoute à l'erreur si le sujet ne s'accorde pas avec ses propres représentations. Par conséquent, bien que la chasteté soit en soi un bien et que la rechercher comme telle soit une vertu, si une raison abusée la présentait comme un mal à sa volonté, et que néanmoins cette volonté la désirât comme telle, elle serait vicieuse et non point vertueuse. De même, croire au Christ est un bien ; c'est même l'acte fondamental du chrétien. Mais cette condition indispensable du salut serait, subjectivement, immorale, si une intelligence troublée donnait cet acte de foi pour quelque chose de mauvais, et qu'une volonté vicieuse le choisît comme tel. Tout homme qui consent à ce qu'il pense être mal pèche. Le *dictamen* de la conscience oblige toujours : par soi si la conscience est droite, par accident si elle est erronée¹. Si ce que la conscience erronée prescrit est contraire à la loi divine, cela est néanmoins pris pour la loi divine ; et qui refuse de la suivre s'oppose donc à la loi divine². A.-D. Sertillanges conclut à juste titre : « Qui croit au Christ sans que sa conscience lui dise : la vérité est là, celui-là agit mal, et bien loin d'être un fils du Christ, il lui est adversaire. Bien mieux, qui croit devoir attaquer le Christ, l'hérésie ou l'incroyance tenant sa conscience captive, celui-là, tant que cette conscience dure, ne peut point ne pas attaquer le Christ ; s'il ne l'attaque point, il pèche³. »

Ce « droit à la différence » dans l'appréciation de conscience trouve son application dans la tolérance, au sens strict, à l'égard des « infidèles », ceux qui ne partagent pas la même foi. Doit-on les contraindre à se convertir ? Non, répond Thomas⁴, à moins qu'eux-mêmes n'empêchent la croyance chrétienne (non seulement par des persécutions, mais par leurs blasphèmes et leurs persuasions malignes). La foi en effet relève de la volonté : elle est un acte de l'intellect (puisqu'elle a pour objet la vérité), mais mû par

1. *De veritate*, q. 17, a. 4, resp.

2. *Ibid.*, ad 1^o et ad 3^o. Cette théorie a en son temps passé pour audacieuse et n'a pas recueilli l'assentiment de tous : voir O. LOTTIN, « La Valeur obligatoire de la conscience », *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. II, p. 354-417. L'écueil du subjectivisme moral absolu peut être évité, chez Thomas, par la vertu de prudence, qui discerne le bien et le mal particuliers à partir des principes généraux.

3. *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris, nouv. éd., 1961, p. 391.

4. II-II^o, q. 10, a. 8, resp. (cela ne semble pas être le sentiment de DUNS SCOT, *Sent.*, IV, d. 4, q. ultima).

la volonté à assentir à ce qu'il ne comprend pas parfaitement¹. Or ce qui est accompli sous l'empire de la crainte est mêlé d'involontaire², et relève de l'acte singulier, du cas d'urgence, non de la reconnaissance du vrai et du juste. On ne peut donc, cela serait un non-sens, forcer quelqu'un à donner l'adhésion de son cœur et de sa volonté, on ne peut l'obliger, par quelque pression que ce soit, à poser un acte de foi³.

Ce serait toutefois un anachronisme de parler d'une reconnaissance de la « liberté de conscience ». Cette analyse ne s'applique qu'à ceux qui sont nés et demeurés hors de l'Église, juifs, musulmans et païens. L'attitude est toute différente dans le cas des hérétiques ou des apostats, qui ont appartenu à l'Église — c'est-à-dire qui ont été baptisés — et se sont éloignés d'elle. Ceux-là, on peut les contraindre « *etiam corporaliter* » pour qu'ils satisfassent à ce qu'ils ont promis dans le baptême, et accomplissent ce qu'ils ont entrepris⁴. Il semble y avoir là une inconséquence : en quoi la contrainte exercée sur un chrétien diffère-t-elle de celle exercée sur un infidèle de naissance ? Cette position doit être comprise en fonction de la conception médiévale du vœu, qui engage irréversiblement, de telle manière que l'on est en droit d'obliger celui qui l'a prononcé à le respecter (ainsi l'abbé à l'égard du moine en rupture de communauté), même s'il a changé d'avis, car ce qu'il a donné, il ne peut le reprendre⁵. Ensuite, l'autorité divine étant conçue comme directement fondatrice de la société humaine comme de l'ecclésiastique, aucun espace ne peut être aménagé sur le plan théorique pour une subjectivité irréductible qui en contesterait les règles. Le fidèle de bonne volonté mais égaré par son jugement n'est qu'un cas limite, enfermé dans les bornes étroites de l'ignorance invincible : celle-ci n'est admise que pour les questions de pur fait, nul ne pouvant et ne devant méconnaître les prescriptions

1. *S. Th.*, II^e II^m, q. 2, a. 1 et q. 4, a. 2.

2. *S. Th.*, I^e II^m, q. 6, a. 6, resp. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 1, 1110a 11-19, b 1-9.

3. Pas davantage on ne doit baptiser de force les enfants des infidèles, contre l'avis de leurs parents (*S. Th.*, II^e II^m, q. 10, a. 12).

4. *S. Th.*, II^e II^m, q. 10, a. 8, resp. P. MICHAUD-QUANTIN remarque de plus que bien souvent, pour les casuistes, même si le baptême a été administré de force, c'est-à-dire d'une manière illicite, il n'en est pas moins valable, à cause « d'une conception purement matérielle de l'efficacité du baptême *ex opere operato* », de sorte que celui qui l'a reçu malgré lui devient tout de même membre de l'Église, sans pouvoir en ressortir, en raison de son caractère sacramentaire (« La Conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du Moyen-Âge », dans : P. WILPERT, *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin, W. de Gruyter, « *Miscellanea Mediaevalia* » Bd 5, 1968, p. 44-45).

5. Voir par exemple saint ANSELME DE CANTERBURY, *Cur homo Deus*, II, 5. Le contraire relève de l'infidélité proprement dite : *S. Th.*, II^e I^m, q. 88, a. 3, resp.

du droit naturel et du droit divin, même celles qui sont attachées à sa condition particulière (*quae scire tenentur secundum statum suum*¹). Même le refus d'obéissance à une loi positive injuste n'est pas conçu comme un conflit, dont la légitimité est impensable au Moyen Âge, entre la société et une individualité souverainement arbitre du bon droit, mais comme un conflit entre l'obéissance due aux hommes et celle due à Dieu². Si l'injonction de la conscience est la règle reconnue et inamissible, c'est surtout dans les cas de conflit des devoirs³, de désaccord avec l'ordre personnel reçu d'un supérieur, ou avec un usage commun ou encore avec « l'opinion publique⁴ ». Mais ce n'est nullement un droit du sujet au sens moderne. Quant au châtiement infligé aux hérétiques (caractérisés comme tels, c'est-à-dire s'obstinant dans l'erreur), c'est le retranchement non seulement de l'Église, mais de la société politique, par la sentence capitale, pour éviter la corruption de la communauté⁵. « Le problème de la bonne foi, de la liberté de conscience, ne se pose pas plus pour les moralistes médiévaux dans le cas de l'hérétique que dans celui de l'assassin ou du voleur qui se croirait justifié à tuer ou à s'approprier le bien d'autrui⁶. » Le même souci de préserver de la contamination impose des mesures d'interdiction à l'égard des cultes et cérémonies *publics* des infidèles au sein d'une société dont les autorités sont chrétiennes (mis à part, théoriquement, le cas particulier du judaïsme). Ils ne peuvent être éventuellement tolérés (au sens propre) qu'en cas de « péché de la multitude », c'est-à-dire si, à cause du nombre des infidèles, la répression provoque des troubles plus graves que n'en entraîne l'erreur combattue⁷.

1. Voir P. MICHAUD-QUANTIN, « La Conscience individuelle et ses droits... », p. 51.

2. *Ibid.*, p. 55.

3. Ce sont les cas de *perplexitas* : voir GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, I. III tr. LIV.

4. Voir P. MICHAUD-QUANTIN, « La Conscience individuelle et ses droits... », p. 52-53.

5. S. Th., II^e II^e, q. 11 a. 3, q. 64 a. 2. L'argument utilisé pour conclure à cette peine mérite d'être examiné : il est bien plus grave de falsifier la foi, qui est la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie, qui sert aux biens du corps ; si donc on punit de mort les faussaires, à bien plus forte raison doit-on faire de même pour les hérétiques. On peut penser que la nature de la sanction réclamée contre l'hérétique, l'élimination physique, n'est que contingente, liée à l'état d'une société qui utilise la peine de mort ailleurs, et pourrait évoluer avec le droit et les mœurs. Il reste, bien sûr, que Thomas suppose que l'Église doit jouir de la collaboration du pouvoir civil, le bien spirituel de la communauté chrétienne s'identifiant pour lui au bien public.

6. P. MICHAUD-QUANTIN, « La Conscience individuelle et ses droits... », p. 49.

7. *Ibid.*, p. 47.

La tolérance médiévale ne s'exerce donc que sur une marge étroite. Néanmoins, quant à la conversion proprement dite, celle qui concerne les infidèles de naissance (à l'extérieur ou à l'intérieur d'une société chrétienne), la règle de l'obligation de conscience prévaut absolument, et exclut donc la légitimité de la violence : on ne peut forcer la conviction intime de celui qui se trompe. Cette théorie a pu trouver une application historique au moment de la conquête du Nouveau Monde. Bartolomeo de Las Casas a inlassablement lutté, dans le courant du XVI^e siècle, contre les exactions commises à l'égard des Indiens, et contre les arguments de ceux qui prétendaient légitimer l'entreprise de conquête comme étant une guerre juste. Parmi ces arguments, on alléguait que l'idolâtrie des Indiens appelait la destruction de leur culture, et que leur soumission préalable facilitait leur évangélisation. Appuyé sur la doctrine thomiste transmise par l'école dominicaine de Salamanque¹, Las Casas a soutenu que ni selon le droit naturel, ni selon la loi divine, les Espagnols n'étaient fondés à dépouiller et à réduire en esclavage les Indiens. La conversion, rappelle-t-il, ne s'obtient jamais par la force, mais seulement par la persuasion, car « la créature raisonnable [qu'est tout Indien, malgré la contestation de Sepulveda] est disposée de par sa nature à se laisser diriger par son libre arbitre de façon douce, délicate, suave : en écoutant librement, en obéissant volontairement, en prêtant librement son adhésion et son allégeance à ce qu'elle entend² ». Et de citer le païen Sénèque : « L'esprit humain veut être persuadé et non contraint ; car il a en lui quelque chose d'élevé et de sublime, qui ne supporte pas la contrainte mais se soumet en revanche au plaisir que lui procure ce qui est respectable et vertueux, parce qu'il juge cela capable de l'élever et de confirmer sa propre dignité³. » Seule la raison, donc, peut conduire à la conversion, et surtout le bon exemple procuré par la vertu, la douceur, l'affabilité, la bienveillance. Ensuite, la résistance éventuelle opposée par les indigènes ne justifie pas davantage le recours à la violence, car « étant donné la conviction [erronée] où se trouvent les idolâtres que les divinités qu'ils honorent sont

1. Voir le *De jure belli* de Francisco de VITORIA et le *De Jure et justitia* de Domingo de SOTO.

2. *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, éd. A. Millares Carlo, Mexico, 1941, t. I, chap. V, § 2, trad. M. MAHN-LOT, *L'Évangile et la Force*, Paris, Éd. du Cerf, 1964, p. 105-106.

3. *Ibid.*, p. 106.

le véritable Dieu, non seulement ils sont en droit de défendre leur religion, mais le droit naturel les y oblige, et s'ils ne vont pas jusqu'à exposer leurs vies pour défendre leurs idoles et leurs dieux, ils pèchent mortellement [...] ils sont obligés de défendre leurs dieux et leur religion comme nous autres chrétiens sommes obligés de défendre le Dieu véritable et la religion chrétienne¹. »

3. C'est pareillement dans une situation bien concrète de persécution que le traité sur la tolérance de Pierre Bayle trouve son origine. Peu après la révocation de l'édit de Nantes, en effet, le réfugié huguenot publia son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »* (1686²). Le point de départ scripturaire de son ouvrage est imposé à Bayle par les apologies catholiques des mesures prises en France contre les protestants, telle cette *Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les protestants avec celle de l'Église d'Afrique* (1685) de Ph. Dubois-Goibaud. On prend appui en effet sur l'autorité et la conduite de saint Augustin dans l'affaire du schisme donatiste. Pour légitimer les peines temporelles infligées par l'Empire aux donatistes irréductibles, l'évêque d'Hippone aimait à citer la parabole du festin dont les invités se dérobent, dans l'Évangile de Luc, 14, 15-24 ; le maître de maison ordonne à son serviteur d'aller chercher d'autres convives et ajoute : « Contrains-les d'entrer. » C'est cette même parole et cette même exégèse que l'on applique aux huguenots. Bayle y oppose son propre commentaire, non pas théologique, parce qu'il n'entend pas déterminer positivement le sens donné par le Christ à ses paroles, mais philosophique en ce sens qu'il entend seulement réfuter leur compréhension littérale au nom des principes de la raison universelle³.

La pierre de touche, pour examiner la recevabilité d'une interprétation de l'Écriture, est en effet selon lui la conscience

1. *Replicas*, dans : J. PEREZ DE TUDELA (éd.), *Obras escogidas*, t. V, Madrid, 1958, n° XXXI, 11^e réplique, trad. M. Mahn-Lot, *L'Évangile et la Force*, p. 192.

2. Je citerai les deux premières parties dans la réédition procurée par J.-M. Gros : Pierre BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Presses Pocket, coll. « Agora. Les classiques », 1992, la troisième partie et le supplément dans les *Œuvres diverses de M. Pierre Bayle*, La Haye, 1727, t. I, réimpr. Olms, Hildesheim, 1965.

3. I, chap. 1, p. 85.

raisonnable, la lumière naturelle¹. Il ne s'agit pas de la raison spéculative, qui justifierait ou contesterait les dogmes : il y a trop d'incertitude en cette matière pour que l'on parvienne aisément au vrai². Il s'agit de la conscience morale, guide infaillible de nos appréciations³. Elle est juge dans le conflit des religions et des interprétations, elle soumet à son examen toute compréhension de la révélation⁴. Elle nous permet de savoir à coup sûr que certaines lectures, notamment fondamentalistes, ne peuvent pas être vraies : « Ce principe fondamental et cette clef assurée pour entendre bien l'Écriture, c'est que si, en la prenant littéralement, on engage l'homme à faire des crimes, ou (pour ôter toute équivoque) à commettre des actions que la lumière naturelle, les préceptes du Décalogue et la morale de l'Évangile nous défendent, il faut tenir pour assuré qu'on lui donne un faux sens, et qu'au lieu de la révélation divine, on propose aux peuples ses visions propres, ses passions⁵, et ses préjugés⁶. » Or la conscience, le Décalogue et l'Évangile interdisent que l'on fasse violence à son prochain (au moins si l'on n'est pas dans un cas de légitime défense) : on ne doit donc pas utiliser la contrainte pour obtenir une conversion. Augustin écrivait au comte Boniface, chargé de la répression antidonatiste : « Il y a une persécution injuste, celle que font les impies à l'Église du Christ ; et il y a une persécution juste, celle que font les Églises du Christ aux impies [...] l'Église persécute par amour, et les

1. La révélation n'a rien à craindre de cette lumière naturelle, qui est donnée par Dieu lui-même, « Vérité essentielle et substantielle, qui nous éclaire alors très immédiatement, et qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles... » (I, c. I, p. 88). Cette connaissance infuse des premiers principes est le critère de distinction des autres vérités : « nous ne pouvons être assurés qu'une chose est véritable, qu'en tant qu'elle se trouve d'accord avec cette lumière primitive et universelle que Dieu répand dans l'âme de tous les hommes, et qui entraîne infailliblement et invinciblement leur persuasion, dès qu'ils y sont bien attentifs. C'est par cette lumière primitive et métaphysique qu'on a pénétré le véritable sens d'une infinité de passages de l'Écriture, qui étant pris selon le sens littéral et populaire des paroles, nous auraient jetés dans les plus basses idées de la Divinité qui se puissent concevoir » (*ibid.*, p. 89).

2. II, chap. x.

3. « [...] il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle de l'équité qui, aussi bien que la lumière métaphysique, illumine tout homme venant au monde » (I, chap. I, p. 98-90).

4. « Tout dogme particulier, soit qu'on l'avance comme contenu dans l'Écriture, soit qu'on le propose autrement, est faux, lorsqu'il est réfuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la morale » (I, chap. I, p. 97).

5. Qui peuvent être dues à « une vapeur bilieuse de tempérament » (p. 92).

6. I, chap. I, p. 86. Encore une fois, l'Évangile n'a pas à redouter l'examen de la raison, car la morale qui s'y trouve est parfaitement conforme à (et confirme) ce qu'enseigne la lumière naturelle (I, chap. III, p. 103-106).

impies par cruauté¹. » Admettons que le zèle pour ce que nous croyons vrai inspire à l'égard du prochain un amour tel que, par pure charité, on brûle de faire son salut. Cependant la conscience morale doit rester seule juge de ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire ; et elle nous prescrit de ne pas user de la force contre qui ne nous a pas nui : toute persécution est donc injuste².

Devant l'incertitude, et peut-être l'indécidabilité, des controverses religieuses, Bayle se constitue ainsi une sorte de morale par provision. Tant que les esprits ne se sont pas réconciliés autour d'une seule et même croyance, il faut trouver une règle de vie commune qui permette la coexistence, pour que le monde ne devienne pas un « coupe-gorge ». Ce ne peut être que la tolérance. La chrétienté, la terre tout entière se divisent en sectes absolument persuadées d'être dans le vrai. Que se passera-t-il si chacune se réclame de l'obligation de contraindre ? Ce que le fanatique, tel Augustin, ne veut pas admettre, c'est que l'autre, l'adversaire, est aussi bien persuadé de son bon droit. « J'ai la vérité de mon côté ; donc mes violences sont de bonnes œuvres. Un tel erre ; donc ses violences sont criminelles³. » Mais tout le monde peut en dire autant. Bayle invite à un salutaire exercice de décentrement, d'inversion des points de vue et de prise de conscience de la réciprocité⁴. Si le

1. Lettre CLXXXV. Je cite d'après l'édition et traduction des *Œuvres complètes de saint Augustin*, Péronne et al., Paris, Vivès, 1869-1878, t. V.

2. Voir III, chap. x, p. 454b : Augustin prétend qu'une même violence est bonne si elle est faite pour la juste cause, mauvaise si elle est faite pour l'injuste cause. Mais il a confondu les actions qui ont été laissées à notre libre appréciation, et deviennent effectivement bonnes ou mauvaises selon l'intention, avec celles qui nous ont été expressément ordonnées ou défendues par Dieu. Si on ne maintient pas cette distinction, il s'ensuit que le vol, le meurtre, le mensonge, etc., sont des actions vertueuses quand elles sont au service de la vérité. Tout devient légitimable (c'est pourquoi l'intolérance est principe de désordre : voir I, chap. v). Mais la fin ne justifie pas les moyens, tout n'est pas permis pour obtenir une conversion. Ces actions en elles-mêmes sont défendues par Dieu, et ne peuvent entrer au service de la vérité. « Dieu n'exige point que nous travaillions au salut de nos frères, en désobéissant actuellement à ses ordres. »

3. I, chap. x, p. 174. Voir AUGUSTIN, Lettre XCIII : « puisque les bons et les méchants font et souffrent souvent les mêmes choses, ce n'est ni par ce qu'ils font, ni par ce qu'ils souffrent, mais par les causes mêmes qu'il faut établir entre eux une différence » (II, 6). Le Christ a flagellé les Juifs (en chassant les marchands du Temple), les Juifs ont flagellé le Christ, mais les deux actions ne s'équivalent pas : « Il faut examiner qui agissait pour la vérité, qui pour l'injustice ; qui voulait nuire, qui cherchait à corriger » (II, 8). À quoi Bayle répond (III, chap. xi, p. 456a) : « Il se peut faire que le persécuté ne vaille rien, mais le persécuteur est toujours injuste. »

4. I, chap. v, ix et x. Voir III, chap. xvi, p. 461b : « si ceux qui ont la vérité de leur côté peuvent justement se servir de violence contre les autres religions, voilà un droit qui sera allégué par toutes les sectes, et dont chacune se servira précisément avec les mêmes excuses que l'autre, sans que jamais on y puisse apporter d'autre remède que la discussion du fond même des controverses, discussion qui épuiserait la vie de Mathusalem pour le moindre article. »

sens littéral de la parabole était vrai, les chrétiens n'auraient aucune raison de se plaindre des mauvais traitements qu'ils ont subis et subissent encore de la part des incroyants, ou les catholiques de ceux qu'ils reçoivent en Angleterre. Leur seul argument serait que eux sont dans la vraie religion ; mais ce serait une pétition de principe à l'égard des infidèles ou des hérétiques, une impasse donc dans la discussion, ou plutôt le dialogue de sourds. Puisqu'il n'y a pas d'autorité supérieure, reconnue d'un commun accord, pour trancher le différend doctrinal, on ne peut sortir de ce dangereux affrontement qu'en rappelant « des principes communs aux deux partis, tels que sont les maximes de la morale, les préceptes du Décalogue, de Jésus-Christ et de ses apôtres, touchant l'équité, la charité, l'abstinence du vol, du meurtre, des injures du prochain¹ ».

Loin donc que la tolérance, en permettant la multiplication des sectes, amène la ruine de l'État en le divisant, ainsi que le pensent la plupart des prédécesseurs de Bayle (Erastus, Juste-Lipse, Grotius, Hobbes), c'est l'intolérance qui crée les troubles civils et le désordre². Le souverain a pour mission de maintenir la paix publique : il ne doit sévir que contre les croyances qui appellent à la haine, la violence et la sédition³. Les autres⁴ doivent pouvoir, en paix, rivaliser dans les discussions et les bonnes œuvres.

Au-delà de la réfutation de l'interprétation littérale du « contrains-les d'entrer », Bayle montre que la notion même de conversion forcée est dépourvue de sens. Augustin répondait à l'évêque donatiste Vincent : « Vous ne devez pas regarder la contrainte elle-même, mais la qualité de la chose à laquelle on est contraint, si elle est bonne ou si elle est mauvaise⁵. » « Et moi, rétorque Bayle, je dis à mes lecteurs [...] qu'il ne faut pas regarder à quoi l'on force en cas de religion ; mais si l'on force, et que dès là que l'on force, on fait une très vilaine action et très opposée au génie de toute religion et spécialement de l'Évangile⁶. » La vertu de religion, l'adoration que l'homme doit au Créateur, consiste en des actes de l'esprit, des mouve-

1. I, chap. x, p. 174.

2. I, chap. vi, p. 256-257.

3. Bayle (II, chap. vi, p. 265) cite cette belle maxime : *Deorum injuriae diis curae* (c'est aux dieux de s'occuper des injures faites aux dieux).

4. Bayle ne parle pas seulement, en chrétienté, des différentes confessions chrétiennes, mais y inclut judaïsme et islam (II, chap. vii).

5. Lettre XCIII, V. 16.

6. III, p. 461a.

ments de respect, de crainte et d'amour que la volonté sent pour lui, et qui ne peuvent être nullement forcés¹. Toute contrainte ne produit qu'un sentiment de crainte à l'égard du persécuteur, aucunement à l'égard de Dieu, car elle est incapable de persuader l'esprit. Elle n'arrache que des signes extérieurs de soumission, qui ne sont nullement agréables à Dieu². La contrainte est contraire à la loi naturelle, elle l'est également à l'esprit de l'Évangile, lui-même parfaitement conforme à la raison : « Il ne veut donc pas qu'on force personne ; ce serait traiter l'homme en esclave, et tout comme si l'on ne se voulait servir de lui que pour une action manuelle et machinale³. »

D'une manière générale, on ne peut obliger une volonté à vouloir positivement ce qu'elle ne veut pas : puisqu'elle est par définition une faculté de décision libre, c'est une absurdité que d'imaginer obliger à la liberté. « Cette contrainte extérieure fera naître en eux la volonté⁴ », prétendait pourtant Augustin à l'égard des donatistes : « tout ce que nous faisons avec vous, quoique nous le fassions malgré vous, c'est par charité, afin que vous vous corrigiez, et que, corrigés, vous viviez. Personne ne veut malgré soi, et pourtant pour qu'un enfant apprenne de plein gré, on le bat malgré lui, et cela souvent est fait par un homme qui l'aime⁵. » La contrainte exercée sur un enfant, répond Bayle⁶, n'obtient de lui qu'une action, non point un changement d'idée, et elle est employée justement parce que l'enfant est incapable de se former une idée du juste et de l'utile. On n'a pas le droit non plus d'assimiler l'hérétique à un malade, un « phrénétique » qu'il faut parfois sauver malgré lui⁷. Le consentement n'est pas nécessaire à la guérison physique, il est indispensable à la conversion et au salut : « Dieu lui-même ne nous saurait sauver par force, puisque la grâce la plus efficace et la plus nécessitante est celle qui nous fait consentir à ce que Dieu veut⁸. » L'hérésie n'est pas une maladie, mais une conviction. On n'a pas davantage le droit de comparer le dissident à

1. I, chap. II, p. 98-99.

2. *Ibid.*, p. 100.

3. I, chap. III, p. 107. Voir III, chap. xxxvii, p. 495 (*sic*) a : « Forcer à faire le bien est une phrase contradictoire, non moins que celle-ci, *cogere voluntatem*, à moins qu'on ne l'entende d'un bien machinal, tel qu'est celui d'une fontaine qui verse du vin pour l'usage du menu peuple. »

4. *Sermo CXII* (*Œuvres complètes de saint Augustin*, t. XVII, p. 178).

5. *Contra litteras Petilianas*, II, chap. xciv (*puer ut hoc volens discat, invitus vapulat, et hoc plerumque ab homine carissimo*).

6. II, chap. xxvii, p. 469a-b.

7. Voir AUGUSTIN, Lettre XCIII.

8. III, chap. IV, p. 449a.

une brebis égarée qu'il faut ramener de force¹ : l'image ne vaut pas pour « des créatures douées de liberté, dont la conversion dépend essentiellement et totalement du consentement² ».

Cependant, il demeure une objection essentielle, liée à l'histoire personnelle d'Augustin, mais qui explique pourquoi le persécuteur s'imagine pouvoir changer l'âme en agissant sur le corps. Nous saisissons là quelle représentation de l'homme se trouve derrière la logique de la persécution.

Lorsqu'on a démontré le plus clairement qu'il est possible la vérité que l'on pense détenir en toute certitude, lorsqu'on a exposé en quantité des preuves absolument irréfutables, lorsqu'on a épuisé tous les moyens rationnels de conviction, qu'est-ce qui explique que l'adversaire résiste encore ? Si ce n'est pas un défaut d'intelligence, il reste que c'est à cause d'une volonté mauvaise, d'une volonté qui ne *veut* pas reconnaître le vrai, même dans son irrécusable évidence. Tel est le sentiment d'Augustin face aux donatistes. Leur aveuglement obstiné, devant toutes les bonnes raisons qu'on leur a présentées, est incompréhensible à moins de résulter de la perversion de leur volonté, qui se détourne délibérément de la vérité, obscurcit l'intellect, par attachement à tout ce qui relève du charnel. Le vrai s'impose de lui-même lorsqu'il est perçu ; mais les passions, les vices, les préjugés, les intérêts sensibles peuvent faire écran, ou empêcher l'esprit de s'appliquer sérieusement à sa considération. Il faut donc écarter tous ces obstacles sensibles, matériels, corporels, par un traitement sensible, matériel, corporel. « Non pas que quelqu'un puisse devenir bon malgré lui, mais la crainte de souffrir ce qu'il ne veut pas ou bien le fait renoncer à l'opiniâtreté qui le retenait, ou bien le pousse à reconnaître la vérité qu'il ignorait. Cette crainte le force à rejeter le faux qu'il soutenait, ou à rechercher le vrai qu'il ne connaissait pas, et par suite à s'attacher volontairement à ce qui était d'abord contraire à sa volonté³. » Seule la concupiscence, aversion à l'égard de Dieu, explique l'aversion à l'égard de la vérité. Il faut donc lui faire un contrepoids de toutes les contraintes matérielles⁴. Ce sera

1. Voir AUGUSTIN, Lettre CLXXIII, 3 : « Nous exécutons bien mieux la volonté et les ordres du Seigneur en vous forçant à revenir au bercail, que de permettre aux brebis d'errer à leur volonté pour vous laisser périr. »

2. III, chap. IX, p. 452b.

3. Lettre XCIII, V, 16.

4. Il est évident que ce rôle de la contrainte est symétrique de celui de la grâce, et tient à l'ensemble de la théologie et de l'anthropologie augustiniennes, notamment à sa conception du péché. Voir *Contra litteras Peliliani*, II, chap. LXXXIV : « De même donc qu'il se peut que le Père attire à son Fils ceux qu'il laisse pourtant dans le libre arbitre, ainsi peut-il arriver que les menaces des lois ne nous ôtent point le libre arbitre. »

en réalité non pas forcer l'égaré, mais rétablir en lui un équilibre entre les tendances, restaurer la liberté de jugement que le péché lui a fait perdre. C'est ce que l'expérience confirme, selon Augustin. Lui-même, raconte-t-il, n'était d'abord pas favorable aux mesures réclamées par les autres évêques catholiques¹. Puis il a changé d'avis en voyant leur efficacité, et surtout la joie des nouveaux convertis, qui, assure-t-il, remerciaient qu'on les eût délivrés de force de l'erreur² : cela prouve bien qu'il faut tenir compte du mal dans l'homme pour le soigner.

Monstrueuse doctrine, répond Bayle. La contrainte ou l'appât, les désavantages ou les avantages proposés sont de l'ordre de l'intérêt, de la passion, et ne peuvent favoriser un jugement impartial, un examen lucide par une raison sereine, donc un ralliement de la conscience, qui est la seule chose exigible en matière de religion : « La crainte d'un mal temporel est suivie d'un trouble qui offusque les lumières du jugement, qui traverse

1. Dans les premières années du v^e siècle, il ne demandait que des mesures de protection contre les violences des circoncellions : voir *Contra litteras Petilianis*, II, chap. LXXXIII, Lettres LXXXVI et LXXXVIII. Cependant, dès 406, il écrit à Festus (Lettre LXXXIX) : « ce n'est pas la souffrance mais la cause qui fait les martyrs. On pourrait dire cela contre ceux qui seraient seulement enveloppés dans les ténèbres de l'hérésie, et qui seraient justement punis pour leur sacrilège, sans s'être cependant rendus coupables d'aucune violence [...] ne pourrait-on justement pas les comparer à de mauvais fils qui, par le fait seul de leur mauvaise conduite et sans jamais porter une main criminelle sur les auteurs de leurs jours, font souffrir à la piété paternelle une persécution bien cruelle, tandis que l'amour des parents se montre d'autant plus ardent qu'il met plus d'énergie à les contraindre à la pratique du bien. »

2. Voir Lettre XCIII : « telle est la force d'une mauvaise habitude, que jamais ils n'auraient songé à se corriger, si la crainte des lois ne les eût forcés à rechercher la vérité [...] N'aurais-je donc pas été l'ennemi du salut de tous les hommes, si j'avais détourné mes collègues de cette sollicitude paternelle, par suite de laquelle nous voyons aujourd'hui beaucoup de donatistes déplore leur ancien aveuglement ? » (I, 1) ; quant à ceux qui, voyaient la vérité mais, par pure inertie, ne voulaient pas changer les coutumes de leurs ancêtres : « N'était-il pas nécessaire d'employer contre les malades de cette espèce le remède salutaire de la crainte des peines temporelles, pour les tirer de ce sommeil funeste [...] Combien en est-il maintenant parmi eux, qui se réjouissent avec nous [...] et qui nous savent gré de les avoir modelés » (I, 2) ; la contrainte a servi à réaliser ce qui était un vœu secret chez beaucoup, mais qu'ils ne pouvaient ou n'osaient réaliser (V, 18). Lettre CLXXXV : « Autant dans leur folie ils détestaient ces lois comme insupportables, autant, maintenant qu'ils sont guéris, ils les bénissent comme salutaires [...] Une fois guéris, ils regarderont comme un bienfait ce qu'ils appelaient une persécution » (II, 7) ; « parce qu'il y a des hommes que la douceur et l'instruction rendent meilleurs, il ne s'ensuit pas qu'on doive abandonner à eux-mêmes ceux qui ne leur ressemblent pas. L'expérience nous a prouvé et nous prouve encore tous les jours, que l'emploi de la crainte et de la douleur a été profitable à plusieurs, qui en sont devenus ensuite plus disposés à s'instruire [...] s'il s'en trouve que la bonté rend meilleurs, il en est un plus grand nombre que la crainte seule peut corriger » (VI, 21). Lettre CLXXXIII : « Celui contre lequel on emploie la force, est obligé d'aller là où il ne veut pas, mais une fois qu'il est entré dans la salle du festin, il mange volontiers et avec plaisir » (10). — Après tant de citations accablantes, tout ce que l'on peut dire à la décharge de l'évêque d'Hippone est qu'il est intervenu pour qu'on ne punisse pas de mort les schismatiques (voir Lettres C et CXXXIII). Les mesures qu'il prône ne sont pas directement des violences physiques, mais plutôt des amendes, l'exil, etc.

l'usage du libre arbitre¹. » Cette impiété se double d'une erreur psychologique : le présumé hérétique, « s'il est bien persuadé que sa religion soit bonne, et s'il a assez de crainte de Dieu pour avoir une grande répugnance à professer une religion qu'il croit mauvaise, [...] se fortifiera dans la sienne, par la haine pour les moyens tyranniques qu'on veut employer contre lui² ». Et s'il aime le monde plus que Dieu et sa religion, il se convertira pour de mauvaises raisons. Par conséquent, la contrainte n'a pour effet que « d'affermir les gens dans leurs opinions, ou de les engager à dissimuler par crainte, par vanité, par ambition ; ou de leur faire naître l'indifférence³ ».

D'ailleurs, on ne peut soutenir que c'est la concupiscence qui retient l'hérétique prisonnier de l'ignorance et l'empêche d'admettre la vérité catholique : « Ce soupçon aurait quelque fondement, s'il s'agissait d'une doctrine qui gênât la cupidité, et qui réfrénât les inclinaisons charnelles de l'homme ; mais il se trouve, je ne sais comment, que ce ne sont pas ces sortes de dogmes qui divisent les chrétiens⁴. » Il faut définitivement briser l'assimilation de l'erreur au péché. Bayle aura à y revenir contre Pierre Jurieu⁵ : l'erreur ne résulte pas de la corruption du cœur, l'éducation seule inspire la persuasion d'une fausse religion⁶. Certes, comme l'a montré Descartes, tout jugement est un acte de volonté (puisqu'il consiste à affirmer ou à nier), mais pas nécessairement d'une volonté perverse ; personne n'aime l'erreur pour l'erreur, et la persévérance qui nous y attache n'est qu'un effet des limitations de notre nature⁷.

1. II, chap. II, p. 195.

2. II, chap. I, p. 179-180. À cela il faut ajouter que, dans une religion dont le fondateur a averti ses disciples qu'ils connaîtraient des tribulations et seraient persécutés par le monde, où règne le mal, les violences que l'on infligera à « l'hérétique » ne pourront que lui confirmer qu'il est sur le chemin de la vérité, et ses persécuteurs sur celui de la perdition (*ibid.*, p. 182). Les « martyrs sont le moyen le plus assuré qui se puisse voir de maintenir une religion » (p. 207).

3. II, chap. I, p. 201.

4. II, chap. X, p. 343.

5. Autre protestant français réfugié aux Pays-Bas (*Des droits des deux souverains [...] contre le livre intitulé « Commentaire philosophique »,* 1687) ; ce qui montre que la position de Bayle ne tient pas uniquement à sa confession.

6. *Supplément au commentaire philosophique*, chap. xv-xvi.

7. Il peut cependant y avoir négligence coupable à ne pas s'informer (Bayle refuse simplement que l'ignorance invincible soit comptée parmi les suites du péché originel qui entraînent la responsabilité de l'homme). Voir II, chap. X, p. 346 et *Supplément*, chap. xvii, p. 531b : « toute erreur est criminelle, lorsqu'on y est entretenu ou conduit par un principe dont on connaît le dérèglement, comme est l'amour de ses aises, l'esprit de contradiction, la jalousie, l'envie, la vanité » ; est coupable celui qui « aime mieux les plaisirs que la vérité », et qui « au lieu de demeurer dans sa religion parce qu'il la croit véritable [...] est bien aise de la croire véritable parce qu'elle s'accorde avec la mollesse de sa chair ».

Bayle dénonce une autre dangereuse illusion d'Augustin : l'Église ne fait que reproduire la conduite de Dieu, qui utilise les afflictions sensibles pour ramener à lui les cœurs¹. Mais des hommes ne peuvent prétendre imiter la pédagogie divine : « Il n'y a point de doute que Dieu ne puisse se servir, pour convertir un jeune étourdi, d'une blessure qui l'estropiera, d'un vol qui le réduira à l'aumône, d'une calomnie qui le ruinera de réputation, et qui le contraindra de se confiner dans une retraite, où il ne songera qu'aux choses du ciel ; mais ces bons usages que Dieu sait tirer de ces disgrâces, n'empêchent pas que celui qui estropie, qui vole, qui calomnie cet homme, ne commette un très grand péché². » L'homme ne doit pas s'arroger le rôle de la Providence. Dieu seul a le pouvoir de fléchir les cœurs en même temps que les corps ; la contrainte physique sans la contrainte du cœur ne sert à rien³.

Le persécuteur s'attribue également un pouvoir divin lorsqu'il voit dans l'obstination la marque du péché et de l'hérésie. Pour rompre cette équivalence, Bayle utilise une nouvelle fois un critère qui dépend de la forme et non du fond⁴. L'opiniâtreté consiste à persévérer dans l'erreur une fois même que l'on a été convaincu qu'elle est erreur : c'est l'effet d'une volonté maligne, qui va contre la conscience. Mais qui pourra assurer avoir convaincu celui qui néanmoins maintient sa conviction ? Dieu seul peut scruter les cœurs, déchiffrer une conscience. De l'extérieur, on ne peut distinguer l'opiniâtreté de la constance, c'est-à-dire de la fidélité à sa conscience⁵. Croire que les raisons que l'on avance sont claires comme le jour, indéniables à moins de mauvaise foi, c'est toujours commettre la même pétition de principe⁶. Au bénéfice du doute, il faut accepter que l'autre ne se rende pas aux arguments.

De là, Bayle peut définir un droit à l'erreur, un droit de la conscience errante⁷ qui, au sein même d'une pensée reli-

1. Voir Lettre CLXXIII.

2. II, chap. II, p. 196.

3. III, chap. VIII et IX, 451b, 452a.

4. II, chap. I, p. 185-186.

5. « Comment saura-t-on qu'on a convaincu cet homme de ses erreurs [et qu'il ne résiste que par mauvaise volonté] ? Un convertisseur a-t-il les yeux assez perçants pour lire dans la conscience d'un homme ? Partage-t-il avec Dieu cet attribut incommunicable de scrutateur des cœurs ? » (II, chap. I, p. 185.)

6. II, chap. I, p. 190-191.

7. Pas davantage qu'au Moyen Âge ce droit n'est lié à une théorie des « droits de l'homme » au sens moderne, une revendication subjective de l'individu. Le droit de suivre sa conscience est en fait un *devoir* à l'égard de Dieu. Inversement (il faut voir là un effet de la culture protestante de Bayle : relation directe, seul à seul, entre l'homme et Dieu), la conscience est le domaine réservé de Dieu : elle n'est soumise à aucune

gieuse, contre tout intégrisme, oblige à reconnaître la légitimité de convictions différentes. Développant la même analyse éthique qu'Abélard (c'est l'intention qui fait la bonté de l'acte), il conclut : « La première et la plus indispensable de toutes nos obligations est celle de ne point agir contre l'inspiration de la conscience [...] toute action qui est faite contre les lumières de la conscience est essentiellement mauvaise¹. » L'homme est tellement faillible que Dieu, qui l'a fait dépendant de son corps et de ses instruments empreints d'erreurs, ne peut réclamer de lui la connaissance de la vérité exacte, dont il n'est pas de signe indubitable qu'on la possède. Il n'y a pas d'autre critère que l'intime conviction, le sentiment intérieur². Dieu se contente de cette bonne foi. L'important est qu'on recherche le vrai avec constance et sincérité. L'homme est « moyennant cela orthodoxe à l'égard de Dieu³ », car « la seule loi que Dieu, selon son infinie sagesse, ait pu imposer à l'homme à l'égard de la vérité, est d'aimer tout objet qui lui paraîtra véritable, après avoir employé toutes ses lumières pour le discerner⁴ ».

juridiction humaine, elle n'est pas aliénable dans les mains du dépositaire de l'autorité publique, et un édit du souverain qui la limiterait serait inique et n'aurait pas force de loi (I, chap. vi, p. 146-147). À cet égard, « les hommes ne dépendent pas les uns des autres, et n'ont ni roi, ni reine, ni maître, ni seigneur sur la terre ; il ne faut donc pas blâmer un prince qui n'exerce point de juridiction sur les choses que Dieu ne lui a point soumises » (II, chap. vi, p. 263-264), « les rois n'ont ni de Dieu, ni des hommes, le pouvoir de commander à leurs sujets qu'ils agissent contre leur conscience » (I, chap. vi, p. 148). Il s'agit là d'une position théologique, et non laïque et individualiste-libérale avant la lettre. Voir E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, t. II, p. 575 : « ce n'est pas un for intérieur personnel, un domaine individuel propre, en tant que tel, sur lequel le sujet récusé les empiètements du Prince, c'est très précisément un domaine qui appartient à Dieu [...] La conscience est le point d'insertion de cette relation en quelque sorte verticale entre l'homme et son créateur dont nul n'a le droit d'essayer d'infléchir la trajectoire par une intervention qui est, très précisément, une tentative de viol spirituel. »

1. II, chap. viii, p. 292. D'où ce paradoxe apparent : un païen qui pille le temple de Delphes est aussi sacrilège qu'un Juif pillant celui de Salomon, car bien qu'il n'insulte qu'à un faux Dieu, il va contre sa propre croyance. « C'est pourquoi j'approuve fort que les magistrats chrétiens punissent un païen qui sans avoir envie d'abjurer sa religion, blasphèmerait contre ses divinités, ou renverserait leurs statues » (II, chap. ix, p. 307).

2. II, chap. x, p. 341.

3. *Ibid.*, p. 340. Bayle substitue l'orthopraxie à l'orthodoxie.

4. *Ibid.*, p. 333.