



HAL
open science

03 - La généalogie du mythe protestant du libre examen de l'Écriture

Maria-Cristina Pitassi

► **To cite this version:**

Maria-Cristina Pitassi. 03 - La généalogie du mythe protestant du libre examen de l'Écriture. Protestantisme, nation, identité. Hommage à Myriam Yardeni, Michelle Magdelaine et Viviane Rosen-Prest, Oct 2016, Paris, France. <hal-03165641>

HAL Id: hal-03165641

<https://hal.science/hal-03165641v1>

Submitted on 10 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

La généalogie du mythe protestant du libre examen de l'Écriture

Maria-Cristina PITASSI

Professeure honoraire, Institut d'histoire de la Réformation, Université de Genève

Parmi les très nombreux travaux de Myriam Yardeni, aucun, à ma connaissance, n'est spécifiquement consacré à la question du libre examen de l'Écriture ; il s'agit pourtant d'une problématique qui touche de près plusieurs de ses intérêts majeurs, notamment la construction de l'identité protestante et l'élaboration de mythes historiographiques ayant pour but, conscient ou inconscient, de renforcer cette identité, voire de la fonder à travers un travail de relecture des origines¹. On pourrait même dire que cette notion est, dans le genre, un véritable cas d'école : comprise, d'après la définition qu'en donne André Encrevé dans *l'Encyclopédie du protestantisme*, comme « la faculté laissée à chaque fidèle d'étudier la Bible en toute liberté »², elle est, d'après le même historien, reconnue par tous les protestants, et sa portée dépasse les limites théologiques ou spirituelles pour impacter l'engagement politico-social et la culture même du protestantisme, Encrevé lui reconnaissant un rôle important dans le développement de la démocratie politique et de la liberté de la presse. Pour leur part, sans trop s'interroger sur la genèse ou sur l'histoire de ce syntagme, les historiens des idées et les historiens de la philosophie non spécialistes des questions religieuses l'ont utilisé abondamment comme un raccourci pratique pour définir le propre de l'attitude protestante face à la Bible, en en faisant ainsi une sorte de principe atemporel, né tout formé de la plume des réformateurs. Mais si cette notion est un cas d'école, c'est non seulement parce qu'elle est au centre d'un dispositif qui, à travers un travail long et complexe de projections et d'appropriations, a fini par forger une identité en discontinuité partielle avec ses origines, mais aussi parce que, analysée historiquement, elle illustre bien la richesse d'une

¹ Voir en particulier, pour les travaux de Myriam Yardeni les plus concernés par ces problématiques, *La conscience nationale en France pendant les guerres de Religion (1559-1598)*, Paris-Louvain, Nauwelaert, 1971 ; *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, Nizet, 1980 ; « Histoires de villes, histoires de provinces et naissance d'une identité française au XVI^e siècle », *Journal des savants*, 1993, pp. 111-134 ; « Naissance et essor d'un mythe : la Révocation de l'Édit de Nantes et le déclin économique de la France », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 139/1, 1993, pp. 79-96 ; *Repenser l'histoire. Aspects de l'historiographie huguenote des Guerres de Religion à la Révolution française*, Paris, Champion, 2000 ; *Enquête sur l'identité de la nation France. De la Renaissance aux Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.

² André Encrevé, « Libre examen », dans P. Gisel (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, Genève, Labor et Fides, 2006², p. 799.

Wirkungsgeschichte dans laquelle les transformations, les détournements, les malentendus et les distorsions comptent autant que les filiations légitimes. Bref, il s'agit d'un sujet en or, comme le laissait déjà entendre Joseph Lecler qui, dans un article publié en 1969, faisait œuvre de pionnier en retraçant quelques étapes de l'histoire de ce principe constitutif de l'identité protestante³. Un article qui ne semble toutefois pas avoir suscité de vocations, ni laissé beaucoup des traces, à s'en tenir du moins aux approximations qui continuent d'accompagner l'usage de cette notion. Forte de ce constat et piquée dans ma curiosité d'historienne par un sujet dont l'importance m'était apparue d'emblée, j'ai décidé de m'atteler à reconstituer la généalogie de la notion de libre examen : les quelques sondages que j'ai pu faire ont certainement confirmé l'intérêt d'une telle recherche mais en ont aussi montré les difficultés, le sujet se situant à la croisée de l'histoire des idées – théologiques, herméneutiques, spirituelles et philosophiques – et de l'histoire des pratiques, et ne se limitant de loin pas à la culture réformée francophone, en raison des ramifications importantes qu'il a dans d'autres contextes confessionnels et linguistiques. Ce que je me propose de faire dans cet article est de présenter un survol de ces premiers sondages, le chantier étant pour le moment encore très lacunaire et pas assez fouillé.

* * *

Pour essayer d'établir une généalogie de cette notion, il vaut mieux commencer par la fin, à savoir par le XIX^e siècle, puisque c'est à ce moment-là qu'est né le syntagme de « libre examen » et que le concept s'est précisé dans le sens qu'on lui prête aujourd'hui. Une des premières utilisations de l'expression se trouve, à ma connaissance, dans les *Principes de politiques*, publiés par Benjamin Constant en 1815, et plus précisément dans le chapitre consacré à la persécution religieuse et à la tolérance civile⁴ ; le libre examen, sous la plume de Constant, n'a pas encore un sens spécifique, il indique en général une démarche individuelle

³ Voir Joseph Lecler, « Protestantisme et 'libre examen'. Les étapes et le vocabulaire d'une controverse », *Recherches de science religieuse*, 57 (1969), pp. 321-374. Pour une mise en perspective de l'historiographie de Lecler et de sa réception, voir *De la tolérance à la liberté religieuse. À la mémoire du Père Joseph Lecler (1895-1988)*, S.J., *Revue de sciences religieuses*, 78/1 (1990), en part. pp. 5-72. Quelques années avant l'article de Lecler avait paru aussi l'article de Jean Stengers, « L'apparition du libre examen à l'Université de Bruxelles », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 16 (1963-1964), pp. 59-101.

⁴ « L'autorité fait du mal enfin lorsqu'elle proscrit une religion, parce qu'elle la croit dangereuse ; et le mal ne serait pas moindre, quand le jugement de l'autorité sur cette religion serait fondé. [...] Le seul moyen d'affaiblir une opinion, c'est d'établir le libre examen. Or, qui dit examen libre, dit éloignement de toute espèce d'autorité, absence de toute intervention collective. L'examen est essentiellement individuel. » (Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, éd. par É. Hofmann, Genève, Droz, 1980, vol. II, livre VIII, ch. 10, p. 174).

qui est conçue de manière antithétique à l'autorité, se passe de la dimension collective et entretient un lien vital avec la religion en tant que base de la conviction. En lisant toutefois la littérature religieuse du premier XIX^e siècle, on s'aperçoit que, en l'espace de quelques années, l'expression s'est à la fois précisée dans son contenu et généralisée dans son emploi : pour les catholiques et pour les protestants il ne semble en effet pas faire de doute que le libre examen de l'Écriture constitue une notion propre et fondamentale du protestantisme. Les catholiques s'appuient sur cela pour montrer qu'il y a un fossé profond qui les sépare des protestants dans la mesure où ils sont eux-mêmes partisans de l'autorité alors que leurs adversaires le sont du libre examen. C'est ainsi qu'Auguste Nicolas, catholique de tendance ultramontaine né en 1807 et mort en 1888, déclare en 1842, alors qu'il est ministre des cultes en France, que « la distinction entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, entre les chrétiens et les philosophes, est fautive et vaine, si elle est autre que la distinction entre les disciples de l'autorité et les partisans du libre examen »⁵, faisant ainsi de ce dernier la marque distinctive des incroyants. De leur côté, les protestants libéraux, qui mènent de front une double polémique, ayant pour adversaires à la fois les catholiques et les coreligionnaires revivalistes naissants, attachés aux confessions de foi et à la tradition dogmatique⁶, se reconnaissent pleinement dans la notion de libre examen, qui constitue pour eux la forme du protestantisme alors que l'Évangile en est le fond. C'est ce qu'affirme par exemple Samuel Vincent (1787-1837)⁷, l'un des représentants les plus marquants du premier courant libéral modéré, hanté par le souci de ne pas séparer l'Écriture et la raison. Or Vincent, qui évolue, comme ses coreligionnaires, dans un contexte qui valorise fortement l'individualité, n'hésitera pas à reprendre à son compte les termes ironiques de la XII^e satire de Boileau « tout protestant est pape, une Bible à la main »⁸ et à reconnaître la valeur fondamentale du libre examen,

⁵ Auguste Nicolas, *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, précédé de l'examen d'un écrit de M. Guizot*, Bruxelles, H. Goemaere et Meline, Cans et C^{ie}, 1852, p. 25.

⁶ Pour un premier aperçu du protestantisme francophone au XIX^e siècle, voir André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; William Edgar, *La Carte protestante. Les réformés francophones et l'essor de la modernité (1815-1848)*, Genève, Labor et Fides, 1997.

⁷ « Pour moi, et pour beaucoup d'autres, le fond du protestantisme, c'est l'Évangile ; sa forme, c'est la liberté d'examen » (Samuel Vincent, *Du protestantisme en France*, Nouvelle édition avec une introduction de M. Prevost-Paradol, Paris, Michel Lévy Frères, 1860, p. 14 [1^{ère} éd. Nîmes, Paris, Genève, 1829]). Sur Vincent, voir Bernard Reymond, « Redécouvrir Samuel Vincent », *Études théologiques et religieuses*, 54 (1979), pp. 411-423 ; Roger Grossi, *Samuel Vincent, témoin de l'Évangile (1787-1837)*, Nîmes, Société d'histoire du protestantisme de Nîmes et du Gard, 1994 ; *Le pasteur Samuel Vincent à l'aurore de la modernité 1787-1837*, Nîmes, Société d'histoire du protestantisme de Nîmes et du Gard, 2004.

⁸ « Aux moines las du joug, rendre la liberté. / Alors, n'admettant plus d'autorité visible, / Chacun fut de la Foi censé Juge infallible / Et sans être approuvé par le Clergé Romain, / Tout Protestant fut Pape une Bible à la main » (Nicolas Boileau-Despréaux, *Satire XII : Sur l'équivoque*, dans *Œuvres de Nicolas Boileau Despréaux. Avec des éclaircissements historiques donnés par lui-même*, Amsterdam, F. Changuion, 1728, vol. I, vv. 220-224, p. 270 [1^{ère} éd. 1666]).

indissociable du reste de celle de la liberté de conscience et de la tolérance⁹. Le libre examen présente à ses yeux un triple mérite : tout d'abord un mérite anthropologique, puisqu'il respecte la tendance naturelle de l'être humain à tout examiner ; ensuite un mérite politique, puisqu'il constitue le meilleur moyen de lutter contre la tyrannie ; enfin, un mérite religieux, puisqu'il est une garantie de la vérité bien plus assurée que les confessions de foi et les catéchismes.

Pour sa part, dès 1825, la *Revue protestante* généralise et emphatise l'usage de l'expression de « libre examen », en allant jusqu'à en faire l'élément spécifique du protestantisme : le premier numéro définit ainsi les Calvin, les Bèze, les Claude ou les Saurin comme des « illustres disciples du libre examen »¹⁰ tandis que, trois ans plus tard, la Réforme elle-même sera présentée explicitement comme l'œuvre de cet exercice de libre discernement individuel¹¹. Une telle accréditation de la Réforme comme berceau du libre examen inscrivait le protestantisme dans un horizon libéral et légitimait l'identité de ceux qui s'en réclamaient ; elle ne faisait pas pour autant l'unanimité, même parmi les libéraux dont les représentations de l'événement fondateur oscillaient entre deux pôles, l'un l'exaltant pour avoir su imposer le principe du libre examen, l'autre le réprouvant pour n'avoir pas su le défendre ou l'approfondir¹². Au-delà toutefois des divergences ou des nuances, le lien était désormais clairement établi entre le mouvement réformateur et le principe de la libre interprétation de la Bible, principe qui ne doit pas être confondu avec celui de la lecture, individuelle ou familiale, du texte sacré.

Il s'agit dès lors de questionner ce lien, en le mettant à l'épreuve des sources, ce que la plupart des textes du XIX^e siècle, dont la préoccupation était, à ce niveau, davantage identitaire qu'historique, ne se souciaient pas de faire. Le premier constat, quand on se tourne vers le XVI^e siècle, est que le syntagme de « libre examen » ne se trouve pas dans les textes des réformateurs alors que le terme d'*examen*, qui, lui, est en revanche récurrent, ne recoupe pas le même champ sémantique que l'expression forgée trois siècles plus tard par le

⁹ Voir en particulier Samuel Vincent, *Vues sur le protestantisme en France*, Nîmes, Paris, Genève, Bianquis, Gignoux, Serveur, Treuttel, Ballimore et Cherbuliez, 1829, 2 vol. Il reprend le vers de Boileau dans vol. I, p. 37.

¹⁰ « [...] je me plais à voir, par la pensée, Théodore de Bèze, et Calvin, et Claude, et Saurin et tant d'autres grands hommes, parcourir nos églises et inspecter le ministre comme le troupeau ; je me figure ces illustres disciples du libre examen, jouissant avec délices de l'accomplissement de leur ouvrage et du succès de leur mission. » (C[harles] C[oquerel], « Mémoires et analyses sur la Revue protestante », *Revue protestante*, 1 (1825), janvier, p. 3).

¹¹ « Le libre examen est donc une des conditions essentielles et fondamentales du protestantisme : la réforme est son ouvrage, et sans lui elle n'aurait pas eu lieu » (« De l'orthodoxie dans ses rapports avec le libre examen et la tolérance », *Revue protestante*, 7 (1828), janvier, p. 35).

¹² Voir par exemple le passage suivant : « La liberté absolue des opinions et toutes ses conséquences étaient bien dans les principes de nos réformateurs ; mais c'était un germe que les circonstances étouffèrent sous les combats » (*Revue protestante*, 7 (1828), janvier, p. 10).

libéralisme protestant. En effet, pour une grande partie du XVI^e siècle protestant, ce n'est pas la Bible qui fait l'objet de l'examen (comme ce sera le cas au XIX^e siècle, quand le sujet de l'examen sera l'examineur, et l'objet de l'examen l'Écriture), cet objet étant constitué par les doctrines théologiques qui doivent être évaluées à la lumière des textes bibliques. Autant donc la Bible est l'instance qui juge, autant elle n'est pas l'objet du jugement. C'est dans ce sens que s'exprime par exemple Luther dans l'*Assertio omnium articulorum* de 1521 :

Sint ergo Christianorum prima principia non nisi verba divina, omnium autem hominum verba conclusiones hinc eductae et rursus illuc reducendae et probandae : illa primo omnium debent esse notissima cuilibet, non autem per homines quaeri et disci, sed homines per ipsa iudicari.¹³

Il ressort clairement de ce passage que ce n'est pas la Bible qui doit faire l'objet d'un jugement, mais que ce sont les humains et leurs doctrines qui doivent être éprouvés par elle. Pour sa part, Calvin reprend l'idée de Luther selon laquelle l'Écriture est une règle au crible de laquelle doivent être passés les doctrines, les systèmes et les opinions.

Or quand il a plu à Dieu d'ordonner et dresser une forme d'Eglise plus apparente, il a quant et quant voulu que sa parole fust couchée par écrit, afin que les Prestres prinssent de là ce qu'ils voudroyent enseigner au peuple, et que toute doctrine laquelle on prescheroit fust compassée et examinée à ceste regle.¹⁴

Il serait donc faux de dire que la notion d'examen n'existe pas chez les Réformateurs du XVI^e siècle : elle est bel et bien présente mais elle indique le fait que c'est la Bible qui est l'instance par laquelle doivent être examinées les doctrines théologiques, conciliaires et patristiques¹⁵.

¹³ « Or donc, que les premiers principes des chrétiens ne soient autres que les paroles divines ; c'est d'elles que les paroles des hommes sont tirées comme conclusions, à elles qu'elles doivent à nouveau être ramenées et par elles qu'elles doivent être éprouvées : ce sont elles qui doivent être les plus connues de tout le monde et elles ne doivent pas être prises pour objet de débat et enseignées [au sens où un élève est enseigné par un maître] par les hommes, mais ce sont les hommes qui doivent être jugés par elles. » (Martin Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leoni X novissam damnatorum*, dans *Werke*, Weimar, H. Böhlhaus Nachfolger, 1897, vol. 7, p. 98.

¹⁴ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. par J.-D. Benoit, Paris, Vrin, 1961, vol. IV, livre IV, ch. VIII/6, p. 157.

¹⁵ Une telle affirmation ne doit pas être prise dans un sens absolu ; elle indique simplement que la tendance largement majoritaire au XVI^e siècle était celle qui concevait l'examen comme l'acte par lequel la tradition doctrinale était soumise au crible de l'Écriture pour en établir la véracité. Cette tendance coexistait avec d'autres positions dans lesquelles l'examen de la Bible prenait un sens plus large, que ce soit chez des Réformateurs comme Zwingli ou chez des théologiens qui étaient considérés comme des hétérodoxes, à l'instar de Castellion. Une étude plus pointue que le survol de la question que fournit cet article devrait naturellement prendre en compte cette diversité. Voir, sur des problématiques qui sont en lien étroit avec la question de l'examen, Arthur Huiban, « *La claritas Scripturae* dans les espaces confessionnels de l'Europe moderne (XVI^e-XVII^e siècles) », Thèse en cotutelle pour obtenir le doctorat ès Lettres, mention Histoire générale (Université de Genève) et en Philosophie (Université Paris I – Panthéon-Sorbonne), 2020.

Et pourtant, à la même époque, les catholiques dessinent les contours d'une autre notion d'examen, plus proche de celle du XIX^e siècle, une notion d'examen qu'ils ne revendiquent évidemment pas pour eux-mêmes mais qu'ils prêtent aux protestants, malgré les dénégations indignées de la plupart de ces derniers. L'argumentation catholique se construit par étapes : la première est l'affirmation de l'obscurité substantielle de la Bible, une obscurité qui implique la nécessité d'un juge extérieur qui puisse décider d'un sens qui ne s'impose pas de lui-même. Ce juge ne pouvant être que l'Église, c'est à celle-ci que revient le droit d'interpréter l'Écriture. La seconde est l'attaque contre les protestants, accusés d'accorder à chaque croyant le droit de juger des matières de foi alors que, comme le dit explicitement en 1612 le célèbre controversiste catholique Pierre Coton : « ce n'est pas aux particuliers d'interpréter la sainte Esriture selon leur propre sens »¹⁶. Sous les plumes catholiques, l'examen de l'Écriture au sens où l'entendaient les Réformateurs, à savoir le jugement par l'Écriture des doctrines théologiques, est devenu l'examen particulier du texte révélé que tous les croyants peuvent accomplir. Dans ce glissement sémantique et théologique, la notion d'examen attribuée aux protestants se subjectivise et perd la portée objective qu'elle avait chez les réformés, pour qui la Bible illumine l'esprit du fidèle comme le soleil éclaire les êtres vivants.

Ces quelques remarques montrent que le contexte de production principal de la notion d'examen, que ce soit celle que les catholiques prêtent aux protestants ou celle que ceux-ci opposent à leurs adversaires, est avant tout celui de la controverse confessionnelle, dans laquelle chacune des parties forge une représentation déformée de la doctrine des adversaires dans le but de la rendre rédhibitoire. Ce ne sera toutefois qu'au milieu du siècle suivant que la question de l'examen occupera une place de choix dans les conflits entre catholiques et protestants, en se technicisant et en se développant dans le cadre argumentatif de la question du « juge des controverses », qui consiste à se demander quelle est l'instance qui permet de juger une controverse et de la trancher. En soi, la réponse est connue d'avance, du moins dans son résultat final, puisque les catholiques identifient ce « juge » à l'Église, et les protestants à l'Écriture. Ce qui est toutefois intéressant et mérite un regard plus attentif est l'argumentation par laquelle on parvient à ce résultat ou, si on veut, les termes dans lesquels la question est posée. Pour les catholiques, et notamment pour Pierre Nicole et Antoine Arnauld, la voie de l'examen est parsemée d'écueils, qui finissent par la rendre impraticable. Sur le plan purement factuel, elle est en effet au-delà de la portée du simple fidèle, de par l'érudition et les

¹⁶ Voir Pierre Coton, *Institution catholique où est déclarée et confirmée la vertue de la foy contre les heresies et superstitions de ce temps*, Paris, Cl. Chappelet, 1624, intitulé du ch. XII, p. 333.

connaissances historiques et théologiques qu'elle demande. Au niveau théologique, elle se heurte aux difficultés qu'il y a à interpréter la Bible à cause des obscurités, des contradictions et des ambiguïtés linguistiques que le texte sacré recèle et dont le progrès de la critique biblique a permis de prendre conscience. Dans la *Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique*, l'ouvrage que les deux jansénistes publient en 1669 et qui est connu sous le nom de la grande *Perpétuité*, on peut lire :

Il est de la providence divine d'avoir donné aux hommes des voies plus courtes et plus faciles pour discerner la véritable religion & la véritable Eglise qui les exentassent de ces examens laborieux [...] En établissant son autorité souveraine & infaillible dans les choses de la foy, en montrant qu'elle est la seule depositaire des veritez de Dieu, qu'elle a seule le droit de les enseigner, enfin qu'elle est la seule véritable Eglise de Jesus-Christ, elle se met en droit de faire recevoir généralement tout ce qu'elle enseigne, sans s'arrester à discuter tous les dogmes particuliers.¹⁷

S'il n'était pas difficile pour les protestants de montrer que l'autorité de l'Église vacillait sous le poids des variations et des contradictions qui avaient parsemé son histoire et qu'elle était donc sujette à la même difficulté théologique dont les catholiques chargeaient l'Écriture, il leur était moins aisé en revanche de répondre de manière satisfaisante à l'objection qui partait du constat, difficile à mettre en doute, que peu de fidèles possédaient le bagage culturel pour s'adonner à des discussions historiques et linguistiques complexes. C'est ainsi que le pasteur de Charenton Jean Claude répond aux arguments des controversistes jansénistes¹⁸ en défendant le principe de l'examen ainsi que sa simplicité, qui le met à la portée de tout le monde :

[...] nous avons dans la Religion Chrétienne nôtre Règle de Droit distincte & séparée des faits, c'est-à-dire, l'Écriture Sainte, où Dieu a mis le fond de la Révélation, c'est à elle qu'appartient naturellement la décision des questions de la foy, & non au consentement de l'Eglise dans tous les Siècles.¹⁹ [...] c'est une de ses erreurs [sc. d'Arnauld] que de s'imaginer que pour demeurer dans notre Eglise, on soit obligé de discuter toutes les controverses qui ont esté jusqu'à present agitées parmy les Chrétiens. Nous avons la Parole de Dieu que tout homme peut lire, ou se la faire

¹⁷ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, defendue contre le Livre du Sieur Claude, Ministre de Charenton*, Paris, Ch. Savreux, 1669, livre I, ch. III, pp. 45-46.

¹⁸ Sur la controverse entre Claude d'un côté, Arnauld et Nicole de l'autre, voir Hubert Bost, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », dans H. Bost, *Ces messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de huguenots, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Champion, 2001, pp. 121-147.

¹⁹ Jean Claude, *Réponse au Livre de Mr Arnaud, intitulé La Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie défenduë*, Quevilly, J. Lucas, 1670, livre I, ch. II, p. 10.

lire, ou l'écouter lorsqu'on la lit publiquement. Cette parole contient nettement, & clairement, tout ce qui est nécessaire pour former la foy, & pour régler le culte, & les mœurs. [...] nous annonçons les choses qui sont clairement contenuës dans l'Écriture, sans en soustraire aucune [...] nous n'y mélons aucune de ces doctrines humaines qui renversent le fondement. Cet examen est court, facile, & proportionné à la capacité de tout le Monde, & il forme un jugement aussi certain que si l'on avait discuté toutes les Controverses l'une après l'autre. Les plus simples peuvent donc estre parmy nous dans un parfait repos.²⁰

Cette défense de l'examen en tant que moyen à la disposition et à la portée de chaque croyant, indépendamment de son niveau culturel, s'accompagne d'une réflexion approfondie qui fait émerger au moins quatre caractéristiques que Claude attribue à l'examen lui-même²¹. La première est que celui-ci est un droit naturel, qui appartient comme tel à chaque individu, et dont la négation ou le refus conduit à l'assujettissement de la conscience. Ce droit naturel – et c'est le deuxième élément – doit s'accompagner de la grâce divine puisque, pour que l'examen se fasse correctement, il faut que Dieu donne au fidèle le don du discernement. En troisième lieu, l'examen a moins besoin de connaissances théoriques que d'une attitude pratique empreinte de piété et épurée par le secours divin. La dernière caractéristique enfin est que l'examen individuel apparaît étroitement imbriqué avec la prédication, puisque ce sont les pasteurs qui annoncent ce qui est contenu dans l'Écriture, sans y ajouter ni soustraire quoi que ce soit.

Ces éléments montrent bien que dans la France d'avant la Révocation la question de l'examen subit de timides reformulations tout en restant solidement ancrée dans le terreau polémique dans lequel elle s'était développée : si, en effet, l'examen garde son lien primordial avec la grâce, censée l'authentifier en le préservant des dérives du subjectivisme et de l'illumination ; si l'autonomie du jugement individuel reste contenue dans les limites du contrôle pastoral, comme le confirme, entre autres, l'analyse de la littérature dévotionnelle²² ; si la Bible ne semble pas être elle-même objet de jugement, il n'en demeure pas moins que, en convoquant la notion de droit naturel pour légitimer l'examen, Claude amorce, vis-à-vis de la légalité divine, un processus d'autonomisation, qui ira en s'accroissant au cours du XVIII^e siècle. L'examen est ainsi présenté comme une prérogative anthropologique, qui n'a besoin

²⁰ *Ibidem*, livre I, ch. IV, p. 37-38.

²¹ Voir en particulier Jean Claude, *La défense de la Réformation contre le livre intitulé Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Quevilly, J. Lucas, 1673, en part. ch. IX, pp. 186-202.

²² Voir Maria-Cristina Pitassi, « Pratiques de lecture de la Bible en milieu réformé au XVII^e siècle », dans *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, éd. par O. Christin et Y. Krumenacker, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, pp. 77-87.

d'autre légitimation que de l'inscription au cœur de la nature humaine, même si la faiblesse de cette dernière requiert la dispensation de la grâce pour que le croyant mène à bien l'acte de discernement.

Une génération plus tard, à une période où le droit de tout examiner – religions, philosophies, traditions – est revendiqué avec insistance comme un droit légitime par la culture philosophique, un théologien orthodoxe tel que le genevois Bénédict Pictet défendra encore, contre le radicalisme d'Anthony Collins et de Martin Clifford, cette notion modérée d'un examen dont la nécessité est imposée, certes, par la nature rationnelle de l'être humain, mais qui doit sagement s'arrêter au seuil de l'Écriture, noyau dur soustrait à l'interprétation individuelle²³. Cet équilibre précaire entre la reconnaissance du droit de penser et d'examiner librement, auquel on ne peut pas renoncer sans renoncer « au titre d'homme », comme le dira en 1718 le philosophe réformé pourfendeur du scepticisme Jean-Pierre de Crousaz²⁴, et le souci de préserver la Bible de cette déferlante philosophique qui risquait de l'emporter, avait pourtant déjà montré des signes d'affaissement à l'intérieur du camp protestant lui-même, et cela sous le coup de deux impulsions distinctes, voire antagonistes, menant toutefois à un même processus de subjectivisation et d'individualisation de l'examen.

C'est tout d'abord dans le monde dispersé et inquiet du Refuge que l'examen va subir une première redéfinition de sa portée sémantique. Il revient à Pierre Jurieu, théologien huguenot installé en Hollande, dont les tendances autoritaires indéniables lui avaient valu le sobriquet peu amène de « pape de Rotterdam », d'avoir, pour ainsi dire malgré lui, contribué à accentuer la tendance subjectiviste. Dans un ouvrage important publié en 1686 et intitulé *Le Vray système de l'Eglise*, Jurieu remplace le modèle binaire des catholiques, qui opposait la voie d'autorité à la voie d'examen, par un modèle ternaire dont les éléments sont la voie d'autorité, la voie d'examen de discussion – réservée aux savants – et la voie d'examen d'attention, à la portée tous²⁵. Ce dernier est défini par Jurieu comme le moyen ordinaire par

²³ Voir M.-C. Pitassi, « Le paradoxe de l'examen au début du XVIII^e siècle », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle* (n° 13 : Dossier : L'Équivoque blasphématoire ; Dossier : Autour de Pierre Bayle ; Varia), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, pp. 149-161.

²⁴ Jean-Pierre de Crousaz, *Examen du Traité de la liberté de penser à M****, Amsterdam, L'Honoré et Chatelain, 1718, p. 6.

²⁵ « [...] sur la voye d'examen il faut sçavoir que le mot d'examen est equivoque, quand un homme de bon sens, quoy qu'il n'ait point de lettres & ne scache pas de langues s'attache à la lecture de la parole de Dieu, la lit avec attention & devotion, non seulement une fois, mais plusieurs, & qu'il forme sa foy sur cette lecture ; il est certain qu'on peut tres bien appeler cela examen, sans abuser des termes. Car il lit, il confere ensemble toutes les parties de cette revelation & de ces lumieres rassemblées, il en forme sa foy. Et c'est en effet par cette espece d'examen que ce font les ames vraiment fideles. J'appelle cela un examen d'attention. [...] Cet examen est de la force de tous les simples. Car il n'y a ni femme ni artisan dont les lumieres soyent assez courtes pour ne pouvoir pas entendre dans l'escriture les choses qui sont necessaires pour edifier sa foy & pour la soutenir. [...] L'autre examen est celuy de discussion. Et c'est celuy contre lequel M. Nicole combat avec tant de force & tant

lequel se forme la foi²⁶ ; son objet est la Bible, qui, aussi bien lue qu'écoulée, fournit ce qui est nécessaire à bâtir la foi. Lors de cet examen, le moyen permettant de distinguer ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas est le sentiment ; la vérité ne s'appréhende en effet pas par le raisonnement, elle se goûte et se savoure, même si c'est Dieu qui prédispose l'objet vrai de manière telle à ce qu'il impressionne favorablement et profondément l'esprit.

[...] cêt examen que j'appelle d'attention & d'application n'est rien que le goût de l'ame, qui distingue le bon du mauvais le vray du faux, comme le palais distingue l'amer du doux. Je sçay bien que ce n'est pas sans peril d'illusion. Car comme souvent un palais depravé trouve amer ce qui est doux ; ainsi souvent un esprit gasté trouve vray ce qui est faux, & faux ce qui est vray. Mais comme on ne sçauroit empescher, quoyqu'il y ait, le palais de trouver un certain goût dans la viande, ainsi l'on ne sçauroit empescher l'esprit de s'appliquer à ce qu'on luy propose & de le juger bon ou mauvais, vray ou faux. [...] Cette attention ne se fait point sans examen, & la grace efficace sert à conduire les caracteres de la verité afin qu'ils fassent une profonde impression sur l'esprit.²⁷

Certes, l'allusion à la grâce divine²⁸ est censée éviter les dérapages d'une position selon laquelle la vérité de l'Écriture ne se prouve pas par des preuves évidentes mais par un sentiment qui l'éprouve à la manière du palais qui goûte un mets ; il n'en demeure pas moins qu'on assiste avec Jurieu à une subjectivisation indéniable de la foi dans la mesure où la croyance devient finalement une question de sentiment et de goût personnel – ce sur quoi ne manqua pas d'ironiser Bossuet²⁹ –, alors que la sphère dont elle relève échappe à un véritable contrôle rationnel.

Ce sera Pierre Bayle, le grand adversaire de Jurieu, qui reprendra ces arguments et en tirera des conclusions extrêmes ; s'il partage en effet avec son ancien collègue l'idée d'une vérité religieuse, et donc aussi biblique, qu'on goûte, qu'on savoure et qu'on sent, il en déduit

d'inutilité, parce que ce n'a jamais été notre intention de soutenir que la foy doit tirer sa fermeté de cette espece d'examen. » (Pierre Jurieu, *Le Vray Systeme de l'Eglise et la veritable Analyse de la foy où sont dissipées toutes les illusions que les Controversistes Modernes Prétendus Catholiques ont voulu faire au public sur la Nature de l'Eglise, son Infaillibilité et le Juge des Controverses*, Dordrecht, chez la Veuve de Caspar, & chez Th Goris, 1686, livre II, chapitre XXII, pp. 401-402). Sur la notion d'examen chez Jurieu, voir René Voeltzel, *Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants du XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1955, en part. pp. 142-151.

²⁶ Voir P. Jurieu, *Le Vray Système*, cit., livre II, chapitre XIX, p. 381, qui précise que la voie extraordinaire est celle qui se réalise quand il y a sur terre des témoins infaillibles comme l'ont été Jésus-Christ et ses apôtres.

²⁷ *Ibidem*, livre II, ch. XXIII, pp. 413-415.

²⁸ Pour d'autres développements concernant les modalités de l'intervention de la grâce dans le processus du croire, voir *ibidem*, livre II, ch. XIX, p. 385 sq.

²⁹ Voir Jacques-Bénigne Bossuet, *Avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, VI^e Avertissement, dans *Œuvres complètes*, Besançon et Paris, Outhenin-Chalandres Fils, 1841, vol. XI, en part. p. 383.

des conséquences qui devaient horrifier son ancien collègue et alarmer une bonne partie de ses coreligionnaires. La première conséquence est la dissolution de toute vérité autre que celle de la conscience individuelle ; au niveau subjectif du moins, ce qui compte est ce que Bayle appelle la « vérité putative ou respectueuse », à savoir ce qui nous apparaît comme vrai, et non la vérité absolue, inatteignable la plupart du temps. C'est par le sentiment de la conscience que nous discernons cette vérité et tout ce que Dieu nous demande est de la chercher honnêtement, comme l'affirmera explicitement le *Commentaire philosophique* de 1686 :

Il suffit aussi que la conscience d'un chacun lui montre, non pas ce que les objets sont en eux-mêmes, mais leur nature respectueuse, leur vérité putative. Chacun discernera par ce moyen sa nourriture. Il faudra qu'il tâche de discerner la meilleure, et qu'il y emploie tous ses soins; mais si lui étant présentée, sa conscience ne s'en accommode pas, et se trouve sans aucun goût pour elle, et avec un grand goût pour une autre chose, à la bonne heure; il faudra prendre ce dernier parti. [...] Dieu ne nous demande sinon que nous cherchions sincèrement et diligemment la vérité, et que nous la discernions par le sentiment de la conscience, de telle sorte que si la combinaison des circonstances nous empêche de trouver la vérité absolue, et nous fait trouver le goût de la vérité dans un objet qui est faux, cette vérité putative et respectueuse nous tienne lieu de la vérité réelle, comme à l'égard de la nourriture du corps il suffit que nous connoissions par le goût la nature respectueuse des aliments.³⁰

La deuxième conséquence est la défense de la tolérance ; si la croyance n'est en définitive qu'une affaire purement subjective, établie en dehors de tout contrôle rationnel et dont l'objet n'est vrai que parce que la conscience le perçoit comme tel dans un mouvement plus affectif qu'intellectif, comment peut-on justifier les persécutions des soi-disant hérétiques ? Mais, au bout de ce parcours de déconstruction, le point d'arrivée (qui est également la troisième et dernière conséquence) est la dissolution de la notion classique d'examen. Dans une optique qui brise tout lien possible entre croyance et raison, qui nie que les vérités religieuses aient en elles des marques qui permettent de les discerner³¹ et qui ne leur reconnaît d'autre légitimité que celle, subjective, du sentiment, la place de l'examen,

³⁰ Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C. contraignez les d'entrer, où l'on réfute tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte*, II^e partie, ch. X, dans *Œuvres diverses de Mr Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, La Haye, P. Husson et al., 1727, vol. II, col. 441a-b.

³¹ « Dieu n'a pas imprimé aux veritez qu'il nous révele, à la plupart du moins, une marque ou un signe auquel on les puisse sûrement discerner ; car elles ne sont pas d'une clarté Métaphisique et Géométrique ; elles ne produisent pas dans notre ame une persuasion plus forte que les faussetez ; elles n'excitent point des passions que les faussetez n'excitent. Bref on ne peut rien marquer dans les objets qu'un homme croit véritables et qui le sont effectivement, qui ne se trouve dans les objets que le même homme ou un autre croit véritables et qui ne le sont point. » (*Commentaire philosophique*, cit, livre II, ch. X, col. 437a).

compris au moins dans le sens que lui avait donné la tradition réformée, devient doublement problématique : elle l'est au niveau rationnel, puisque Bayle affirme que les mystères divins conduisent à des apories dès lors qu'on prétend les soumettre au jugement de la raison et elle l'est au niveau éthique du moment que les conditions requises pour mener à bien l'examen (bonne foi, équité, impartialité) sont compromises par les composantes même de la foi religieuse, telle la conviction de détenir la vérité absolue, inculquée depuis l'enfance, entre autres par l'éducation, le zèle ou la superstition³².

Mais à côté de ce mouvement de subjectivisation extrême, qui, du moins dans la version baylienne, vide l'examen de tout contenu cognitif sans pour autant le placer explicitement sous la garantie de la grâce, il y en a également un autre qui contribue indirectement à faire évoluer la question. Il est le fait non plus de théologiens ou de philosophes, mais de critiques bibliques, à savoir d'individus qui font de l'interprétation de l'Écriture leur métier. Or, des hommes comme le catholique Richard Simon ou le protestant Jean Le Clerc ne s'interrogent pas du tout sur la question de l'examen à la manière des auteurs dont j'ai parlé jusqu'à présent. Leur problème est avant tout d'établir des règles d'interprétation de la Bible dégagant le sens vrai ou authentique de la Parole de Dieu. Sans pouvoir entrer dans les détails de leurs positions respectives³³, on peut dire que tant l'un que l'autre prônent une méthode qui fait un large usage de la raison ; non pas d'une raison métaphysique mais plutôt d'une raison historique qui dégage le sens à partir du texte et du contexte et ne s'autorise à le rechercher qu'en tâchant de reconstruire la signification que les écrits bibliques avaient à l'époque où ils ont été rédigés. Par ailleurs, cette méthode considère de plus en plus explicitement l'Écriture comme un objet, comme un document comparable à tant d'autres de la littérature ancienne³⁴ ; mais, ce faisant, elle soumet l'Écriture-objet à la

³² Voir le passage suivant, parmi les nombreux que l'on pourrait citer : « un homme qui est juge et partie est peu en état de bien discerner la vérité et la fausseté. [...] Dans les Disputes de Religion chacun est Juge et Partie : car on n'examine point les raisons de son Adversaire après s'être revêtu d'un esprit sceptique et pyrrhonien ; on croiroit commettre un crime si l'on se mettoit en cet état : on examine donc étant bien persuadé, que la Religion que l'on professe est la seule véritable. » (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam et al., P. Brunet et al., 1740, art. « Pellisson », rem. E, vol. III, col. 643b). Sur la notion baylienne d'examen, voir M.-C. Pitassi, « Fondements de la croyance et statut de l'Écriture : Bayle et la question de l'examen », dans *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*. Éditions des « Éclaircissements » du *Dictionnaire historique et critique* et études recueillies par H. Bost et A. McKenna, Paris, Champion, 2010, pp. 143-160.

³³ Pour un premier aperçu de la notion de critique chez Simon et Le Clerc, voir Jacques Le Brun, « Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon », *XVII^e siècle*, 33, 1981, pp. 185-198 ; *Idem*, « Richard Simon », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1996, fascicule 71, vol. XII, pp. 1353-1383 ; Lia Mannarino, « Storie e profezie. Le regole del racconto sacro in Jean Le Clerc », *Giornale critico della filosofia italiana*, 87 (89), 2008, n. 3, pp. 453-477 ; M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987.

³⁴ Ce qui ne veut pas dire que des auteurs comme Simon ou Le Clerc, au-delà de leurs différences, ne reconnaissent pas l'Écriture comme un texte normatif de la foi chrétienne ; la Bible reste la source de la vérité mais cette qualité ne lui confère pas, sur le plan de la critique, un statut différent de celui des textes profanes.

critique, terme qui se rattache, comme l'indique la racine grecque, aux actions de juger et de diviser³⁵. Dans cette perspective, l'examen est donc avant tout l'acte par lequel la Bible est objectivée en tant que champ d'application de la critique ; si son statut théologique de sujet à partir duquel on juge n'est pas pour autant perdu, il n'en demeure pas moins que le fait même de pouvoir dissocier la Bible-objet, qui est du ressort de l'exégète, de la Bible-sujet, dont s'occupe le théologien, rend de plus en plus plausible une pratique de l'examen dont l'individu porte l'entière responsabilité. En reconnaissant, à l'instar de Locke, que l'Écriture doit être soumise à un jugement individuel qui en prouve la divinité et qui en comprend le sens³⁶ ; et en assignant à la conscience, éclairée par la raison, le droit de trancher jusqu'à la question ultime de l'inspiration des textes sacrés, Le Clerc porte l'examen au cœur de l'Écriture elle-même, en faisant le pas que des théologiens modérés d'avant la Révocation, comme Claude, ou des théologiens orthodoxes postérieurs, comme Pictet, s'étaient refusés à accomplir.

C'est ainsi que les deux mouvements qui se dessinent entre la fin du XVII^e siècle et les premières décennies du suivant, à savoir d'un côté la subjectivisation de l'examen, accompli désormais par la conscience et par le sentiment individuel, et de l'autre la constitution de l'Écriture en objet d'étude examiné à l'aune des savoirs profanes (histoire, philologie, géographie, langues anciennes), tout en étant indépendants l'un de l'autre, convergent toutefois dans le renforcement de l'examen compris comme une pratique accomplie par un individu qui juge la Bible bien plus qu'il n'est jugé par elle.

Le XVIII^e siècle hérite ainsi d'une notion d'examen considérablement transformée par rapport à l'époque de la Réforme ; il réélabore à son tour les différentes tendances, aboutissant à des résultats souvent divergents. Je n'en rappellerai qu'un seul, connu de tous, celui auquel parviendra Rousseau, en particulier dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* de 1762 et dans les *Lettres de la montagne* publiées deux ans plus tard, où il devait lier étroitement libre interprétation de l'Écriture et esprit de la Réforme. Ces textes, qui, sur la question qui nous intéresse, sont influencés par les idées de Marie Huber, une contemporaine de Rousseau dont il possédait et avait lu les ouvrages³⁷, sont intéressants parce qu'ils

³⁵ Le verbe grec *krino*, dont dérive le terme de « critique », signifie discerner, séparer, juger.

³⁶ Voir Jean Le Clerc, *Entretiens sur diverses matières de théologie où l'on examine particulièrement les questions de la grace immédiate, du franc-arbitre, du péché originel, de l'incertitude de la Métaphysique et de la prédestination*, Amsterdam, N. Schouten, 1685, II^e partie, pp. 294-295 ; 337-340. Pour Locke voir *An Essay concerning Human Understanding*, éd. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, livre IV, ch. XVIII, pp. 694 (éd. basée sur la IV^e éd. de l'ouvrage parue en 1700).

³⁷ Née à Genève en 1695 d'une famille aisée active dans le monde du négoce et de la banque, Marie Huber quitta sa ville natale en 1711 pour s'établir à Lyon où elle mourut en 1753. Influencée dans sa jeunesse par le piétisme radical, elle devait finir par embrasser des positions fortement teintées d'un rationalisme qui, sans pouvoir être

constituent l'une des premières codifications – et parmi les plus accomplies – d'une interprétation de la Réforme destinée à être amplement reprise au siècle suivant. La Réforme se caractérise en effet pour Rousseau par trois éléments : un nouveau sens donné à l'Écriture, sens légitimé par le recours à la raison ; la reconnaissance de la clarté de la Bible en ce qui concerne le salut ; et, enfin, la compétence pour chacun de juger de la doctrine et d'interpréter l'Écriture selon son esprit particulier.

Quand les Réformateurs – écrit-il dans la II^e *Lettre de la montagne* – se détachèrent de l'Église romaine ils l'accusèrent d'erreur ; et pour corriger cette erreur dans sa source, ils donnerent à l'Écriture un autre sens que celui que l'Église lui donnoit. On leur demanda de quelle autorité ils s'écartoient ainsi de la doctrine reçue ? Ils dirent que c'étoit de leur autorité propre, de celle de leur raison. Ils dirent que le sens de la Bible étant intelligible et clair à tous les hommes en ce qui étoit du salut, chacun étoit juge compétent de la doctrine, et pouvoit interpréter la Bible, qui en est la règle, selon son esprit particulier. [...] Voilà donc l'esprit particulier établi pour unique interprète de l'Écriture ; voilà l'autorité de l'Église rejetée ; voilà chacun mis pour la doctrine sous sa propre juridiction. Tels sont les deux points fondamentaux de la Réforme : reconnoître la Bible pour règle de sa croyance, et n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que soi.³⁸

Si Rousseau ne se sert pas dans ce passage, ni ailleurs, du syntagme de « libre examen », lui préférant d'autres expressions, comme celles de « libre interprétation » ou d'« esprit particulier », il en formule en revanche de manière très claire le contenu, anticipant, sur ce point ainsi que sur l'interprétation générale de la Réforme, les positions du protestantisme libéral du siècle suivant, dont je suis partie.

Est-ce dire que la boucle est ainsi bouclée ? Ce serait certainement aller un peu trop vite en besogne puisque dans le tableau que j'ai esquissé figurent encore d'importantes zones d'ombre, telles les voix marginales, voire dissidentes, du XVI^e siècle, qui ont formulé une

défini comme déiste, alimentait une attitude très critique à l'égard du christianisme historique. Ses nombreux ouvrages avaient tous parus sous anonymat et ce n'est qu'après sa mort que la famille avait dévoilé l'identité de leur auteur. C'est en particulier dans les *Lettres sur la religion essentielle*, publiées en 1738, que Marie Huber proposa une interprétation de la Réforme dans le sens du libre examen et de la tolérance, proche de celle qui sera exprimée, une vingtaine d'années plus tard, par Rousseau.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, éd. par J.-D. Candaux, II^e Lettre, dans *Œuvres complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1964, vol. III, pp. 712-713. Pour une analyse des positions religieuses exprimées par Rousseau dans cet ouvrage particulièrement attentif à la question de l'examen, voir Bruno Bernardi, « Le christianisme de Jean-Jacques Rousseau. *Lettres de la montagne*, II et III », dans *La religion, la liberté et la justice. Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*, éd. par B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini, Paris, Vrin, 2005, pp. 67-85.

notion d'examen sensiblement différente de celle des Réformateurs ; ou les controverses anglaises du XVII^e et du XVIII^e siècle autour du *private judgment*, dont il faudra établir le degré de proximité et la perméabilité vis-à-vis des débats français ; ou des théologiens comme l'arminien Episcopius qui, au début du XVII^e siècle, a revendiqué pour chaque croyant le droit d'interpréter librement l'Écriture. Plus fondamentalement, la généalogie que j'ai présentée est, pour le moment, une généalogie déchiquetée, dans laquelle manquent beaucoup de connexions, tant au niveau des filiations intellectuelles que de la transmission matérielle des idées et des pratiques. Les fils que je viens de tirer auront néanmoins suffi, je l'espère, à montrer l'intérêt d'une entreprise qui participe d'une volonté de déconstruction historiographique devant aboutir à une meilleure compréhension d'un des marqueurs identitaires parmi les plus durables et les plus significatifs du protestantisme moderne.